DEBRECENI REFORMÁTUS HITTUDOMÁNYI EGYETEM
DOKTORI ISKOLA

Ámósz és Malakiás könyvei üzenetének és teológiai szempontjainak összevetése

Készítette:
BIHARI SÁNDOR
református lelkipásztor

Témavezetők:
Dr. habil. ENGHY SÁNDOR
egyetemi tanár
Dr. habil. NÉMETH ÁRON
egyetemi docens

Debrecen
2026.

Tartalomjegyzék

Tartalomjegyzék ... 2

I. Célkitűzés, alapfogalmak és módszertan ... 4

I.1. A témaválasztásról ... 4

I.2. A módszertani szempontokról ... 7

II. A bevezetéstani, kortörténeti és teológiai háttér rövid ismertetése ... 10

II.1. Ámósz könyvének bevezetéstani kérdései ... 10

II.1.1. A próféta személye és kora ... 10

II.1.2. A könyv struktúrája szinkrón és diakrón szempontok alapján ... 15

II.2. Malakiás könyvének bevezetéstani kérdései ... 18

II.2.1. A Malakiás név kérdése ... 18

II.2.2. A könyv keletkezési kora ... 21

II.2.3. A könyv műfaja és szerkezete ... 24

II.3. A Kisprófféták könyve ... 27

III. A Mal 3,22–24 záró kitételének szerepe és jelentősége ... 38

IV. Szociáletikai visszásságok ... 41

IV.1. Bevezető ... 41

IV.2. Ámósz könyve felől nézve ... 42

IV.3. Malakiás könyve felől nézve ... 52

V. Kultusz és kultuszkritika ... 60

V.1. Bevezető ... 60

V.2. Kultuszkritika ... 61

V.3. Malakiás könyve felől nézve ... 64

V.4. Ámósz könyve felől nézve ... 83

VI. Idegen népek és Izráel ... 102

VI.1. Bevezető ... 102

VI.2. Ámósz könyve felől nézve 105
VI.3. Malakiás könyve felől nézve 113
VI.4. A végkifejlet felé tekintve 121
VII. Úr napja és eszkatológia 125
VII.1. Bevezető 125
VII.2. Ámósz könyve felől nézve 132
VII.3. Malakiás könyve felől nézve 147
VII.4. Zárszó és nyitás az epilógus felé 166
VIII. A Mal 3,22–24 és a dolgozat epilógusa 168
IX. Összegzés és elért eredmények 174
Rövidítések jegyzéke 184
Irodalomjegyzék 186

I. Célkitűzés, alapfogalmak és módszertan

I.1. A témaválasztásról

Dolgozatom témájául Ámósz könyve és Malakiás könyve üzenetének és teológiájának egybevetését választottam, mert az általuk felvetett kérdésekre hasonló témák mentén keresnek s kínálnak feleletet. Megoldásként egyaránt a vég kezdetének keretrendszerében értelmezik sorsukat s találják meg „boldogulásukat". Ámósz könyve áttekintésében mindez beágyazódik a kettészakadt ország végzetes történelmi katasztrófáihoz vezető, kihívásokat s számos visszásságot magában hordozó korszakába. Malakiás könyvének kitekintésében ugyanakkor az is felfedezhető, hogy a kérdésfelvetések a babiloni fogság utáni újrakezdést követően is relevánsak s aktuálisak maradtak. Vitái értelmezhetőek a megtört lendület vég-, vagy holtpontjaiként, amelyek azonban megújult perspektívát a vég kezdetének tovább mutató, ám visszafelé is hatni igyekvő szemléletében kapnak. Miközben tehát a két könyv kortörténeti háttere, irodalmi formája és teológiai kontextusa eltér egymástól, aközben az általuk adott helyzetértékelés és az azokra nyújtott felelet hasonló logika mentén építkezve kerül kibontásra.

Az Ámósz és Malakiás könyvek összevetésével egyebek közt az üzenet teológiájának és a teológia üzenetének izgalmas elegye is feltárul előttünk. Mindkét könyv értékelése és értelmezése esetében szempont ugyanis a prófétai szolgálat és kép változása. Ékes bizonysága e folyamatnak Ámósz próféta színre lépése, s a jelentős hangsúlyt kapó ún. íróprófétáké térnyerése. Mindez ugyanakkor elengedhetetlenül járt együtt a különböző prófétai anyagokat hagyományozó körök szerkesztői s teológiai szempontok szerint is motivált, konstruktív munkásságával. Ámósz könyvét kezünkbe véve minden bizonnyal e kooperációnak érdemleges s a könyv tekintélye szempontjából is meghatározó lenyomatát láthatjuk. Malakiás könyvét olvasva ugyanakkor ismételten egy olyan kor impulzusait kapjuk, amikor a prófétaság fogalma és maga a prófécia is jelentős változásban van. A korábbi íróprófétáké alapvetően szituációkhoz s prófétai karakterhez kapcsolódó világát kezdi felváltani az úgynevezett „írásos prófécia",[1] és ezzel együtt a névtelenségbe burkolódzó írnokok és írástudomány világa. Az időközben egyre nagyobb tekintéllyel rendelkező iratok ugyanakkor, legyenek azok jogi-, történeti-, vagy prófétai jellegűek, mindinkább konstitutív részei lettek az üzenet megépülésének, gondolati kapaszkodót, vagy épp támpontot nyújtva a kor nagyon is eleven s égető kérdéseinek értelmezésében.

Ámósz könyve, ha nem is hallgat a „honnan jöttünk?" kérdéskörről, az, amit igazán felhangosít, a „hová tartunk?" gondolata. Ezzel szemben Malakiás könyve saját korának keretei között éppen ebben a visszafogottabb, hiszen a fogság utáni hangos és nagyívű váradalmak az idő múltával tompultak. Miközben egyre kiforrottabban tud beszélni arról, hogy „honnan jöttünk?", már-már az is kétséges, hogy releváns vagy égető kérdés-e még Izráel számára a „hová tartunk?" felvetése. Az ennek nyomán keletkezett feszültség végül az üdvtörténeti perspektíva szintjén találja meg nyugvópontját.

A vizsgált könyvek ugyanakkor – saját hagyományozási történetük mellett – egyes redakciótörténeti és teológiai relációikban a Kisprófétáké könyvének keretrendszerébe is beletartoznak. Nem kizárólagosan ugyan, ám feltétlen e nagyobb egység fókuszpontjai is egyben. Noha a két könyv nem tekinthető a korpusz alfájának és ómegájának, ugyanakkor a kezdet és a

[1] KUSTÁR: Malakiás könyvének előállása és tanítása (2006), 68–69.

vég fentebb említett szempontrendszerén túl, mégis csak feltárulnak általuk a prófétai üzenet ily szélső, még ha nem is ellentétes pólusai.

A könyvek sorrendjét tekintve Ámósz könyve a héber és görög kompozíciók esetében sem az első helyet nyerte el. Ennek alapján talán kézenfekvőbb választásnak tűnhetett volna a malakiási anyagnak Hóseás könyvével való összevetése. E mellett szólt volna többek közt e könyv első helye a kisprófétáknak könyveinek gyűjteményében, hiszen a hagyományozók nyilvánvaló szándéka szerint a Kisprófétáknak könyvének olvasását az említett könyvekkel kezdjük el és fejezzük be. Ugyancsak Hóseás könyve melletti érvek lehetnének a két könyv olyan egybecsengő témái, mint például a házasság, vagy a szeretet kérdése.[2]

Jelentős érveket hozhatunk fel ugyanakkor Ámósz könyve mellett is. Egyrészt hosszan nyomon követhető rajta a Kisprófétáknak könyvének növekedési és hagyományozódási folyamata, a kezdetektől majdhogynem Malakiás könyvéig. Jörg Jeremias és Aaron Schart szerint Hóseás és Ámósz könyveinek írásba foglalásában megfigyelhető egymásra való hatásuk, együtthagyományozásuk pedig megteremtette és megmutatja a különböző isteni üzenetek együttlátásának és továbbadásának szándékát. Így együtt a későbbi Kisprófétáknak könyvének csíráját és genezisét alkották.[3] Másrészt Ámósz könyvében – a két országrész szétszakítottsága ellenére is – tetten érhető egyfajta holisztikus szemlélet. Így a délről érkező próféta északi szolgálata nyomán különös „feszültség" jön létre Izráel politikai és teológiai értelmezése kapcsán, mely, ha a töréspontok meg is változtak, de a fogság utáni korban is megmaradt. Nem utolsó sorban pedig Ámósz könyve végső formája valahol a prófétai könyvek alap- és prototípusa, hiszen szinte minden olyan téma megtalálható benne, ami többnyire egy prófétai könyvet prófétai könyvvé tesz. Talán ezzel vonható párhuzamba az is, hogy az Ámósz könyvének olyan jelentős témái, mint például az idegen népek, a szociális- és kultuszkritika, az ítélet hirdetése, látomások és az Úr napja, és végül az üdv és az eszkatológia, így vagy úgy, de Malakiás könyve esetében sem maradnak reflektálatlanul.

Az sem állítható biztosan, hogy Malakiás könyve lenne a Kisprófétáknak könyvének időrendben utolsó alkotása. Bizonyos azonban, hogy „feladata" a korpusz és egyben a prófétai kor lezárása – függetlenül attól, hogy mielőtt jelenlegi helyét elfoglalta volna, volt-e korábban saját, önálló élete. Érdekes emellett ugyanakkor, hogy miközben lezárja a nagyobb egységet, felvetései nyomán mégsem jut nyugvópontra, hiszen epilógusában immár jelentősen kilép a Kisprófétáknak könyvének kontextusából.

Az összehasonlító elemzésben Malakiás könyve alternatívája lehetett volna a Haggeus–Zakariás korpusz is. E könyvek magától értetődően természetes társutasai, vagy akár organikus társai is lehetnek egymásnak. A korszak, amelyben születtek, majd pedig hagyományozódtak, valóban összekapcsolta és egymás mellé sorolta őket. Így a Malakiás könyvének önálló életével kapcsolatban felvetett kérdések kapcsán rendre fokozott figyelmet kap annak a Zak 1–8-cal, vagy pedig a Zak 9–11-gyel és a Zak 12–14–gyel való kapcsolata.[4]

Általában elmondható azonban, hogy a rendelkezésünkre álló források Malakiás könyvét döntően a kisprófétáknak könyveinek sorában az utolsó helyre tették. E tekintetben a LXX és a masszoréta hagyomány beosztása sem különbözik egymástól.[5] Valószínűleg tehát nem tévedünk

[2] Hiányoznak viszont a Kisprófétáknak könyve egészére nézve fontos témák, mint az Úr napja és az idegen népek. E tekintetben is érdekes, hogy Jakob Wöhrle modelljében Hóseás könyve egy jelentős időre kiesik a hagyományozástörténetből. WÖHRLE: Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches (2008), 445–446.

[3] JEREMIAS: Hosea und Amos (1996), 53–54; SCHART: Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs (1998), 140–155.

[4] A kérdéskör részletesebb bemutatásra kerül még a bevezetéstani kérdésekkel foglalkozó fejezetben.

[5] Ugyanakkor a LXX a Mal 3,22-t teszi meg a könyv zárógondolatának, helyet cserélve a Mal 3,23–24-gyel. Azt pedig, hogy a könyvek e sorrendje sem feltétlen minden esetben volt így, mutatják a qumráni 4. barlangban talált leletek. A

nagyot, ha azt feltételezzük, hogy e pozícionálás és a hozzá társuló szemlélet legalább annyira fontos a megértéshez, mint magának a könyv hagyományozása történetének a megértése.

Már az eddig elmondottakból is látható, hogy a választott téma tekintetében sokszor megkerülhetetlenek a Kisprófétáknak könyvének összefüggései. Az úgynevezett tizenkét kisprófétának könyveinek egységként való kezelése nem újkeletű megközelítés. A terjedelméből adódóan is egy tekercsre írható anyag már a hagyományozás során megteremtette az együttolvasás lehetőségét és igényét. A 20. század utolsó évtizedétől kezdve pedig, a könyvek különálló vizsgálata mellett, a kutatásban is mindinkább elterjedt az anyag egységes korpuszként való kezelése és értelmezése. A tizenkét könyv közös redakciótörténeti, teológiai és kontextuális, valamint intertextuális vizsgálata mindmáig termékeny szakaszát éli. A korábbi időszakok kimerítő alaposságú diakrón szemléletű kutatása ugyanakkor az utóbbi időben hangsúlyosan kiegészült a szinkrón vizsgálat eredményeinek előtérbe helyezésével. Így a két megközelítés lényegében egymást kiegészítő munkamódszerré vált, mely az anyagok vizsgálata és magyarázata során, ha nem is feltétlen szintézist, de fontos kapcsolatot alkot.[6]

Az Ámósz és Malakiás könyvek esetében adott tehát két könyv, melyek számos szempont szerint igen távol állnak egymástól. Külön figyelemre méltó ugyanakkor, hogy meghatározó témáik révén mégis milyen közel kerülnek egymáshoz. E témák közös használata pedig megnyitja az általuk vázolt problémák és a rajtuk keresztül kínált válaszok izgalmas értelmezési keretét, legyenek ezekben akár hasonlóak, vagy épp szöges ellentétei egymásnak. Ennek kapcsán négy olyan téma kerül vizsgálódásunk fókuszába, melyek mind Ámósz, mind pedig Malakiás könyve logikai rendszerének és gondolati struktúrájának meghatározó elemei. Az üzenet megépülésének mindkét könyvben jelentős témái a szociáletikai kritika, a kultuszkritika, az idegen népek kérdése s Izráel helyzete, valamint az Úr napja és az eszkatológia területe. A könyvek keletkezési korszakainak eltérő körülményei, hagyományozásuk változó szempontjai, s a formálódó Kisprófétáknak könyve nagyobb egységének egyes aspektusai pedig nem hogy lehetetlenné tennék, hanem inkább még tágítják a könyvek által kínált üzenet összemérhető, strukturált kifejtését.

A két anyag összevetésében azonban nem pusztán az egyes témák kell, hogy terítékre kerüljenek. Miközben az sem érdektelen, hogy miként lehetnek még az említett távlatokban is az üzenetformálás elengedhetetlen egységei, az ebben betöltött szerepük is figyelemre méltó. Merthogy inkább tetten érhető bennük egy dinamikus, nem ritkán „kérügmatikus" funkcionalitás, mintsem valamilyen teoretikus szemlélet. Vagyis a fókuszba állított témák vizsgálata logikusan magával hozza a *thema* és a *rhema* viszonyának és termékeny kapcsolatuk alakulásának taglalását is.[7] E kompozíciós megközelítés egyúttal segítséget nyújt a különböző témák kapcsán rendre felvetődő koherencia s inkoherencia kérdésének értékelésében s megértésében is.

4QXIIa szerint Zakariás záró sorait Malakiás a Mal 2,10-zel kezdődően követi, majd a könyvet záró Mal 3,24-et Jónás könyvének nyitó sorai követik. ZSENGELLÉR: A kánon többszólamúsága (2014), 115, 118.

[6] A Kohlhammer kiadó által az elmúlt években megjelentetett IEKAT sorozat már kifejezetten ezt a megközelítést követi. Így például Rainer Kessler 2021-ben megjelent Ámósz kommentárjában az egyes perikópák magyarázata minden esetben szinkrón értelmezéssel kezdődik, diakrón vizsgálattal folytatódik, végül pedig szintézisük eredményeinek összegzésében zárul le. KESSLER: Amos (2021). Hasonló a helyzet Aaron Schart 2020-as Malakiás kommentárjával is. SCHART: Maleachi (2020).

[7] Reinhard Müller a kifejezéseket az Ám 5,18–20* magyarázatában a forma és annak hatásmechanizmusa kapcsán használja. MÜLLER: Der finstere Tag Jahwes (2010), 581. Az információszerkezet e kettősségét leginkább a nyelvészet területén használják: „A már ismert információt hordozó, ismétlődő nyelvi jelek együttese a téma, az új információt tartalmazó elemek alkotják a rémát. A réma a következő mondatban témává válik, hiszen az előrehaladás a kommunikációs folyamatban csak így biztosítható". PETŐFI–BÉKÉSI: Szemiotikai szövegtan (1990), 109.

I.2. A módszertani szempontokról

A témák kifejtésében a dolgozat felépítése a megértését leginkább támogató folyamatot és struktúrát követi, különös tekintettel elfoglalt helyzetükre s betöltött szerepükre. Ez a gyakorlatban azt jelenti, hogy a választott munkamenet nem tud s nem is akar egy versről versre vagy fejezetről fejezetre haladó modellt, vagy gondolkodási sémát követni. A tematikus kirakós rendjének bemutatása ugyanis ettől eltérő megközelítést kíván. Vagyis a bemutatni szándékozott irodalmi anyagok és az elkészült értekezés elemi egységei megegyeznek ugyan, de a könyveken és a dolgozaton belüli pozíciójuk eltér egymástól. E különbség egy olyan tudatos döntés eredménye, mely az egyes könyvek olvasási sorrendje felől azok logikai rendje és gondolati strukturáltsága felé fordul.

A szükséges bevezetéstani kérdések (II. fejezet) tisztázása után tehát a témák kibontása az alább vázolt fázisok mentén történt:

Először az általam szociáletikai visszásságoknak nevezett téma kerül részletezésre (IV. fejezet), melyet közvetlenül követ a kultuszkritika területéhez sorolható szakaszok kifejtése (V. fejezet). E témakörök hangsúlyeltolódással ugyan, de mindkét könyv üzenetének magját s kiinduló pontját képezik. Nemcsak, hogy párhuzamosan futnak egymás mellett, hanem részben átfedésbe is kerülnek egymással.

Az anyagba harmadikként beemelt egység a népek és ezzel együtt Izráel témájának kérdésköre (VI. fejezet). A két könyv felütését egyaránt meghatározó témakör fontos szempontokat magával hozva fekteti le a fentebbi témák üzenetének teológiai alapjait, s végső soron záró témánk hátterét is felfesti.

Az utoljára tárgyalt témakör az Úr napja és az eszkatológia gondolatát valamilyen módon magába foglaló szakaszokkal foglalkozik (VII. fejezet). A két terület mentén mutatkozó különbségek figyelembevételével, ám tapintható kapcsolatuk okán egyszerre és egymás mellett kerülnek értékelésre. Az Ámósz és Malakiás könyveinek perspektíváját alapvetően és döntő módon befolyásoló témakör hermeneutikai és teológiai aspektusai egyaránt meghatározóak a könyvek egészének értelmezése és megértetése szempontjából.

Miközben tehát tisztában vagyunk a két könyv alapvetően eltérő, külön-külön is egyedi felépítésének jelentőségével, melyek nagyban hozzájárulnak karakterük megformálásához, mégis úgy látjuk, hogy Ámósz könyvének különleges gyűrűs kompozíciója, valamint Malakiás könyvének markáns beszédegységei az üzenet megépülése szempontjából hasonló logikai struktúrát fednek le.

Meg kell azt is jegyeznünk, hogy e négy téma nem fedi le egészében az általunk vizsgált könyvek anyagát. Mindkét könyvben elkülöníthető néhány kisebb-nagyobb egység, vagy témakör, amely a részletezett témák egyikével sem feleltethető meg igazán. Így például exkurzusként fontos adalékot jelentene Ámósz könyvének prófétai és Malakiás könyvének papi köntösben megjelenő legitimációs tematikája, ami lényegében mindkét esetben az isteni delegáció és delegált értelmezési területének kérdésköre. E jelentéktelennek semmiképpen nem nevezhető szegmens ugyanakkor egyik könyv esetében sem feltétlen a gondolati építkezés folyamatában jelenik meg, hanem inkább búvópatakként fel-feltörő keretrendszerként érhető tetten.[8] Ugyancsak kívül esik kutatásunk fókuszán az egyes teológiai irányzatok, mint pl. a deuteronomista gondolkodás, vagy

[8] Ámósz könyve esetében ilyen lehet például az Ám 3,7 az Ám 3,3–8 egységén belül, vagy akár az Ám 7,10–17 és a látomások sorozata összefüggéseinek egyes szegmensei. Malakiás könyve esetében pedig a Mal 2,4–9.

a szövetség teológia direkt vizsgálata. Ezért azokra csak a témánk szempontjából releváns, vagy szükséges esetekben teszünk utalást.

Az alapvetően témákra fókuszáló munkafolyamat már önmagában hordozza azt a megközelítést, amely nem feltétlen az ún. *genuine*-t értékeli feltétlen meghatározóként. Másképp fogalmazva, az eredetinek tekinthető ámószi, vagy akár malakiási szakaszok szempontrendszerének elkülönített értelmezése helyett hangsúlyosabb a hagyományozás során tolmácsolt s tekintélyt nyert szemlélet szerepének meghatározása s pozíciójának megértése. Mivel a maga helyén és idejében megszólaló üzenet leginkább a hagyományozók látásán keresztül vált döntőnek bizonyuló prófétai szóvá, a „Sitz im Leben" analógiájára alkotott „Sitz in der Literatur" szempontrendszere ugyancsak fontos szerepet kaphat e könyvek vizsgálatában.[9] Különösen, hogy a különböző írott anyagok együttállásának és együttlátásának hatásmechanizmusa természetéből adódóan feltételezi a szerkesztői folyamatokban és változó értelmezői keretekben teret nyerő mechanizmusok jelentőségének növekvő súlyát.

A tizenkét kisprófféta könyvei gyűjteményének és különböző módokon értelmezett egységének izgalmas kérdése lényegét tekintve szintén az előbbi logika mentén bomlik ki. A számunkra fontos témák vizsgálata során e nagyobb egység összefüggéseinek számbavétele mindkét könyv esetében hordoz magában olyan többletinformációkat, amelyeknek értelmezése hozzájárul ahhoz, hogy még inkább lássuk az egykor átadott üzenet szerepét és jelentőségét. Amennyiben tehát szükséges, vagy lehetséges, az általunk tárgyalt témaköröket és az azok mögül felsejlő hatásmechanizmusokat a Kisprófféták könyve egésze szempontjából is vizsgáljuk.

Noha nem lehet célunk annak meghatározása, hogy miben és mennyiben áll vagy bukik a tizenkét próféta könyveinek egysége, az általunk használt Kisprófféták könyve meghatározás részben mégiscsak jelzés arról, hogy alapvető gondolkodási támpontként tételezzük e korpusz architektúrájának alakítását és létrejöttét. Ezzel együtt a Kisprófféták könyve kitétel, szemben pl. a Tizenkétpróféta-könyv megnevezéssel,[10] zökkenőmentesen használható a még csak formálódó és a növekedési folyamat során eltérő számú egységet felölelő, de a különböző teológiai és szerkesztői szándékok szintjén „kikristályosodó" anyag megragadására.

A két könyv általános megnevezésére rendszerint az „Ámósz könyve", valamint a „Malakiás könyve" meghatározásokat használjuk. E kitételek alkalmazása ugyanakkor nem azt jelenti, hogy e könyvek egészében véve a címfeliratok által említett Ámósznak és Malakiásnak tulajdoníthatóak, hanem a kanonizált könyvek anyagának definiálását szolgálják. Ettől eltérő esetben megnevezésükkel utalunk az adott próféták munkásságára.

Fentebb már említettük a diakrón és a szinkrón kutatási módszerek egymást kiegészítő szemléletének releváns voltát. Egy ilyen megközelítésnek valóban megvan a maga dinamizmusa, mely a munkafolyamathoz is megtermékenyítően járulhat hozzá. Vizsgálódásunk során mi sem szeretnénk ettől eltekinteni. Így az anyag kifejtése során mindkét metódus része munkamódszerünknek. A dolgozat témájából adódóan azonban a végső következtetések megvonása során e szempontrendszerek súlypontja eltolódik a szinkrón analízis és a holisztikus szemlélet felé.

A szentírási könyvekből vett idézetek alapvetően a RÚF (2014) fordítás anyagát követik. A dolgozatba való beemelésük legfőbb oka ugyanis leginkább a gördülékenyebb olvasási folyamat

[9] A „Sitz in der Literatur" Uwe Becker szóhasználatának kölcsönvétele, aki a „Sitz im Leben" bizonytalansági tényezői mellett adott esetben az irodalmi kapcsolatok és összefüggések vizsgálatát tekinti termékenyebbnek. BECKER: Sozialkritik (2020), 47. Az egykori prófétai ige és az azt hagyományozó prófétai irat kapcsolatáról, valamint az így formálódó irodalmi összefüggéseiről nagyon hasonló véleményt fogalmaz meg Karasszon István is. KARASSZON: A Kisprófféták könyveinek szerkesztése (2015), 13–15.

[10] RÓZSA: Bevezetés (2016), 516.

és az összefüggések áttekinthetőbb értelmezési lehetőségének elősegítése volt. Amennyiben azonban arra a magyarázat szempontjából feltétlen szükség volt, saját, illetve egyéb fordítások adta lehetőségeket is igénybe vettem.

A szövegmagyarázatok alapjául döntően a BHS szövegkiadását használtam, ám ebben az esetben is igaz, hogy az attól való eltérést külön is kiemeltem.

A héber szavak előfordulási helyeinek beazonosítására, statisztikai szempontok, vagy akár tendenciák vizsgálatára a Lisowsky-féle konkordancia adatait vettem figyelembe.

Az egyes témák kibontása során az érintett szakaszok exegetikai szempontjai elengedhetetlen részét képezték az adott témakör szerepét és jelentőségét kutató vizsgálatnak. Ezzel együtt természetesen megkerülhetetlen volt a kortörténeti ismeretek, bevezetéstani kérdések s irodalomkritikai szempontok figyelembevétele is az egyes témák tárgyalása során. A dolgozat felépítésében ugyanakkor ezen kutatási területek eredményei kapcsán némi kettősség, olykor párhuzamosság is megfigyelhető. Alapvetésünk volt ugyanis, hogy a különböző témák kifejtésének be- és felvezetéseként egy olyan képet nyújtsunk, amely a tárgyalt anyag hátttereként hozzájárul annak pozicionálásához s megértéséhez. Ez azonban számos esetben nehezen eldönthető kérdéseket is magával hozott. Nyilvánvalóvá vált ugyanis, hogy az összefoglaló szemlélet mellett sokszor a részletekre figyelő megközelítés sem nélkülözhető. Így történhet meg, hogy egy-egy fontos kérdéskörbe betekintést nyerhetünk a dolgozat bevezetéseként, ugyanakkor ismételten találkozhatunk vele az egyes témák tárgyalása során is, de immár az aktuális szempontokra odafigyelve.

Végezetül, hadd emeljem még ki, hogy az egyes témák magyarázata során törekedtem egyfajta lüktetést vinni a kialakulóban lévő anyagba, melynek nyomán az egymást követő témakörök felépítésének ritmusa alapvetően hasonló formát követ. Minden esetben kapunk egy a témát külön-külön bevezető részt, melyben már előre kimondásra kerülnek olyan dolgok s állítások, amelyek aztán később – a témák tárgyalása során – részletesebb kifejtést, s további kiegészítéseket is nyernek. Vagyis a bevezető szakaszok egyben azt a célt is szolgálják, hogy elkerüljük a két könyv érintett egységeinek gépies és párhuzamos magyarázatát. A közös vagy épp ellentétes pontok lényegét előre megsejtetve az egymás mellett reflektálatlanul futó anyagok képzésének veszélye talán kivédhető. Végül a tárgyalt témák a továbblépés lehetőségét és irányát is előrevetítik a használt logikai rend és gondolati egység íve mentén.

A dolgozat e nagyvonalakban körvonalazott rendjét egy a Malakiás könyvének epilógusa (Mal 3,22–24) mentén formált „széljegyzet” keretezi (III. és VIII. fejezet). Az általa közvetített perspektíva s szempontrendszer nyomán ugyanis a négy témakör révén felsejlő összkép is fontos támpontokat kap. Nemcsak zárásukra tekintettel, hanem nyitányuk tekintetében is. E fejezetek tehát nem a Mal 3,22–24 szimpla magyarázatai szeretnének lenni, hanem a tárgyalt témák súlyának és könyveken belüli jelentőségének előrevetítése (III. fejezet), majd pedig csokorba szedett, összegző szemléletű lekerekítése (VIII. fejezet). Az így formált inklúzió ugyanakkor a dolgozat kohézióját is igyekszik megmutatni.

II. A bevezetéstani, kortörténeti és teológiai háttér rövid ismertetése

II.1. Ámósz könyvének bevezetéstani kérdései

Noha Ámósz könyve a Kisprófétáknak a könyvén belül nem az első helyet foglalja el, mégis valószínű, hogy Ámósz lehetett az első az íróprófétáknak hosszú sorában.[11] Szolgálatát a Kr. e. 8. század közepén, egy új korszak hajnalán végezte. Fellépése után nem sokkal döntő változások mentek végbe a kettészakadt ország életében, mely hosszú időre meghatározta a mindenkori közösség jelenét és jövőjét.

„Ámósz könyve sok szempontból számít az ószövetségi prófécia mérvadó darabjának" – írja Kustár Zoltán, majd hozzáteszi: „Ő volt ugyanis a legkorábbi íróprófétája, aki igehirdetésének témáival, azok nyelvi és költői megfogalmazásával, az átvett vagy megteremtett műfajaival olyan utat jelölt ki, amin az íróprófétáknak sora követte őt."[12]

Mire a könyv ma ismert formáját elnyerte és elfoglalta helyét mind a tizenkét kisprófétának sorában, mind pedig az ószövetségi kánonban, hosszú növekedési és szerkesztői folyamaton ment keresztül. Ennek rekonstruálása során az elmúlt századok és évtizedek kutatómunkája felmutatott néhány általánosan elfogadottnak tekinthető mozzanatot, ugyanakkor megszületett nem kevés ellentmondásos elmélet is.

Az Ámósz könyve iránti jelentős érdeklődést mutatja, hogy viszonylag kis mérete ellenére is az Ószövetség sokat kutatott és gazdagon publikált könyvei közé tartozik.[13]

II.1.1. A próféta személye és kora

Az עָמוֹס név egyetlen másik ószövetségi könyvben sem található meg,[14] bár a prófétai alak tekintetében érdekes párhuzamosságokat mutat az 1Kir 13 története. Jósáfát júdai király uralkodásának idejéből katonai tisztségviselőként találkozhatunk még az עֲמַסְיָה teofór névvel, aki a 2Krón 17,16 tudósítása szerint „*önként állt az Úr szolgálatába*". E hitvalló név jelentése: 'YHWH hordoz'. A próféta neve talán ennek a formának lehet egy rövidült változata. A név viselőjére irányítja ugyanakkor a figyelmet, ha azt passzív formaként értelmezzük, 'a hordozott' jelentéssel.[15]

Ámósz személyének történetiségét nemigen szokták megkérdőjelezni. Nem ilyen egységes ugyanakkor a kép a prófétáról rendelkezésünkre álló információk értékelésében. Amit Ámószról tudhatunk, mind a könyv belső, közvetlen, vagy közvetett bizonyságtételén alapszik. A próféta életére való direkt utalások, melyek a legfőbb kapaszkodókat jelenthetnék, egyike sem közvetlenül a prófétától származik. Ez persze önmagában még nem jelenti azt, hogy hiteltelennek kellene tartanunk azokat. Mivel azonban az ámószi anyag továbbhagyományozóit nyilvánvalóan nem a történeti Ámósz-kép, hanem inkább az üzenet átadása motiválta, feltételezhető, hogy a töredékes életrajzi adatok is e teológiai nézőpont kapcsán kerültek megőrzésre. James L. Mays szerint már a könyv első szavai (דִּבְרֵי עָמוֹס; „*Ámósz beszédei*") mutatják, hogy itt az üzenet a fontos, és nem az üzenetet közvetítő követ. Vagyis mindaz, amit Ámószról a címfeliratban, vagy a látomások és az

[11] ZENGER: Das Zwölfprophetenbuch (⁹2016), 657; RÓZSA: Bevezetés (2016), 561; KUSTÁR: Bevezetés (2025), 526.
[12] KUSTÁR: Próféták, költők, redaktorok (2003), 63.
[13] HASEL: Understanding the Book of Amos (1991), 26.
[14] Nem tévesztendő össze Ámóccal, Ézsaiás apjával (Ézs 1,1).
[15] CZANIK: Ámósz és Abdiás könyvének magyarázata (1999), 21.

Amacjával való összeütközése nyomán megtudhatunk, inkább szolgálnak a próféta szavainak támogatására, mint a próféta bemutatására.[16]

A címfelirat tanúsága szerint Ámósz a júdai Tekóából származott. Szolgálatát azonban Izráelben, az északi országrészben végezte. Prófétai fellépése Uzzijjá júdai és II. Jeroboám izráeli királyok idejére esik.[17]

A Jeruzsálemtől délre elterülő hegyvidéken található júdeai Tekóa a Holt-tenger mentén elterülő puszta fölé magasodott. A település jelentős voltát számos ószövetségi előfordulási helye is bizonyítja. A 2Krón 11,6 szerint Roboám több más településsel együtt Jeruzsálem védelme érdekében megerősítette. A Jordán völgye és a Holt-tenger nyugati partja mentén futó országút közelsége ugyancsak erősítette jelentőségét. Ennek mentén vonult fel Móáb és Ammón, délről indítva támadást Jeruzsálem ellen. Ezt megelőzendő Jósáfát júdai király „Tekóa pusztájában" állt hadrendbe ellenük csapataival (2Kir 20,20). Jeremiás pedig az észak felől rájuk törő veszedelmet adja tovább a következőképp: „*Benjámin fiai, meneküljetek Jeruzsálemből! Fújjátok meg a kürtöt Tekóában, adjatok vészjelet Bét-Hakkeremben! Mert veszedelem fenyeget észak felől, és nagy romlás. Elpusztítom Sion leányát, a szépet és gyönyörűségest*" (Jer 6,1). Katonai jelentősége mellett a viszonylag magas évi átlag csapadékmennyiségnek köszönhetően mezőgazdaságilag is fontos terület volt. A vidék kiválóan alkalmas volt mind juh és kecske tartásra, mind szőlő és olíva termesztésre. A puszta és a hegyvidék találkozásánál fekvő terület földrajzi elhelyezkedésénél fogva azonban a társadalmi élet számos területének gyűjtőpontja is lehetett. Politikai és gazdasági jelentősége mellett így talán nem meglepő, hogy Jóáb épp Tekóába küldet egy bölcs asszonyért, hogy a Dávid és Absolon közötti nézeteltérést egy Nátán próféta történetére (2Sám 12) emlékeztető csellel elrendezhesse (2Sám 14). Mindebből látszik, hogy Tekóa bizonyosan nem egy világtól távolszakadt, jelentéktelen hegyvidéki település volt, hanem része lehetett egy politikai, vallási és gazdasági értelemben kiemelkedő jelentőségű terület életének, ami Ámósz hangján és karakterén is bizonyosan nyomot hagyott.[18]

A település júdeai beazonosításában jórészt egyetértés figyelhető meg a kutatók között. Ugyanakkor a Kr. u. első századra visszamenő, zsidó hagyományokra támaszkodó, de leginkább a következő századok keresztyénségének közvetítésével ránk maradt *Vitae Prophetarum, Próféták élete* című hagiográfia, vagy életrajzi gyűjtemény Tekoát az izráeli Zebulon vidékére helyezi. Xeravits Géza értelmezése szerint ez megfelel annak a tendenciának, „amely előszeretettel helyez minél több prófétát északi kontextusba".[19] Ugyancsak izráeli városként azonosítja a települést Stanley N. Rosenbaum, aki azonban okfejtését főként az Ám 7,10.12 filológiai és exegetikai

[16] MAYS: Amos (1969), 3.

[17] Edwin R. Thiele szerint II. Jeroboám uralkodása Kr. e. 793/792–754/753-ig tarthatott, kezdetben apja, Jóás melletti társuralkodóként, annak 782/781-es haláláig. Uzzijjá uralkodása Kr. e. 792–740 közé esett, de átfedésben apja Amacjá és fia Jótám uralkodási idejeivel. THIELE: The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings (1994), 116–121. Maxwell Miller és John H. Hayes II. Jeroboám uralkodását Kr. e. 785–745 közé teszi. Ugyanakkor az egymást követő júdai királyok, Amacjá, Uzzijjá és Jótám uralkodási idejének külön-külön meghatározására nem tesznek kísérletet, feltehetően a 2Kir 14–15 kronológiai adatainak ellentmondásossága, valamint a társuralkodói rendszer bizonytalansága miatt. Ezzel együtt Uzzijjá és Jótám együttes idejét nagyjából egybeesőnek gondolják II. Jeroboám uralkodásának idejével. MILLER–HAYES: Az ókori Izrael és Júda története (2003), 281–282, 292–293. Rainer Kessler mindkét király uralkodásának kezdetét Kr. e. 786-ra teszi, ugyanakkor szerinte II. Jeroboám 746-ig, Uzzijá pedig 736-ig uralkodott. KESSLER: Amos (2021), 15. Kustár Zoltán II. Jeroboám uralkodását Kr. e. 787–747, Uzzijjá uralkodását pedig Kr. e. 783–742 közé helyezi. KUSTÁR: Bevezetés (2025), 527.

[18] WOLFF: Amos' geistige Heimat (1964), 53–54; STRIJDOM: What Tekoa Did to Amos (1996), 273–293.

[19] XERAVITS: A próféták élete (2010), 39, 82.

elemzésére alapozza. Nézete szerint a קָשַׁר 'összeesküdni valaki ellen' és a בָּרַח 'elmenekülni' igék értelmezése, vagyis a szakasz szóhasználata előfeltételezi Ámósz izráeli származását.[20]

Az Ám 1,1 és az Ám 7,14 tanúsága szerint Ámósz foglalkozását tekintve pásztor volt és fügetermesztő (RÚF 2014). Ezt a magyarázók sokáig a próféta egyszerű, szegényes életlehetőségeinek jeleként értelmezték,[21] melyhez képest különösen beszédes kontraszt isteni küldetése. Wilhelm Rudolph nézete szerint azonban Ámósz nem egy szegény pásztor volt, aki a vidékhez ragaszkodva nem látott túl annak határain, hanem miközben foglalkozása tisztes megélhetést és függetlenséget biztosított számára, egyúttal életre szóló benyomásokat is kapott általa. Ámósz ugyanakkor nem csak szűkebb környezetét ismerte, hanem többek közt járatos volt társadalmi, történelmi, vallási és politikai kérdésekben is.[22]

A prosperitás és ezzel együtt sokszor a rátermettség megítélése leginkább a már említett két igehely szóhasználatának az értelmezésén múlik. Az egyik ilyen kifejezés az Ám 1,1-ben található נֹקֵד. Jelentése 'juhpásztor', 'juhtenyésztő' és 'kereskedő'.[23] A 2Kir 3,4 azonban talán többre utal puszta foglalkozásnál, amikor Mésa móábi királynak is ezt a „címet" tulajdonítja. Nem mellékes körülmény ugyanakkor, hogy „*Izráel királyának százezer hízott bárányt meg százezer kost kellett szállítania gyapjastul*". Mindenesetre a gyök Ugaritban – tehát időben és térben viszonylag távol Ámósz korától – magasrangú hivatalnokot jelölt, mint a templomi birtok nyájainak felügyelőjét.[24]

Plusz információkat kapunk Ámósz foglalkozásáról Amacjával való vitája közepette tett önvallomásából, az Ám 7,14–15-ben. Az itt olvasható kifejezések ugyan hasonló irányba mutatnak a címfelirat állításával, de eltérő a szóhasználatuk. A בּוֹקֵר jelentése 'marhapásztor'.[25] Ez esetben tehát nagyobb lábasjószágra utal a szöveg, míg a נֹקֵד inkább a kisebb lábasjószágokra, kecskére és bárányra vonatkozott.[26] Ugyanakkor az Ám 7,15-ben Ámósz szavai szerint YHWH a nyáj, vagyis a צֹאן mellől hívta el, ami, miközben egyaránt vonatkozhat juhra, kecskére és kollektív értelemben a nyáj egészére, sokszor a gazdagságot és a gazdagon megáldott életet mutatja, s mint ilyen, az áldozatok bemutatásában együtt szerepel a szarvasmarhák (בָּקָר) említésével (pl. 1Móz 12,16; 30,43; 4Móz 22,40).[27]

Az Ám 7,14 másik mezőgazdasági jellegű meghatározása a בּוֹלֵס שִׁקְמִים. A שִׁקְמָה jelentése 'szikomorfa', 'vadfüge'. A leginkább az afrikai kontinensen elterjedt fa Izráelben is őshonos. Bár a Tekóa környéki magasságban már nem maradt meg, de a nem túl távoli Jordán völgyében már igen. Az 1Krón 27,28 szerint Dávid a Sefélá-alföld olajfa- és fügefakertjei fölé is külön felügyelőt rendelt. Az 1Kir 10,27 párhuzama szerint pedig jelenléte egészen általánosnak mondható volt. A fügefa szinte egész évben folyamatosan termett, gyümölcsének fogyasztása a mindennapi élet része volt. Mindez azonban folyamatos munkát igényelt. A még éretlen gyümölcsön, hogy fogyasztható legyen, egy sebet, vágást kellett ejteni, aminek hatására intenzív növekedésbe kezdett

[20] ROSENBAUM: Northern Amos Revisited (1977), 132–148.
[21] KÁLVIN: Kálvin János magyarázata Ámósz próféta könyvéhez (2002), 9; KEIL: Minor Prophets, Vol. I, 233; DRIVER: The Books of Joel and Amos (1898), 94.
[22] RUDOLPH: Joel – Amos – Obadja – Jona (1974), 96–97. Hasonlóan CARROLL: The Book of Amos (2020), 35; KUSTÁR: Bevezetés (2025), 529.
[23] BDB, 667.
[24] BIČ: Das Buch Amos (1969), 18–19.
[25] BDB, 133.
[26] Richard C. Steiner szerint ugyanakkor mind a צֹאן, mind pedig a בָּקָר tenyésztőire utalhat, akik amellett, hogy birtokolták az állományt, kereskedtek is velük. STEINER: Stockmen from Tekoa, Sycomores from Sheba (2003), 121–122.
[27] HALOT, 992–993.

és néhány nap alatt gyors érési folyamaton ment át. Ezután vált egyenként válogatva szedhetővé.[28] A בָּלַס ige a bemetszés elvégzésére utal.[29]

Az Ámósz életével kapcsolatban rendelkezésünkre álló szűkös információk miatt aligha rajzolható meg a próféta történelmi alakja, hiszen egy ponton túl az ilyen próbálkozás szükségképpen spekulatív is egyben.[30] Ezt mi sem bizonyítja jobban, minthogy e pár vers alapján a kutatók milyen szerteágazó végeredményre jutottak: az egyszerű népfiától a kultuszi tisztségviselőn[31] át a bölcsességi olvasztótégely reprezentánsáig.[32] Megfontolásra méltó ugyanakkor Göran Eidevall azon meglátása, hogy a prófétáról elnevezett könyvben „Ámósz" – életrajzi adataival együtt is – már mint irodalmi szereplő vizsgálható. Vagyis a hangsúly e tekintetben is a könyv tartalma, valamint irodalmi s teológiai sajátosságaira kell kerüljön.[33]

Összegzésképen annyit talán elmondhatunk, hogy miközben a hagyomány (meg)őrizte Ámósz „foglalkozását", mely egyrészt bizonyos jólétet és függetlenséget adott számára,[34] másrészt visszaköszön a hagyományozott anyag nyelvi és képi világában is, aközben a hagyományozók a prófétát Mózes és Dávid nyomán, akik elhívatásukat – előéletüktől függetlenül – hasonlóan a nyáj mellől kapták, ugyancsak YHWH szövetséges népének elhívott szolgájaként tisztelik és mutatják.[35] Mindez azonban ismételten az üzenet fontosságát erősíti az emberi eszközzel szemben, ahogyan azt a könyv teológiai bevezetőjeként az Ám 1,2 siet is minden olvasónak értésére adni.

A próféta történelmi alakjánál viszont határozottabban körvonalazható az a kor, amikor a rábízott üzenet először megszólalt. Már a címfelirat datálása nagymértékben konkretizálja az időt és a helyet, melynek jórészt a könyv belső bizonyságtétele sem látszik ellene mondani. Noha a könyvben egyetlen konkrétan beazonosítható esemény sem található, mégis nagyfokú egyetértés mutatkozik abban, hogy Uzzijjá júdai és II. Jeroboám izráeli királyok nevesítésével a könyv elé került bevezető a megfelelő korszak felé irányítja az olvasó figyelmét. Így, ha nem is konkrétan, de jó közelítéssel meghatározható a próféta fellépésének ideje. Edwin R. Thiele az Ám 1,1 két királya tényleges uralkodásának közös metszetét valamikor a Kr. e. 767 és 753 közötti évekre helyezi.[36] Összességében a kutatók általában a Kr. e. 760 körüli évekre, vagy a Kr. e. 760–750 közötti évtizedre teszik Ámósz izráeli fellépését.[37]

---

[28] KERESZTY: Szikomorfa (2008), 273–274.

[29] HALOT, 134. Richard C. Steiner ugyanakkor a בָּלַס etimológiai vizsgálata után azt valószínűsíti, hogy az a bevágástól kezdve a betakarítás teljes folyamatára utal. STEINER: Stockmen from Tekoa, Sycomores from Sheba (2003), 120.

[30] EIDEVALL: Amos (2017), 5–7.

[31] BIČ: Das Buch Amos (1969), 19.

[32] WOLFF: Amos' geistige Heimat (1964), 53–54.

[33] EIDEVALL: Amos (2017), 7.

[34] A legelők és a termés téli takarmányozásának lehetősége révén a szikomorfa gyümölcsének termesztése és az állattartás egymást kiegészítő, részben közös tevékenységek is lehettek. STEINER: Stockmen from Tekoa, Sycomores from Sheba (2003), 122.

[35] ZENGER: Das Zwölfprophetenbuch (^{9}2016), 657–658.

[36] THIELE: The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings (1994), 119–120.

[37] Karl Marti 760 utánra, 750 körülre. MARTI: Das Dodekapropheton (1904), 147. Hans Walter Wolff 760-ra. WOLFF: Joel und Amos (1969), 106. Wilhelm Rudolph 760 körülre. RUDOLPH: Joel – Amos – Obadja – Jona (1974), 95. Jörg Jeremias 760 és 750 közé. JEREMIAS: The Book of Amos (1998); 1–2. J. Alberto Soggin szerint „a szerkesztés Ámósz működését Kr. e. 760 körülre teszi". SOGGIN: Bevezetés (1999), 260. Erich Zenger 760 körülre. ZENGER: Das Zwölfprophetenbuch (^{9}2016), 657–658. Rózsa Huba 760 és 750 közé. RÓZSA: Bevezetés (2016), 562. Rainer Kessler 750 előttre. KESSLER: Amos (2021), 41. Kustár Zoltán a Kr. e. 763-as napfogyatkozás után, 760 körülre. KUSTÁR: Bevezetés (2025), 528. Az Andersen–Freedman szerzőpáros az időintervallumot visszafelé kiterjeszti az Ámósz könyve címfeliratában említett királyok teljes uralkodási idejének metszetére, nagyjából a Kr. e. 790–750 közötti évekre. ANDERSEN– FREEDMAN: Amos (1989), 355. Göran Eidevall ugyanakkor a könyv legkorábbi rétegeit is csak

Ugyancsak erre az időre datálta Yigael Yadin a hácóri ásatások során felfedezett komoly földrengés nyomait, aki maga is az Ámósz könyve címfeliratának kontextusába helyezte az adott réteg maradványait. Az erre az időszakra azonosított földrengés pusztításának nyomai azonban nem csak itt, hanem máshol is megfigyelhetőek.[38] S. A. Austin – G. W. Franz – E. G. Frost *Amos's Earthquake* című tanulmányukban hat olyan várost említenek meg, amelyeknek maradványaiban felfedezhetőek egy a Kr. e. 8. század közepi súlyos földrengés nyomai. Véleményük szerint Ámósz korának e nagy földrengése – mint „seismic theophany" – együtt járt az íróprófétáknak robbanásszerű megjelenésével, valamint az Úr napja eszkatologikus gondolatának elterjedésével Izráelben.[39]

A „*két évvel a földrengés előtt*" kitétel szokatlan az alapvetően bevett sémákat követő ámószi címfeliratban. Nyilvánvaló, hogy jelenléte nem tekinthető mellékesnek. Az egykori olvasók és hallgatók számára feltehetően önmagáért beszélő és sokatmondó volt. Olyan eseményre utalt, melynek emlékezete és hatása még századokkal később is megeleveníthető volt. „*Úgy fussatok, ahogyan Uzzijjának, Júda királyának az idejében futottatok a földrengés elől! Mert eljön az Úr, az én Istenem, szentjeivel együtt*" – figyelmeztet a Zak 14,5b.

Először is direkt módon beszél a földrengés felelevenítése a prófétai könyv üzenetéről. Innen nézve senki számára nem lehet kétséges, hogy דִּבְרֵי עָמוֹס egyúttal YHWH szavai is. A korábban elmondottak hitelességének igényét építi, amikor a földrengés okozta pusztítást már a beteljesedés felől értelmezi, hiszen a meghirdetett ítélet részben már utolérte az egykori hallgatókat. Vagyis a földrengés tanulságainak megfontolása nagyban elősegíthette Ámósz korábbi igehirdetésének aktualitását és komolyanvételét, s így magának a könyvnek a létrejöttét is.[40] Úgy tűnik, a téma többször fel-felbukkan Ámósz könyvében (pl. Ám 2,13; 3,13–14; 4,11.13; 6,11–12; 8,8; 9,1.5.9).

Másodszor a földrengés indirekt utalás is arra, hogy Ámósz szolgálata valószínűleg nem tarthatott sokáig. Erre utal egyébként a könyv tartalma is, mely inkább tűnik egy adott állapot pillanatfelvételszerű rögzítésének, mint egymást követő események és élethelyzetek nyomon követésének. Akik Ámósz szolgálatát valóban rövid időre teszik, prófétai kiállásának idejét a húsz perctől az egy napon át az egy évig tartó időkeretbe helyezik.[41] A különbségek egyik oka abból adódik, hogy a próféta csupán Bételben, vagy Samáriában és egyéb izráeli városokban is hallatta-e hangját, valamint, hogy ki, mit és mennyit tart a bibliai könyv anyagából eredeti ámószi próféciának.

II. Jeroboám izráeli uralkodásáról csupán pár mondat található a Királyok könyvében, s így tulajdonképpen az egész Ószövetségben. A Krónikák könyve gyakorlatilag már említést sem tesz róla (1Krón 5,17). Az archeológiai bizonyítékok és a kortörténeti adatok ugyanakkor jóval jelentősebb uralkodónak mutatják. A deuteronomista szemléletű 2Kir 14 arra emlékeztet, hogy „*azt tette, amit rossznak lát az Úr. Nem tért el Jeroboámnak, Nebát fiának a vétkeitől, aki vétekbe vitte Izráelt*" (2Kir 14,24). Miután azonban katonapolitikai sikereit megemlíti, egy külön értelmezési keretet is kapcsol hozzá: „*Mert meglátta az Úr Izráel igen keserves nyomorúságát, hogy végét járja már apraja-nagyja egyaránt, és nincs segítője Izráelnek. Nem mondta azt az Úr, hogy eltörli Izráel nevét az ég alól, ezért megszabadította őket Jeroboám, Jóás fia által*" (2Kir 14,26–27). Vagyis II. Jeroboám ideje a későbbi pusztulás felől visszatekintve az utolsó kegyelmi időszak volt a Királyok könyve szerkesztőinek szemében. Ez azonban nem mond ellent Ámósz

a Kr. e. 730-as és 720-as évekre helyezi, melynek révén Ámószt Hóseás és Ézsaiás próféták kortársaként feltételezi. EIDEVALL: Amos (2017), 18.

[38] DEVER: The Earthquake of ca. 760 BCE (1992), 27*–35*.

[39] AUSTIN– FRANZ– FROST: Amos's Earthquake (2000), 651–677.

[40] RUDOLPH: Joel – Amos – Obadja – Jona (1974), 110–111.

[41] LONGMAN III–DILLARD: An Introduction to the Old Testament (2009), 423.

könyve üzenetének, hiszen a megfelelő helyen és kellő pillanatban kimondott isteni szóként maga is a későbbi beteljesedés felé halad.

„*Ő állította vissza Izráel határát a Hamátba vezető úttól az Arábá-tengerig*" – összegzi hódításainak mértékét a 2Kir 14,25a. Hogy pontosan milyen és mekkora területek kerültek ekkor Izráel ellenőrzése vagy befolyása alá, nem tudjuk, de Izráel és Júda együttes területe ekkorra feltételezhetően összevethetővé vált a korábban Dávid és Salamon által uralt területekkel. A megelőző generációk alatt állandósult, sokszor területvesztő szír és arám háborúk a tárgyalt korszakra Izráel javára dőltek el. Fontos világpolitikai tényező, hogy Asszíria újbóli megerősödése aktívan ekkor még nem érintette Izráelt, s csak a tőle északra fekvő területeket veszélyeztette. Az országon átfutó és a nagy birodalmakat összekötő kereskedelmi utak ellenőrzése ugyancsak jelentős hatalmi s gazdasági siker volt, mely segítette Izráelt egy prosperáló állam időszakos kiépítésében.[42] A két testvérország ez idő tájt békésnek tekinthető együttélése bizonyosan hozzájárult felvirágzásukhoz, noha Maxwell Miller és John H. Hayes feltételezik Júda izráeli függőségét a korszakban (2Kir 14,8–14).[43]

A területi nyereségek mellett archeológiai leletek mutatják a gazdasági élet fellendülését is. Virágzott a kereskedelem, megerősödött az ipar és a mezőgazdaság. Megjelentek az olyan luxuscikkek, mint az elefántcsont díszítés. Az életszínvonal látványos emelkedésében azonban csak a társadalom vezető rétegeinek lehetett része. Velük szemben sokak kerültek egyre kilátástalanabb helyzetbe. A növekvő terhek és társadalmi igazságtalanságok egyaránt a korszak velejárói.[44] „Az egyszerű földműves réteg elszegényedett, s egyre emelkedett azok száma, akik elvesztették tulajdonukat. A gazdasági fellendülés kiáltó szociális és társadalmi feszültségek forrása lett. Olyan társadalmi helyzet alakult ki, amely ellentétbe került Izrael közösségén belül a JHWH-hit által parancsolt kölcsönös kötelezettségekkel."[45]

E nagyléptékű társadalmi változások közepette rövid időn belül négy próféta is színre lép.[46] Északon nem sokkal Ámósz után Hóseás, délen pedig Ézsaiás és Mikeás. A megfigyelhető különbözőségek ellenére közös működésükben, hogy „Isten kijelentését az új helyzetre alkalmazzák".[47]

II.1.2. A könyv struktúrája szinkrón és diakrón szempontok alapján

A könyv főbb részeinek meghatározása nem tűnik különösebben bonyolultnak vagy összetettnek, hiszen épp a tartalmi választóvonalakhoz igazodik, ugyanakkor a tartalmi „egyszerűség" strukturális összetettséggel párosul.

A könyv anyaga három jól elkülöníthető részre tagolódik, melyek külön-külön is egy-egy gyűjteménynek tűnnek:

A címfelirat és teológiai bevezető (Ám 1,1; 1,2).

---

[42] KUSTÁR: Bevezetés (2025), 528.

[43] MILLER–HAYES: Az ókori Izrael és Júda története (2003), 292–295.

[44] CARROLL: The Book of Amos (2020), 15–18. Jutta Krispenz kiemeli, hogy Hóseás, Ámósz és Mikeás könyvei milyen sok várost említenek. Úgy látja, hogy a Kr. e. 8. századi próféták meglehetősen bizalmatlanok voltak a városi életformával kapcsolatban, mivel társadalmi torzulásokat okoztak. KRISPENZ: Umbauter Raum und sozialer Raum (2012), 57–58, 67.

[45] RÓZSA: Bevezetés (2016), 560.

[46] Devadasan Nithya Premnath a Kr. e. 8. századi Izráel és Júda legnagyobb sajátosságának a példátlan gazdasági növekedést és politikai stabilitást, valamint az azzal párhuzamosan megjelenő prófétai ítélethirdetés intenzitását tartja. PREMNATH: Amos and Hosea (2012), 126.

[47] CZANIK: Ámósz és Abdiás könyvének magyarázata (1999), 17.

I. A népek elleni próféciák (Ám 1,3–2,16).
II. Az Izráel elleni próféciák (Ám 3,1–6,14).
III. A látomások (Ám 7,1–9,6).

Az üdvösség ígérete (Ám 9,7–15).

E tartalmi felosztás meghatározónak és kiindulási alapnak tekinthető a kutatói munkákban. Ettől részben eltér Erich Zenger, aki a könyv záró szakaszát, vagyis az Ám 9,7–15 üdvígéreteit is külön résznek tekintve egy négyes felosztást közöl.[48] Ezt a megoldást követi Rózsa Huba is *Bevezetés az Ószövetség könyveibe* című művében.[49]

Természetesen e tartalmi jellegű felosztás magába olvaszt olyan szakaszokat is, amelyek a növekedési és szerkesztői folyamat során kerültek be valamelyik gyűjteménybe, vagy lettek a könyv későbbi részei. Ez az a pont, ahonnan a jórészt egyetértő vélemények a könyv struktúrájának meghatározása során szerteágaznak, egymástól kisebb vagy akár nagyobb mértékben eltérnek, s olykor egymással ellentétbe is kerülnek.

A témában ugyanakkor meghatározó alapmunkának számít Hans Walter Wolff 1969-ben megjelent Ámósz kommentárja, mely a későbbi kutatók számára is alapot, vagy igazodási pontot jelentett. Bár feltételezése szerint a különböző egységek írott formában való rögzítése már a próféta élete során megkezdődhetett, a könyv jelenlegi alakját a fogság utáni időszakban nyerte el. Wolff három irodalmi réteget tételez a Kr. e. 8. századra, melyek mindegyike Ámószra, vagy közvetlen kortársaira és tanítványaira vezethető vissza. Önálló nyelvezetük és eltérő szándékaik alapján elkülönít még ugyancsak három, általa újraértelmezéseknek tekintett réteget, melyek eredete immár a következő századokra tehető.[50]

Részben tehát Hans Walter Wolff munkájára alapozva, többé-kevésbé általánosan elfogadottnak tekinthető néhány olyan redakciótörténeti megállapítás, ami egyébként a már fentebb vázolt tartalmi beosztással is jól egybevethető. Ilyen például a könyv magját alkotó Ám 3–6* beszédgyűjteménye, valamint a keretet képező, népek elleni beszédek (Ám 1–2*; Tírusz, Edóm és Júda nélkül) és a látomások ciklusa (Ám 7–9*) gyűjteményei korai meglétének feltételezése, s direkt, vagy indirekt módon a prófétához való kötése. Későbbi szerkesztői tevékenységet tükröz az, eredetileg feltehetően közös himnuszt alkotó, Ámósz doxológiák szövegen belüli elosztása és rávezető szakaszokkal való beillesztése az Ám 4,13-ban, az 5,8–9-ben valamint a 9,5–6-ban. Ugyancsak közös elemnek tekinthető egy vagy több deuteronomista redakció feltételezése. Ezek leginkább a Tíruszt, Edómot és Júdát érintő szakaszokra, valamint az értelmezést és az érvelést segíteni szándékozó Ám 2,10–12-re, a 3,1b-re és a 3,7-re, az 5,25–26-ra és a 8,11–12-re, valamint a címfelirat historizáló részére vonatkoznak. A könyvet záró üdvígéret szinte egyértelműen a fogság utáni időre tolódik a különböző összegzésekben. Az eddig említettektől nagyobb bizonytalanságot mutat a kutatók körében az Ám 7 Ámószt és Amacját érintő életrajzi beszámolója.[51]

Hans Walter Wolfftól részben eltérő véleményt fogalmazott meg például Ina Willi-Plein, aki két Kr. e. 8. századi gyűjtemény létrejöttét feltételezi még a próféta életében, vagy nem sokkal utána. Az egyik ilyen az Ámósz szavait magába foglaló Ám 1,1–4,12a, a másik pedig a látomásokat és a

[48] ZENGER: Das Zwölfprophetenbuch (^{9}2016), 650–651, 654.
[49] RÓZSA: Bevezetés (2016), 553–555.
[50] WOLFF: Joel und Amos (1969), 109, 129–130.
[51] RÓZSA: Bevezetés (2016), 555–559; KESSLER: Amos (2021), 23–28; KUSTÁR: Bevezetés (2025), 530–531.

bételi esemény beszámolóját tartalmazta. Létrejöttük pedig talán még az északi ország bukása előttre tehető. Ezt követően Júdában, Manassé király uralkodása alatt alakult ki az Ám 5–9 nagyobb egysége, amely a korábbi látomásokat és az Ámósz izráeli kiutasításának történetét magába foglaló anyagot keretezte és átszerkesztette a próféta szavaival. A két különálló gyűjteményt a fogság idején egyesítették, aktualizálva s kiegészítve azt. A fogság kezdetére teszi az Ám 9,11–12-t és annak végére az Ám 9,13–15-öt. Ugyancsak a fogság kezdeti szakaszában látja helyét az Edóm és Júda elleni próféciáknak (Ám 1,11–12; 2,4–5), valamint a 3,7-nek. A fogság utáni időszakban kerültek a végső helyükre a doxológiák (Kr. e. 4. század második fele), s egyes eszkatologikus (Ám 4,7–8) és apokaliptikus jellegű glosszák. Utóbbiakhoz sorolja a Tírusz elleni próféciát (Ám 1,9–10), valamint az Ám 5,9-et és az 5,13-at valamikor a Kr. e. 4. század végén. Ugyancsak a fogságot követő időszakra teszi a könyvön belül elsőként egyenletesen eloszló szerkesztést a נְאֻם־יְהוָה beillesztésével, s ekkori lehet a címfelirat kiegészítése (Ám 1,1b*α*) és az Ám 5,26 is.[52]

Noha e helyt még számos kutató álláspontját megemlíthetnénk, amelyek ilyen-olyan részletekben eltérnek ugyan a Hans Walter Wolff által vázolt alapvetéstől, az azonban már így is érzékelhető, hogy Ámósz könyve általunk ismert alakjának létrejöttében meghatározó szerepet játszott az a hagyományozói és szerkesztői szándék, hogy az egykor élőszóban elmondott prófétai igéket saját koruk élő üzenetévé formálják. Mégpedig olyan művészi tudatossággal kialakított irodalmi anyaggá, amely az olvasót döntő teológiai sarokpontok és összefüggések megértéséhez segíti. Jörg Jeremias véleménye szerint Ámósz könyve többek közt épp ezért is ízig-vérig teológiai könyv, és kevésbé társadalomkritikai értekezés,[53] s a hagyományozás e szándéka iránt a modern értelmezők sem lehetnek közömbösek.[54]

Az eddig elmondottak nyomán érdekes még Jörg Jeremias azon kijelentése, hogy a történeti Ámósz meglátásához a látomásokat kell elolvasni, de Ámósz könyvének megismeréséhez a legjobb az Ám 5,1–17.[55] Ezzel pedig, a könyv struktúráját vizsgálva, egy olyan fontos kérdéshez értünk el, amely alapvető részét képezi a könyv megértésének.

Vagyis az imént említett rész nem csak formailag, de tartalmát tekintve is központi helyet foglal el a könyvön belül. Tulajdonképpen az Ám 1–2-t és a 7–9-et is érintő kompozíció legbelső magja. Tartalmát tekintve sokkal általánosabban és alapvetőbb módon beszél Izráel YHWH-val való kapcsolatáról, mint környezete. A halál és az élet a meghatározó kulcsszavak, az istentisztelet és az igazságosság pedig a meghatározó témák benne. Összességében az Ám 5,1–17 a könyv leginkább megszerkesztett és művészi gonddal megalkotott részének tűnik.[56] Többek közt Jan de Waard tanulmányára építve,[57] Jörg Jeremias a szakasz khiasztikus felépítését mutatja be: A) 5,1–3; B) 5,4–6; C) 5,7; D) 5,8–9; C') 5,10–13; B') 5,14–15; A') 5,16–17.[58]

Kustár Zoltán két tanulmányában is foglalkozik Ámósz könyvének struktúrájával. Az *Ámósz könyvének makro-struktúrája* című anyag bevezetője így hangzik: „Régóta tudott tény, hogy Ámósz próféta könyvének a szerkezete egyedülálló a prófétai iratok között".[59] Nem pusztán

[52] WILLI-PLEIN: Vorformen der Schriftexegese innerhalb des Alten Testaments (1971), 58–69.
[53] JEREMIAS: The Book of Amos (1998), IX.
[54] JEREMIAS: Hosea und Amos (1996), 52.
[55] JEREMIAS: The Book of Amos (1998), IX.
[56] I. m., 83–85.
[57] DE WAARD: The Chiastic Structure of Amos V 1-17 (1977), 170–177.
[58] JEREMIAS: The Book of Amos (1998), 83–85.
[59] KUSTÁR: Próféták, költők, redaktorok (2003), 63–85; KUSTÁR: Ámósz könyvének makro-struktúrája (2005), 175–197.

különös hármas felosztása miatt, hanem a tartalmi üzenetet is figyelembe vevő, s tudatos szerkesztést mutató felépítettsége okán. A könyv makro-struktúrájára vonatkozó megfigyeléseinél tekintettel van a forma- és irodalomkritika eredményeire is, melyben Dirk U. Rottzoll Ámósz könyvéhez írt monográfiáját ajánlja követendő példának.[60] E munkák lényegi eleme, hogy a már Jan de Waard által is bemutatott Ám 5,1–17 központi helyet elfoglaló s khiasztikusan szerkesztett belső magja körül a teljes könyvön végigkövethető egy hasonlóan tudatos megszerkesztettség.

A mag körüli belső héjat az Ám 3,9–4,5 és az Ám 5,21–6,4 adja. Szerkezete a következő:

A) 3,9–11; B) 3,12; C) 3,13–15; D) 4,1–3; E) 4,4–5; EE) 5,21–27*; DD) 6,1–7; CC) 6,8–11; BB) 6,12; AA) 6,13–14. A szerkezet által közrefogott mag üzenete az elkerülhetetlen ítélet. Kustár Zoltán szerint ugyanakkor a struktúra felvázolása fontos tartalmi átrendeződést is jelent. Az addig a szövegen belül „megbúvó" szakaszok e strukturáltság révén külön hangsúlyt kapnak. Nyilván nem véletlen, hogy ebben a szerkezetben az A) – D) határolta elemek vannak az első helyen, hiszen itt a próféta az idegen népeket hívja tanúul Izráel ellen. Ezáltal igazodik ahhoz a gondolathoz, ami az Ám 1–2-ben benne foglaltatik: Izráel még a pogány népeknél is bűnösebb. Dirk U. Rottzoll-lal ellentétben ugyanakkor Kustár Zoltán az Ám 7,10–17-et is egy újabb khiasztikus héj egyik elemének tartja, melynek párja az Ám 3,2.3–8. A két szakasz pedig együtt szolgálja Ámósz legitimációját. E külső héj az Izráel-ellenes próféciákat hangsúlyozó nagyobb magot fogja közre a próféta igehirdetésének summájával és küldetésének legitimálásával.[61] A struktúra külső héját Ámósz könyvének keretfejezetei, az Ám 1,3–2,16*, valamint az Ám 7,1–9,4* ugyancsak összetett egységei jelentik.[62]

II.2. Malakiás könyvének bevezetéstani kérdései

Malakiás könyve – főleg más prófétai könyvekhez képest – meglehetősen egységes képet nyújt hat egymást követő polemikus szakaszával, melyeket a címfelirat (Mal 1,1) és a kétszeres epilógus (Mal 3,22; 3,23–24) fog közre. A keret mellett azonban esetenként a könyv törzsanyaga is a későbbi szerkesztői munka nyomát sejteti.

Mivel a befejezések az egész Kisprófétáék könyvének, vagy azon is túlnyúlóan a teljes prófétai korpusz, s talán még a Tóráig érő nagyobb egység lezárásai is lehetnek,[63] felvetődik a könyv e kisebb-nagyobb egységekhez köthető értelmezésének és előállásának a lehetősége is.

II.2.1. A Malakiás név kérdése

A könyv talán legnagyobb és legrégebbi talánya a névadó próféta nevének és kilétének a kérdése. Nagyban hozzájárul ehhez a címfelirat minimalizmusa. A máshol megtalálható több-kevesebb információ, mint például az uralkodók megnevezése (Hós 1,1; Ám 1,1), a próféta családfájának ismertetése (Zof 1,1), egyes meghatározó külső körülmények bemutatása (Ez 1,1-3; Ám 1,1), konkrét földrajzi terület (Jer 1,1; Ám 1,1; Mik 1,1), vagy időszak rögzítése (Hag 1,1; Zak 1,1) teljesen elmarad. Amiben viszont nem különbözik a legtöbb prófétai könyv címfeliratától, az az, hogy ez sem nevezi Malakiást prófétának. Összességében a Mal 1,1 inkább tűnik teológiai meghatározottságú felütésnek, mint a tájékozódást segítő konkrét háttérinformációnak:

[60] ROTTZOLL: Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuchs (1996), 1996.
[61] KUSTÁR: Ámósz könyvének makro-struktúrája (2005), 177–180.
[62] KUSTÁR: Próféták, költők, redaktorok (2003), 64, 75–81.
[63] ZENGER: Das Zwölfprophetenbuch ([9]2016), 708.

„*Fenyegető jövendölés. Az Úr igéje, amelyet Malakiás által jelentett ki Izráelnek*”. Kérdés, hogy ez a *Malakiás* név esetében is igaz-e?

Maga a név máshol nem található meg az Ószövetségben. Ez önmagában még nem teszi kétségessé sem a forma valóságosságát, sem azt, hogy valóban konkrét személyre vonatkozik. Kérdéseket vetnek fel ugyanakkor e tekintetben az eltérő hagyományok, valamint a modern kutatók munkái nyomán teret nyert különböző nézetek.

Az alapproblémát az okozza, hogy a héber מַלְאָכִי tulajdonképpen a מַלְאָךְ ’követ’, ’angyal’ jelentésű főnév[64] E/1. személyű suffixummal ellátott alakja. A Mal 3,1-ben szó szerint ugyanez a forma található, s egyértelműen a ’követem’, ’angyalom’ jelentéssel. A szónak a Mal 2,7-ben való jelentése felől figyelhető meg a legkevesebb bizonytalanság, mivel a szövegkörnyezet alapján egyértelmű, hogy a pap YHWH-nak nem angyala, hanem követe. A מַלְאָךְ mennyei követre való értelmezése ugyanakkor többször megfigyelhető az ószövetségi iratokban, mint például Zakariás könyvének első hat fejezetében is.

Alapesetben tehát, az értelmezést befolyásoló külső tényezőtől mentesen s pusztán a grammatika szabályait követve, a malakiási címfeliratban a ’követem’, esetleg az ’angyalom’ fordítás kínálkozik a magától értetődőnek.

A LXX a מַלְאָכִי kifejezést egyértelműen nem személynévként kezeli, hiszen fordítása az ἀγγέλου αὐτοῦ, ami azt jelenti, hogy ’az ő követe’, vagy ’az ő angyala’. Ennek oka lehet a masszoréta szöveg kiterjesztő jellegű értelmezése, esetleg eltérő olvasata. Mivel e görög fordítás az E/1. személyű suffixumot E/3. személyre cserélve letisztázza a nyilvánvaló összetartozást és függőséget a κύριος és az ἄγγελος között, ezáltal meg is erősíti a masszoréta változatban is benne rejlő értelmi összefüggést.[65] Ha mindez igaz, akkor ebben az esetben csupán a fordítónak a mondat első feléhez igazodó stilisztikai változtatásáról van szó, s nem szükséges, hogy egy מַלְאָכוֹ formát hozó héber *Vorlage*-t keressünk mögötte.[66] Rainer Kessler szerint ezt az értelmező fordítást a LXX azért is megengedhette magának, mert a címfelirat felett közvetlen, ténylegesen ott állt a könyv címe, melyben már szerepelt a próféta megnevezése.[67] A Rahlfs féle kiadás kritikai apparátusa szerint a Vatikáni, a Sínai és az Alexandriai Kódexek esetében ez egyaránt Μαλαχιας.[68] Pieter A. Verhoef általában véve is a LXX Malakiás fordítása jellegzetességének tartja a nehéz szavak és kifejezések körülírására és értelmezésére való hajlandóságot.[69] Mindez tehát akár már a címfeliratában is tetten érhető, nem is szólva a Hag 2,15.18-at e helyt is idéző intelméről: θέσθε δὴ ἐπὶ τὰς καρδίας ὑμῶν (’helyezzétek szívetekre’, ’gondoljátok meg’).

Az eddig elmondottakkal ellentétben ugyanakkor David L. Petersen fordított logikát követ érvelésében. Szerinte az ἀγγέλου αὐτοῦ fordítással épp a LXX őrizte meg az eredeti héber olvasatot, s a masszoréta szövegváltozat az, ami az értelmezés lehetőségével élve címfeliratát a Mal 3,1-hez igazította.[70] Ez egyben azt is jelenti, hogy az utóbbi esetben a מַלְאָכִי semmiképpen sem személynév a Mal 1,1-ben, míg a LXX utólagos értelmezését feltételezők esetében e lehetőség továbbra is fennáll.

A Biblia Hebraica Quinta (BHQ) kritikai apparátusának összegzése szerint a későbbi görög, szír, latin és arám fordítások szinte kivétel nélkül személynévi vonatkozással kezelik a Mal 1,1-et. A Targum Jonatán viszont, miközben fordításában követi a kifejezés eredeti jelentését, Ezsdrásra

[64] HALOT, 585.
[65] BALDWIN: Haggai, Zechariah, Malachi (1972), 212.
[66] RUDOLPH: Haggai – Sacharja – 1-8 – Sacharja 9-14 – Maleachi (1976), 247.
[67] KESSLER: Maleachi (2011), 95.
[68] *Septuaginta* (1979), 561.
[69] VERHOEF: The Books of Haggai and Malachi (1993), 169–170.
[70] PETERSEN: Zechariah 9–14 and Malachi (1995), 165.

való utalásával nevesíti is a követ kilétét.[71] Logikájában tetten érhető a később is meg-megjelenő gondolat, mely szerint a מַלְאָכִי valójában egy tisztség, vagy cím, esetleg annak alapján rögzült ragadványnév.[72] A későbbi zsidó hagyomány ezirányú változatosságát tükrözi a Babiloni Talmud Megillá 15a szakaszának rabbinikus vitája is, ahol a vitázó felek Mordokajjal, vagy Ezsdrással azonosítják Malakiást, ugyanakkor a Dareios uralkodása alatt prófétálók felsorolása között Haggeussal és Zakariással említik együtt.[73]

Ugyancsak a zsidó hagyományokra támaszkodik a Kr. u. 1. századra visszamenő, de leginkább a következő századok kereszténységének közvetítésével ránk maradt *Vitae Prophetarum, Próféták élete* című hagiográfia, vagy életrajzi gyűjtemény.[74]

Xeravits Géza fordításában a Malakiás életét bemutató, nem túl hosszú szakasz így hangzik: „*1. Ő a hazatérés után született, Szophában, és már igen fiatalon szép életet élt. 2. És miután az egész nép tisztelte őt, mint jámbort és szelídet, elnevezték őt Malakiásnak, ami azt jelenti: »angyal«. Nagyon szép kinézetű volt ugyanis. 3. Mert akármit mondott prófécia által, azon a napon megjelent az Isten angyala, és megismételte – amiképpen az anarchia napjaiban is történt, amint megíratott a Szfarfótím-ban, azaz a Bírák könyvében. 4. És fiatal korában odahelyezték atyái mellé, a saját mezején.*”[75]

Xeravits Géza a részhez fűzött magyarázatában kiemeli, hogy az életrajz nem Malakiás nevével, hanem a rá utaló személyes névmással kezdődik. Ez a 2. versben kibontott névmagyarázattal együtt talán épp azt volt hivatott kifejezni, hogy a próféta valódi, vagy eredeti neve ismeretlen.[76]

A témával foglalkozó legtöbb kutató egyetért abban,[77] hogy nincs filológiai akadálya a מַלְאָכִי névként való kezelésének. E tekintetben meglehetősen jelentősnek mondható az egyetértés, még ha ez nem is egyenesen azt jelenti, hogy e névben a próféta valódi nevét, vagy akár személyét feltételeznék.

Amennyiben a מַלְאָכִי valóban személynév, feltételezhetően a מַלְאַכְיָה teofór név rövidebb változata. Wilhelm Rudolph ennek alátámasztására igyekszik párhuzamokat bemutatni. A legmeggyőzőbb ezek közül az אֲבִי és az אֲבִיָּה, hiszen mindkét esetben ugyanarról a személyről, Ezékiás király anyjáról, Zekarjá lányáról van szó (2Kir 18,2 és 2Krón 29,1). Hasonló analógia fedezhető fel a különböző személyeket fedő אוּרִי és az אוּרִיָּה között (pl. 1Kir 4,19; 2Sám 11,3; Ézs 8,2; Ezsd 8,33). Ugyancsak ugyanarról a személyről van szó még a פַּלְטִי és a פַּלְטִיאֵל esetében (1Sám 25,44 és 2Sám 3,15).[78]

A מַלְאַכְיָה teofór név ugyanakkor szemantikai és filológiai kérdéseket is felvet. A hitvallás szószerinti fordítása mindenesetre furcsán hat: ’YHWH az én követem’, ’YHWH az én angyalom’. Wilhelm Rudolph a kifejezést egy olyan constructusos szerkezetnek tekinti, amelynek a jelentése a ’YHWH követe’, ’YHWH angyala’. Ez esetben tehát a י nem az E/1. személyű suffixumra, hanem birtokviszonyra utalna.[79] E nyomdokon haladva Andrew E. Hill is a szóvégi י archaizáló,

[71] *Biblia Hebraica Quinta* (2010), 146; ZSENGELLÉR: A kánon többszólamúsága (2014), 121.
[72] HILL: Malachi (1998), 17.
[73] WEINREB, (ed.): Talmud (2014), 283; ZSENGELLÉR: A kánon többszólamúsága (2014), 121.
[74] XERAVITS: A próféták élete (2010), 14–18.
[75] I. m., 50.
[76] XERAVITS: A próféták élete (2010), 96.
[77] Andrew E. Hill részletes szerzői listát közöl e tekintetben Wilhelm Rudolph 1976-os, alapműnek tekinthető Malakiás kommentárjától kiindulva. Katalógusa a következő neveket tartalmazza: Rudolph (1976); Kaufmann (1977); Childs (1979); Kaiser (1984); Alden (1985); Glazier-McDonald (1987); Verhoef (1987); Deissler (1988); O’Brien (1990). HILL: Malachi (1998), 17. A névsort kiegészíthetjük még olyan nagyobb lélegzetű munkák szerzőivel, mint Hill (1998); Meinhold (2006); Kessler (2011); Jacobs (2017).
[78] RUDOLPH: Haggai – Sacharja – 1-8 – Sacharja 9-14 – Maleachi (1976), 247.
[79] I. m., 247–248.

constructusos jellegével számol a név rövidebb változatában 'YHWH követére/angyalára' utalva.[80] Arndt Meinhold a מַלְאָכִי név értelmezésében segítségül hívja a Tel Aradnál előkerült és a Kr. e. 7. századra datált edénytöredék megegyező feliratát is, ami éppen töredékes volta miatt nem lehet meghatározó az esetleges hosszabb és eredeti névforma kérdésében, de azt megmutatja, hogy annak ellenére is hívtak egykor valakit így, hogy a név értelmében esetlegesen blaszfémia is felfedezhető ('YHWH az én követem'). Nem ő az első ugyan a sorban,[81] aki a Malakiás név magyarázatában feleleveníti a Zsolt 34,8-at, vagy a 2Móz 23,20–22; 32,34; 33,2 eseményeit, de az osztrakon bizonyossága nyomán leválasztja a kétségesnek ítélt 'YHWH az én követem' értelmet a névről, és megmarad az 'én (védő) angyalom YHWH' hitvalló név mellett.[82] Rainer Kessler, miközben a szóvégi י-ban az istennév rövidítését látja, tulajdonképpen megmarad a név hasonló értelme mellett.[83]

Összességében elmondhatjuk, hogy a מַלְאָכִי inkább tűnik egy olyan „beszélő névnek", melynek kétértelműsége kiváló szerkesztői lehetőséget teremtett, hogy az ismeretlenségbe burkolódzó szerző(k) személyén túl a könyvben fontos funkció felé irányítsa a figyelmet, s teológiailag is kapcsolódási pontot nyisson annak egésze (f)elé. Kiváltó elemei lehettek a könyv megértése szempontjából fontos szakaszok, mint például a Mal 3,1 és a 2,7, valamint az epilógus.[84] Túllépve a könyv határain, egy ilyen beszélő név beszédes lehet a Haggeus és a Zakariás 1–8, de akár YHWH szövetséges népe, Izráel teljessége felé is.[85] Ahogyan Enghy Sándor a LXX fordításával kapcsolatban fogalmaz: „…az üzenet fontosságát hangsúlyozta: nem a próféta neve a lényeges, hanem az, akinek ő a küldötteként szólal meg."[86]

A címfelirat névadásában valószínűleg tetten érhető a gyakorlat, hogy minden prófétai könyv kezdetén ott áll a próféta megnevezése.[87] Miközben tehát a מַלְאָכִי kitétel vonatkozhatott az egymást követő beszédek autoritására, azok egészének címeként is megtalálta a helyét.[88]

II.2.2. A könyv keletkezési kora

A könyv keletkezési korának meghatározásában leginkább a könyv belső bizonyságtételei jelentenek támpontot számunkra. E tekintetben sem vagyunk azonban elhalmozva, semmilyen szándék nem figyelhető meg ugyanis a beszélők korának konkretizálására. Még úgy se, hogy, kilépve saját korának keretrendszeréből, szándékosan Izráel történetének valamely másik korszakába vigyen el bennünket. Közel sem érezhető a korábbi prófétáknak a ma eseményeiben sorsot megfordító, sokszor politikai töltetű, de mindenképpen feszültséggel telt, sürgető felszólalása és váradalma.

Az egymást követő beszédek mintha mind ugyanabban az „időpillanatban" szólalnának meg. Nem áll rendelkezésre olyan narrációs keret, amely akárcsak a legrövidebb időtávolságból is, de mégis visszatekintve adná közre az eseményeket, vagy tárná elénk e beszédeket.

[80] HILL: Malachi (1998), 135–136.
[81] pl. RUDOLPH: Haggai – Sacharja – 1-8 – Sacharja 9-14 – Maleachi (1976), 247.
[82] MEINHOLD: Maleachi (2006), 15–16.
[83] KESSLER: Maleachi (2011), 100–101.
[84] Hasonló véleményt fogalmaz meg Czagány Gábor: „Elképzelhető, hogy Malakiás a 3,1 »követ« szavából származik, azaz a kánon-szerkesztő ahhoz a »személyhez« kötötte a könyvet, amely számára a legfajsúlyosabb teológiai mondanivalót fejtette ki, méghozzá az útkészítést." CZAGÁNY: Malakiás könyvének kor- és hagyománytörténeti értékelése (1) (2004), 202.
[85] MEINHOLD: Maleachi (2006), 16.
[86] ENGHY: A kisprófféták üzenete a Septuaginta nagyítója alatt (2022), 110.
[87] KUSTÁR: Malakiás könyvének előállása és tanítása (2006), 59–61.
[88] SCHART: Malachi (2021), 535.

Következésképpen az esetleges hatások is rejtve maradnak anélkül, hogy az újabb és újabb kimondott szavak bármilyen fejleményt vagy következményt bemutatnának.[89]

A megszólítottak, vagy a vitapartnerek ugyanúgy az általánosítás homályában maradnak, mint az adott helytartó említése, vagy bármely uralkodó igazodási pontként való megidézése. S nemhogy a próféta származásáról nem hallunk semmit, de elhívásáról, vagy neki szóló parancsról sem olvashatunk. A nem túl hosszú könyvben ugyanakkor meglepően sok névvel találkozunk. Ezek azonban az adott korszak beazonosításában azért nem lehetnek a segítségünkre, mert maguk is a távolabbra tekintés okán kerültek oda. Vagyis a Jákób, Ézsau, Lévi, Mózes és Illés nevek használata is a minden tekintetben igen jelentősnek mondható teológiai meghatározottság konkrét jelei lehetnek, de valószínűleg ugyanez mondható el Edóm, Izráel, és a Hóreb, vagy adott pillanatban akár Júda és Jeruzsálem említése esetében is.

A Mal 1,1 szerint a megszólítás Izráelnek szól, azonban minden további érdemi meghatározás, vagy datálás nélkül. Az üzenet értelmezéséhez azonban annak ismerete is szükséges, hogy mely kor Izráelének. Ehhez tehát a könyv belső bizonyságtétele nyomán találhatunk némi támpontot. Az egymást követő beszédek sorából kitűnik, hogy a második templom már minden bizonnyal áll, a politikai hatalmat helytartók gyakorolják (Mal 1,8), s számos olyan vallási és szociális visszásság is megfigyelhető, amelyet Nehémiás és Ezsdrás igyekeztek megoldani. Noha Ezsdrás tevékenységének idejére vonatkozólag vannak bizonytalanságok, mely a pontos meghatározásban is megmutatkozik (Kr. e. 458; 428; 398),[90] egyetértés figyelhető viszont meg a templom elkészültének (Kr. e. 515) és Nehémiás Jeruzsálembe érkezésének (Kr. e. 445) időpontjáról.[91] Témánk szempontjából tehát e meghatározott korszak a kiindulópont,[92] amely tágabb értelemben a Haggeus és Zakariás próféták működését követő időszakot, a második templom és a Perzsa Birodalom korát is jelenti egyben.[93]

Ezsdrás könyvének 3. részében olvashatunk az égőáldozati oltár felállításáról, valamint a templom alapkövének a letételéről. Ez még inkább tekinthető részleges és átmeneti megoldásnak, ám ezzel szemben Malakiás könyve immár a teljesség igényével szolgálatba állt, kiépült templomi rend képét idézi elénk. Többek közt az olyan apró utalások, mint a feltételezhetően a templomhoz köthető ajtó bezárása (Mal 1,10), talán magának az épületnek az említése (Mal 3,1), az Úr asztala és oltára kapcsán a kultuszi rend kialakult visszásságainak emlegetése (Mal 1,7–10) mondatják ezt velünk.[94]

Valóban számos párhuzamosság tapasztalható a Malakiás könyvében számonkért, valamint az Ezsdrás és Nehémiás könyveiben orvosolni kívánt vallási és szociális visszásságok között. Miközben elismerjük, hogy a felvetett problémák többnyire „kortalanok", tegyük hozzá, hogy időnként mégis égetőek.

Az összevethető témák a következők:[95]

- Szociális igazságtalanságok: Mal 3,5 / Neh 5,1–13

[89] E tekintetben ugyanakkor különösen érdekes az utolsó beszédben megjelenő Mal 3,16–18 teológiai perspektívája. CHILDS: Introduction to the Old Testament as Scripture (1979), 496–497.
[90] LONGMAN III–DILLARD: An Introduction to the Old Testament (2009), 206.
[91] JAGERSMA: Izráel története (1991), 157, 160, 162; MILLER–HAYES: Az ókori Izrael és Júda története (2003), 439, 447, 449; LONGMAN III–DILLARD: An Introduction to the Old Testament (2009), 206–207; RÓZSA: Bevezetés (2016), 631.
[92] CHILDS: Introduction to the Old Testament as Scripture (1979), 489; STUART: Malachi (1998), 1295; ZENGER: Das Zwölfprophetenbuch (^{9}2016), 706; JACOBS: The Books of Haggai and Malachi (2017), 132–133.
[93] MEINHOLD: Maleachi (2006), XXII–XXIII; KUSTÁR: Bevezetés (2025), 596–597.
[94] SCHART: Malachi (2021), 542.
[95] Lásd KUSTÁR: Malakiás könyvének előállása és tanítása (2006), 65.

- A papi szolgálat visszásságai: Mal 1,6–2,9 / Neh 13,4–9.15–22.28
- A tized meg nem adása: Mal 3,8–10 / Neh 13,10–14
- Házassági kérdések: Mal 2,11–15 / Neh 13,23–28; Ezsd 9–10

A tágabb összefüggések mentén Malakiás könyve történeti hátterének pontosabb beazonosításában a legbiztosabbnak látszó pont a templom Kr. e. 515-ös befejezése I. Dareios (Kr. e. 522–486) uralkodásának idején.[96] Ettől korábban a könyv sem keletkezhetett. Azonban a Haggeus és Zakariás korához képest a Malakiás könyvében jelentősen megváltozott hangulati összkép azt mondatja, hogy még ezután is valamennyi időnek biztosan el kellett telnie. A *tól-ig* kérdésének megválaszolásában ez utóbbi teremt némi nézetkülönbséget a témával foglalkozó kutatók körében, de még ekkor sem igazán nagy az eltérés a különböző vélemények között. Csupán évtizedekben mérhető. Véleményalkotásukban meghatározó az Ezsdrás működésének idejéről vallott nézetük, valamint Nehémiás munkássága első és második szakaszának az értékelése.

A történeti kontextust már Carl Friedrich Keil 19. században született kommentárjában is a Neh 13,6-ban látta. „*Amikor mindez történt, nem voltam Jeruzsálemben, mert Artahsasztának, Babilónia királyának a harminckettedik évében visszatértem a királyhoz. Bizonyos idő múlva azonban megkértem a királyt, hogy ismét engedjen el engem*” – hangzik Nehémiás tudósítása. Amennyiben Artaxerxés Kr. e. 464-től 424-ig uralkodott, az említett utazás valamikor Kr. e. 433/432 táján lehetett.[97] A Neh 13,7 folytatásának „*Mihelyt megérkeztem Jeruzsálembe, észrevettem, milyen helytelen dolgot tett…*” kezdetű kitétele Carl Friedrich Keil szerint Nehémiás távollétére, vagy közvetlen jeruzsálemi visszatérésének idejére helyezi Malakiás könyvének mondanivalóját. Carl Friedrich Keil érdekesnek tekinthető észrevétele, hogy a világi vezető és a próféta munkáját Ezékiás és Ézsaiás, vagy Jósiás és Jeremiás párhuzamának látja.[98]

Andrew E. Hill a törzsanyag előállásának idejét Kr. e. 485–480 közé teszi, Kustár Zoltán 475–450, Ernst Sellin 470–460, Robert H. Pfeiffer 460, Karl Marti 460–450, Wilhelm Rudolph pedig 450–420 közzé. Pieter A. Verhoef Carl Friedrich Keilhoz nagyon hasonló érvelése nyomán a Kr. e. 433. esztendőt támogatja. Arndt Meinhold és Henning Graf Reventlow, csakúgy mint Brevard S. Childs a bevezetésében, nem megy tovább a Kr. e. 5. század első felére való hivatkozásnál, az Erich Zenger féle bevezetés pedig e tekintetben még óvatosabb, s megmarad az 5. századra való utalásnál.[99]

A perzsa korszak első felére való különböző datálások egyaránt az iméntihez hasonló tartalmi érvekre épülnek. Rainer Kessler ugyanakkor azt az elképzelést, hogy Malakiás könyvének felvetett problémáit Ezsdrás és Nehémiás véglegesen kiküszöbölték, túlzottan naivnak tartja, különösen, hogy a felszínre hozott visszásságok végigkísérték Izráel teljes történelmét. Ezért a tartalmi indoklás helyett a formai megfigyeléseket ítéli elsődlegesnek, s ez alapján alakítja ki álláspontját. Mivel a malakiási iratot (*Maleachi-Schrift*) egységes költői munkának tekinti, keletkezési idejét a perzsa kor második felére, a Kr. e. 4. század első, vagy második harmadára teszi. Véleménye szerint a könyvnek a Pentateukhosszal és a prófétai könyvekkel szoros és számosnak mondható az intertextuális kapcsolata, mely tartalmi síkon is erősíti álláspontját. Mivel

[96] HILL: Malachi (1998), 51.
[97] HILL: Malachi (1998), 51. Maxwell Miller és John H. Hayes ettől kissé eltérve Kr. e. 465–424 közzé teszi Artaxerxés uralkodását. MILLER–HAYES: Az ókori Izrael és Júda története (2003), 431.
[98] KEIL: Minor Prophets, Vol. II, 425–427.
[99] MARTI: Das Dodekapropheton (1904), 458; SELLIN: Das Zwölfprophetenbuch (1930), 578; PFEIFFER: Introduction to the Old Testament (1953), 614; RUDOLPH: Joel – Amos – Obadja – Jona (1974), 249; CHILDS: Introduction to the Old Testament as Scripture (1979), 489; REVENTLOW: Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi (1993), 130; VERHOEF: The Books of Haggai and Malachi (1993), 157–160; HILL: Malachi (1998), 51; MEINHOLD: Maleachi (2006), XXIII; ZENGER: Das Zwölfprophetenbuch (^{9}2016), 706; KUSTÁR: Bevezetés (2025), 601.

feltételezése szerint e művek valamilyen írott formában már Malakiás könyve szerzője számára is ismertek lehettek, vagy rendelkezésére állhattak, e nem mellékes körülmény is inkább a későbbi, mint a korábbi időpontot támogatja. Érvelésében az Ezsd 7 tudósítását, Ezsdrás Jeruzsálembe érkezését és a Tóra megismertetését is a Kr. e. 4. század kezdetére, 398-ra és az azt követő időszakra teszi.[100]

Az ismertetett elképzelések és időpontok természetesen nem esnek egybe Malakiás könyve végső formája létrejöttének körülményeivel, vagy idejével. A könyv kanonikus formájának kialakulása, s egyúttal a Kisprófétáknak könyvébe való betagolódása külön folyamat eredménye. Ezekkel később – Malakiás könyve önálló létének kérdéskörével egyetemben – még külön foglalkozunk (II.3. fejezet).

II.2.3. A könyv műfaja és szerkezete

Malakiás könyve szerkezetének felvázolásában alaptézisnek számít Egon Pfeiffer 1959-es tanulmányában közreadott hatos felosztása, melyben az egymást követő egyes beszédegységeket *Disputationsworte*-nak, vitabeszédeknek nevezte. Terjedelmüket a kérdés-felelet séma alapján igyekezett meghatározni. Szerinte minden egység három fő elemből építkezik: I. az alapállítás, II. a vitapartner kifogásai, III. az alapállítás igazolása, mely a beszédek tulajdonképpeni fő része.[101]

Ezek után tehát Egon Pfeiffer a következő felosztást javasolja:

I. 1,2–5: YHWH szeretete népe iránt, mely Edóm pusztulásában mutatkozik meg.
II. 1,6–2,9: A kultikus életben, például az áldozatok terén elkövetett visszaélések.
III. 2,10–16: Beszéd a házastársi hűség laza felfogásával szemben.
IV. 2,17–3,5: A jámborok zúgolódása YHWH igazságossága ellen. I.
V. 3,6–12: A templomi javak rendszertelen megfizetése.
VI. 3,13–21: A jámborok zúgolódása YHWH igazságossága ellen. II.
Nála is látható módon e struktúrán kívül áll a Mal 1,1 és a Mal 3,22–24.

Egon Pfeiffer megállapításai valóban kiindulási ponttá lettek a könyvvel behatóbban foglalkozó magyarázók számára. Többen azonban attól ellépve, eltérő megállapításokat is igyekeztek érvényre juttatni, akár a könyvfelosztás, akár azok műfaji meghatározása tekintetében.[102]

Aaron Schart megfogalmazása szerint az Egon Pfeiffer által használt *Disputationswort* célja nem a vita valós lefolyásának rögzítése, vagy a felek szó szerinti idézete, hanem a vitának a próféta szemszögéből való nyomon követése, aki a vita eldőlte után – YHWH igazsága mellett kiállva – idézi vissza a vita közbeni állapotot. A „*Fárasztjátok beszédetekkel az Urat*" (Mal 2,17) megjegyzés arra való utalás is lehet, hogy valójában jóval hosszabb egy-egy vita. Három fő eleme a következő: Első egy tézis, amely YHWH természetére vonatkozó kijelentést tartalmaz, ezt követi az ellenfelek kérdése idézet formájában, végül a próféta cáfolata.[103]

David L. Petersen szerint azonban a Malakiás könyvében található beszédek inkább hasonlítanak a görög *diatribé* műfajára, nem állítva ezzel ugyanakkor, hogy hellenista hatás érvényesülne Malakiás könyvében. A diatribé gyökere az iskolai, pedagógiai diskurzusban

[100] KESSLER: Maleachi (2011), 75–77.
[101] PFEIFFER: Die Disputationsworte (1959), 546–568.
[102] Walter C. Kaiser Egon Pfeiffer hatos felosztásának ismertetése mellett az üzenet átadása szempontjából megfelőbbnek találja a következő ötös felosztást: I. 1,1–5; II. 1,6–14; III. 2,1–16; IV. 2,17–3,12; V. 3,13–24. KAISER: Malachi (1984), 17–18. Pieter A. Verhoef a felosztást hét perikópa mentén határozza meg, szétválasztva az 1,6–14-t és a 2,1–9-et. VERHOEF: The Books of Haggai and Malachi (1993), 162.
[103] SCHART: Maleachi (2020), 17.

gyökerezik. Petersen szerint ez Malakiás könyve szerzőjének társadalmi hátteréről is árulkodhat, hiszen feltételezhető, hogy a könyv diatribé-szerű párbeszédei a perzsa kor júdai iskoláinak tevékenységét tükrözik. Ráadásul segítségükkel megőrizhetőek voltak a léviták tanításai. A műfaj jellegzetessége, hogy bár hasonlít a dialógusra, de csak az egyik fél beszél benne. A másik fél véleményét is a beszélő idézi, vagy jeleníti meg. Gyakori benne a kérdésfeltevés használata a lényeges mondanivaló kiemelésére, valamint rövid, stilizált párbeszédek jellemzik. Hátrébb lépve a hétköznapi viták világától, inkább a didaktikus szándék érvényesült nyelvezetében. Petersen szerint mindez megfigyelhető Malakiás könyvének hatos tagoltságú diskurzusaiban is.[104]

Andrew E. Hill minden szempontból átfogó Malakiás kommentárjában Egon Pfeiffer felosztása mellett a legrégebbi hagyományokra visszatekintő masszoréta beosztásra is ráirányítja a figyelmet,[105] mely jelentősen eltér Egon Pfeiffer modern kori munkájától.

A (פ) nagyobb és a (ס) kisebb egységei a következőképpen tagolják a szöveget:

I. perikópa: 1,1–2,9
- I/a: 1,1–13
- I/b: 1,14–2,9

II. perikópa: 2,10–12

III. perikópa: 2,13–3,21
- III/a: 2,13–16
- III/b: 2,17–3,12
- III/c: 3,13–18
- III/d: 3,19-21

IV. perikópa: 3,22–24

Andrew E. Hill szerint a három nagyobb irodalmi egység egyaránt a szövetség témájának jelentős szerepét hangsúlyozza. E felosztás középpontja a Mal 2,10–12, melynek témája Júdának a YHWH és népe között létrejött egykori szövetsége iránti korábbi hűtlensége. Ezt keretezi a papságnak, majd pedig a népnek ugyancsak a YHWH-val való szövetségen belül értelmezett aktuális magatartása. A Mal 3,22–24 a masszoréta beosztás szerint is határozottan külön egységet képvisel. Ugyanakkor e felosztást valószínűleg nem irodalmi megfontolások alakították, s a fentebb említett vitabeszédek formáját is jórészt figyelmen kívül hagyja.[106]

Jutta Noetzel *Maleachi, ein Hermeneut* című könyvében Malakiás könyvének műfaji sajátosságát és megértésének kulcsát a Zak 13 fényében találja meg. A Kisprófétáák könyvének rendje Zakariás személyében az utolsó prófétai alakot, míg a Zak 13-mal a prófécia végét jeleníti meg.[107] Zakariás a Zak 1–8-ban a még pozitívan értékelt fogság előtti próféták szolgálatának folytonosságát biztosítja. E prófétaság alaptípusa Ámósz, aki határozottan visszautasítja, hogy eredetileg is נָבִיא lett volna, legitimációja YHWH-tól kapott elhívásában van. Izráel ugyanakkor nem fogadta meg az Ámósz által közvetített figyelmeztetést, elutasította a prófétai szót (Mal 2,12b), ami bukásukhoz vezetett. A YHWH által támasztott igaz prófétát elhallgattatták (5Móz 18,15.18; Mal 2,11), ami a bekövetkező üdvtörténeti jelentőségű események során (Kr. e. 587!) az ámószi prófécia számára ugyan igazolást, Izráel számára azonban romlást jelentett.[108] Ugyanakkor Zakariás szolgálata már a prófétai szó változását jelzi. A Zak 7,2kk szerint Zakariás a papok szerepét betöltve tórát, tanítást

[104] PETERSEN: Zechariah 9–14 and Malachi (1995), 31–32.
[105] HILL: Malachi (1998), 26–27.
[106] Uo.
[107] NOETZEL: Maleachi, ein Hermeneut (2015), 38.
[108] I. m., 31–33.

ad a böjttel kapcsolatos kérdésre (vö. Hag 2,11kk).[109] Jóval jelentősebb változás figyelhető meg viszont a már említett Zak 13 esetében. A negatív megítélés immár a prófétákra és a prófétaságra is vonatkozik.[110] Ezt pedig csak tovább erősíti az Illés és Ámósz próféták örökségére való utalás a szakasz érvelésében (Zak 13,4–5): „*Azon a napon szégyent vallanak a próféták látomásuk miatt, amiről prófétálnak. Nem öltöznek többé állatszőr ruhába, és nem hazudoznak. Azt mondják majd: Nem vagyok én próféta; földműves vagyok, a földből élek ifjúkorom óta!*" Noetzel szerint a Zak 13 nem egyszerűen a prófétai szó végéről, sokkal inkább teológiai legitimációjának végéről szól.[111]

Jutta Noetzel munkatézise szerint a malakiási irat a Kisprófétáknak végén irodalmi átmenetet képez a próféciától az írástudomány (*Schriftgelehrsamkeit*) felé.[112] A fogság utáni időszakban mindez kéz a kézben járt az olyan írott szövegek megnövekedő tekintélyével, mint a Pentateukhosz és a próféták könyvei. A prófétai jelleg nem elveszett, hanem az ihletett, vagy karizmatikus exegézisben maradt fenn. E folyamat érhető tetten a Jósiás alatt megtalált könyvről szóló Királyok és Krónikák könyveinek párhuzamos helyei által adott beszámolójában (2Kir 23,2 / 2Krón 34,30), ahol a korábbi „papok és próféták" kitétel később „papok és léviták"-ra módosult.[113] Ahogyan a formálódó Pentateukhoszban Mózes prófétai hivatala (5Móz 18; 31; 34) a Tóra megírásához kapcsolódik, úgy a fogság utáni templomépítéssel a próféciának is egy új formája jelenik meg, amely a Tórában leírt isteni törvényt aktualizálja és értelmezi a király nélküli kor mindenkori helyzetére[114]. Figyelemre méltó e tekintetben, hogy Malakiás a könyv önvallomása szerint sem נָבִיא. A Zak 13 után a Mal 3,23 a kifejezéshez köthető prófétai alak (אֵלִיָּה הַנָּבִיא, 'Illés a próféta') lehetőségét immár eszkatologikusan hagyja nyitva.[115] Kustár Zoltán szavaival élve, „Malakiás könyvének záradéka szerint a kései fogság utáni korban lezárult az írópróféták kora, és a zsidóság az utolsó időkben visszatérő Illésig már nem számolt újabb próféták színre lépésével (Mal 3,22–24)".[116]

Malakiás könyvében a fogságból való hazatérés templom és közösségépítő eufóriáját a „szent" és „profán" világában is felváltotta a vallási vezetők és laikusok cinizmusa, melynek nyomán ismét aktuális üzenetté lesz számukra YHWH követe által továbbadott szava. Teret és lehetőséget kap az egykor YHWH által Izráel számára adott szövetség és az ahhoz kapcsolódó ígéretek beteljesülésének várása. A sürgető megtérés az egyedüli lehetőség e szövetségi keret világában és a bekövetkező események árnyékában. Ez méltó Izráel hivatásához és kiválasztásához.[117] A figyelem e tekintetben egyedül feléjük fordul, még Jeruzsálem eljövendő dicsőségének, a pogányok csatlakozásának, vagy az idegen hatalmak megsemmisítésének a motívuma is elmarad, mert az eljövendő végidő, ítélet és üdvösség YHWH közösségének az ügye lesz.[118]

---

[109] NOETZEL: Maleachi, ein Hermeneut (2015), 36.
[110] Kustár Zoltán a változás okát abban a bizalmatlanságban látja, amely csupán a történelem szintjén igazolt prófétáknak szavazott bizalmat, s egyúttal az üdvprófétákkal is szembefordult. KUSTÁR: Profétizmus és kultusz a papi hagyományban (2023), 85.
[111] NOETZEL: Maleachi, ein Hermeneut (2015), 39–40.
[112] NOETZEL: Maleachi, ein Hermeneut (2015), 41; Hasonlóan UTZSCHNEIDER: Die Schriftprophetie (1992), 379–380; KUSTÁR: Malakiás könyvének előállása és tanítása (2006), 68–69; KARASSZON: Az Ószövetség teológiai üzenete (2021), 225.
[113] NOETZEL: Maleachi, ein Hermeneut (2015), 41–42.
[114] NOETZEL: Maleachi, ein Hermeneut (2015), 42; KUSTÁR: Profétizmus és kultusz a papi hagyományban (2023), 85, 96.
[115] NOETZEL: Maleachi, ein Hermeneut (2015), 42.
[116] KUSTÁR: Profétizmus és kultusz a papi hagyományban (2023), 85.
[117] MERRILL: Haggai, Zechariah, Malachi (2003), 349.
[118] RÓZSA: Bevezetés (2016), 634.

Az atyai szeretet számon kérő hangján megszólaló figyelmeztetés részben felidézi a korábbi próféták szolgálatának személyükben is érintett konfrontációját, ugyanakkor az üzenet hordozója immár teljes egészében háttérben marad. Fontos jelentősége van viszont a didaktikus anyag megszerkesztettségének. Az így előttünk lévő anyag feltételezhető célja, hogy a pentateukhoszi történetek és törvények aktualizálása révén bemutassa, hogy azok újraértelmezésének is prófétai ereje van. Bizonyosan nem eldönthető, hogy Malakiás könyve és az annak legfőbb alkotórészeit képező beszédegységek tényleges kommunikációs helyzetet rögzítettek-e, vagy pedig eredetileg is írásként születtek és szólaltak meg. A kérdésfelvetések retorikai eszköze egyaránt lehet a hallgatóságát megszólító szónok, és az olvasóját kereső írnok módszere. Vagyis a könyv írott dokumentumként is következetesen ragaszkodik a prófétai beszéd hagyományaihoz, s olyan kompozíciós formákat követ, amelyek szóban is elhangozhattak volna.[119]

Ezen újraértelmezett prófétai szerepet a Második Templom szolgálatában jelentős szerepet kapó léviták, vagy lévita körök többnyire ismeretlenségbe burkolódzó szolgálatához lehet hasonlítani,[120] akik az anonim írás-prófécia eszközéhez nyúlva a korábbi próféták prófétai hagyományait elevenítették meg,[121] s „argumentatív beszédükkel" különösen is a meggyőzésre törekedtek.[122]

II.3. A Kisprófétáknak könyve

A tizenkét kisprófétának könyveinek egy egységként való kezelése nem új gondolat. Eredetileg mind a zsidó, mind a keresztyén hagyomány ezt a logikát követte. A Kr. e. 2. század elejére datált Jézus, Sirák fia könyve már összefoglalólag említi a tizenkét prófétát (JSirák 49,10), s Illés prófétával összefüggésben talán épp Malakiás könyvének zárósorait használja fel: „*Aki beírattál arra, hogy fenyíts a maga idejében, és csillapítsd a haragot, mielőtt kitörne, hogy az apák szívét a fiakhoz térítsd, és helyreállítsd Jákób törzseit.*" (JSirák 48,10).[123] Ennek alapján elmondhatjuk, hogy az érintett könyvek legkésőbb ekkorra – akár egyenként, akár csoportként – már teljes számban „használatra" készen álltak. Azt azonban, hogy ez ekkor még nem feltétlen jelentette minden esetben ugyanazt, mutatják a qumráni 4. barlangban talált leletek. A 4QXII[a] szerint Zakariás záró sorait Malakiás a Mal 2,10-zel kezdődően követi, majd a könyvet záró Mal 3,24-et Jónás könyvének nyitó sorai követik.[124]

A modernkori bibliakutatás ugyanakkor inkább a könyvek különálló vizsgálatát szorgalmazta, és egymástól is elkülönülő vizsgálatának gyakorlatát folytatta. Ez annyiban érthető és megkerülhetetlen, hogy a „gyűjtemény" tizenkét darabja valóban különböző korok és élethelyzetek eltérő kihívásai közepette megszólaló önálló alkotás. Mivel az említett könyvek sosem kaptak közös címet, vagy címfeliratot, hanem a későbbi szerkesztők az egyes könyveket külön-külön jelölték és vezették be, egyértelműnek tűnik, hogy mindvégig szemük előtt lebegett identitásuk megőrzése.

A közös vizsgálatuk igényét ugyan már közös hagyományozásuk gyakorlata is előrevetíthette, de valódi „szükségszerűségét" a könyveken átívelő és azokat egymáshoz rendelő szerkesztői gyakorlat, vagy koncepciók felvetése és feltételezése jelentette. A kutatói szemlélet

[119] FLOYD: Minor Prophets, Part 2 (2000), 574.
[120] REDDITT: The Book of Malaci in Its Social Setting, (1994), 240, 250–255.
[121] ZENGER: Das Zwölfprophetenbuch ([9]2016), 706–707; ZENGER: Eigenart und Bedeutung der Prophetie Israels ([9]2016), 517–518; KUSTÁR: Profétizmus és kultusz a papi hagyományban (2023), 94.
[122] KUSTÁR: Profétizmus és kultusz a papi hagyományban (2023), 95.
[123] *Deuterokanonikus bibliai könyvek* (2023), 140–142.
[124] ZSENGELLÉR: A kánon többszólamúsága (2014), 115, 118.

változását kiválóan tükrözi Rózsa Huba 2016-ban megjelent *Bevezetés az Ószövetség könyveibe* című munkája. A korábban két kötetben három javított kiadást is megélt, először 1986-ban kiadott (2. átdolgozott kiadás: 1996; 3. javított kiadás: 2002) *Az Ószövetség keletkezése* című munkájában még kronológiai besorolás szerint követik egymást a különböző prófétai könyvek, a kisprófétákegységével pedig külön nem is foglalkozik. Meg kell jegyezni azonban, hogy Malakiás könyve ismertetésének apróbetűs szakaszában röviden bemutatja azt a nézetet is, mely szerint Malakiás könyve a tizenkét kisprófétából álló mű záróredakciója.[125] Ugyanakkor az említett 2016-os kiadásban már külön fejezetet szán a *Tizenkétpróféta-könyv* irodalmi egységének.[126] Ezzel párhuzamosan a korábbi kronologikus szemléletű tárgyalásról áttér a kanonikus sorrendhez is jobban igazodó, s az átfogó tematikákat is figyelembe vevő beosztáshoz. Ez nem csak a kisprófétákesetében megfigyelhető, hanem immár Ézsaiás könyve 66 fejezetét is egymás után tárgyalja.[127]

Az új fejezet bevezetőjében a következőképpen foglalja össze a változás okát: „A modern biblikus kutatásban a 90-es évektől fordult figyelem a tizenkét próféta összefüggése, mint redakcionális egész felé, amikor felismerték az egyes könyveket túllépő struktúrákat, valamint címszóláncolatokat és motívumokat. Az egyes könyvek keletkezése és redakciótörténete szintén arra utalt, hogy a könyvek összehangolása már viszonylag korán elkezdődött. Ezen túlmenően felfigyeltek a tizenkét próféta beilleszkedésére a próféta-kánonba és redakciós kapcsolatára Izajás könyvével. Mindent összevéve egyre inkább előtérbe kerül a Tizenkétpróféta-könyv egészként való vizsgálata, valamint az egyes, ún. kisprófétákértelmezése és magyarázata a tizenkét próféta összefüggésére tekintettel."[128]

Az iratokon átívelő, tematikus egységekben gondolkozó szinkrón megközelítés, csakúgy, mint a redakciótörténeti lépéseket feltárni és megérteni igyekvő diakrón rekonstrukció, egyaránt úgy véli, hogy az egykor külön-külön létező könyvek és irategyüttesek egy hosszabb folyamat valamely pontján részei lettek egy-egy nagyobb egységnek, ahol és amikor, tekintettel az éppen létrejött aktuális egységre, különböző szerkesztési és kiegészítési szakaszokon estek át. Vagyis az általunk is ismert tizenkét kisprófétakönyve egy hosszú és bonyolult növekedési szakasz eredményeként állt elő, melynek lezárultával az eredetileg önálló életet élő részek közös mondanivalóval is rendelkező irodalmi egységet alkottak.

Mielőtt azonban e téma kibontásában továbblépnénk, még legalább két fontos tényezőre fel kell hívnunk a figyelmet.

Hangot kell adnunk például a tizenkét könyv egységével szemben megfogalmazott ellenvéleményeknek és az azzal kapcsolatban megfogalmazott diskurzusnak.[129] Jellegzetes példája ennek a James Nogalski és Ehud Ben Zvi között zajlott igen termékenynek tekinthető teológiai vita.[130] Az ütköztetett álláspontok leglényegibb s alapvető kérdése, hogy tekinthető-e a tizenkét kisprófétakülönálló könyveinek összessége egységes könyvnek, s ha igen, vajon milyen mértékben, vagy pedig egyfajta antológiaként kellene s lehet hozzá közelednünk? Lényegében ugyanezt a kérdést fogalmazza meg Thomas Römer is a *Two Sides of a Coin: Juxtaposing Views*

[125] RÓZSA: Az Ószövetség keletkezése (^{3}2002), 294.
[126] RÓZSA: Bevezetés (2016), 516–527.
[127] I. m., 374–449.
[128] I. m., 516.
[129] Ilyen ellenvéleményt tükröz pl. Martin Beck álláspontja, aki inkább kezeli antológiaként a kisprófétákkönyveinek együttesét. BECK: Das Dodekapropheton als Anthologie (2006), 558–581. Ugyancsak kétségeinek ad hangot Hervé Tremblay, mégpedig a szociáletikai kritika alakulásának vizsgálata alapján. TREMBLAY: Vox clamantis in deserto? (2016), 107–133.
[130] NOGALSKI: One Book and Twelve Books (2009) 11–46; BEN ZVI: Is the Twelve Hypothesis Likely from an Ancient Readers' Perspective? (2009), 47–96.

on Interpreting the Book of the Twelve / the Twelve Prophetic Books című kötet bevezetésében, amely egyszerre közli James Nogalski és Ehud Ben Zvi témában kifejtett álláspontját. A két kutató előadását egymás mellett közlő anyag felvezetéseképpen, a véleménykülönbözőségek mellett, Thomas Römer igyekszik a közös nevezőnek tekinthető elemeket is előrebocsátani. Érdekes, hogy miközben Ehud Ben Zvi az értelmezés számára különösen fontos jelzésként értékeli az egyes könyvek egyénileg elkülönülő címeit s elnevezéseit, azt maga is elismeri, hogy legvégül mégiscsak létezik egy Tizenkétpróféta könyv. A lényegi eltérés a könyvek közötti koherencia mértékének értékelése során ütközik ki. Bár Ehud Ben Zvi nem tagadja az egyes könyvek hosszabb szerkesztési és növekedési folyamatát, ugyanakkor szkeptikus annak rekonstruálhatóságával kapcsolatban, hiszen a szerkesztők célja éppen az volt, hogy nyomaikat eltüntetve, a rendelkezésükre álló anyag továbbra is az adott próféta üzeneteként szólaljon meg. Így a különböző könyvek együttes szemléletének lehetőségét csupán a hagyományozási folyamat legvégére feltételezi, szemben azokkal, akik mindezt már a növekedési folyamat megelőző szakaszainak is releváns elemeként értékelik.[131] Beszédes az, ahogyan Ehud Ben Zvi a tizenkét kispróféta könyv egységének lehetséges okát és módját megközelíti: „Ahelyett, hogy egy egységes könyv létezését feltételeznénk, amelyet ekként olvastak és szerkesztettek, talán célszerűbb arra a közös repertoárra összpontosítani, amely egy viszonylag kis társadalmi csoporton belül alakult ki – művelt írók és olvasók körében –, akik számára és akik között a prófétai (és más 'bibliai') könyvek íródtak, legalábbis jelenlegi formájukban. Egy ilyen megközelítés valószínűleg feltárja a (nagyrészt) közös diskurzust, a közös nyelvi örökséget, a feltételezett 'intertextualitást', valamint a közös irodalmi/ideológiai irányzatokat."[132]

Másrészt szükséges megemlítenünk, hogy a Kisprófétáknak könyve összefüggéseit tárgyaló munkák áttekintő bemutatása szinte minden, a témával valamilyen módon foglalkozó anyag immár „kötelezőnek" tekinthető része lett. Ebből adódóan számos összegzés született s elérhető. Ennek okán e helyt arra törekszünk, hogy a saját témánk szempontjai szerint alapvető elemeket hozzuk elő és emeljük ki. Felhívjuk ugyanakkor a figyelmet arra, hogy magyar nyelven a Kisprófétáknak könyve előállását értelmező elméletekről jól áttekinthető és részletes összefoglalót közöl Koncz-Vágási Katalin *Haggeus próféta és Haggeus könyve* című doktori értekezésében, valamint több korábbi tanulmányában is.[133] A Kisprófétáknak könyve egysége kapcsán felvetődő bevezetéstani kérdéseket, az egyes könyvek részletes ismertetését megelőzően szintén, külön egységben tárgyalja Kustár Zoltán *Bevezetés az Ószövetség irodalmába* című, 2025-ben megjelent munkájában.[134] A témát ugyancsak részletesen körüljárja Zsengellér József *A kánon többszólamúsága* című könyvében, de immár Malakiás könyve felől közelítve.[135]

Erich Zenger szerint az elmúlt két évszázad kritikai bibliatudománya nem volt tekintettel arra, hogy a tizenkét kispróféta könyvét mind a zsidó, mind a keresztyén hagyomány közös egységnek tekintette, hanem azokat különálló, önálló könyvekként kezelte. Már hagyományos elrendezésük is feltételezett kronológiai egymásutániságukra épül, mely rendet a címfeliratok meghatározásai és a könyvek egyéb adatai alapján látták igazoltnak. Eszerint Hóseás, Jóel, Ámósz, Abdiás, Jónás és Mikeás a Kr. e. 8. század prófétái, Náhum, Habakuk és Zofóniás a 7. század, Haggeus, Zakariás

[131] RÖMER: Introduction: The Book of the Twelve—Fact and Fiction? (2009), 1–10.
[132] BEN ZVI: Twelve Prophetic Books or „The Twelve" (1996), 155.
[133] KONCZ-VÁGÁSI: Kisprófétáknak (2011), 201–207; KONCZ-VÁGÁSI: A tizenkét kispróféta (2012), 5–17; KONCZ-VÁGÁSI: Haggeus (2021).
[134] KUSTÁR: Bevezetés (2025), 497–508.
[135] ZSENGELLÉR: A kánon többszólamúsága (2014), 127–137.

és Malakiás pedig a 6. század prófétái. Természetesen mai ismereteink alapján egy ilyen idővonal már nem tartható fenn. Ez azonban nem vesz el semmit az egykori egységre törekvő szemlélet lényegéből.[136]

Célját Aaron Schart a következőképpen foglalja össze: „A Tizenkétpróféta-könyve tehát olyan próféták sorát mutatja be, akik értelmezték és értelmezéseikkel kísérték Izráel történelmét. Arra vállalkoztak, hogy megmutassák kortársaiknak Isten tényleges és meghatározó jelenlétét az eseményekben. A prófétai beszédnek e történelmi dimenziója félreérthetetlenül bele van írva a Tizenkétpróféta-könyvének egységébe."[137] Az egymást kísérő szakaszok főbb jellegzetességei Paul R. House értelmezésében a következők: bűn (az első hat könyv), büntetés (a következő három könyv) és helyreállítás (a három utolsó könyv). Ez azonban nem jelenti azt, hogy csak egy motívum, vagy mondanivaló lehetne jelen egy-egy könyvben, sem azt, hogy ne lehetne mindhárom tétel valamilyen módon megtalálható akár egy adott könyvön belül is.[138]

A Kisprófféták könyve kialakulásának egyik szempontja tehát a „végső szöveg" orientált modell, amely a kompozíciós egységet a nagy témák, s visszatérő kulcsszavak mentén igyekszik kimutatni.[139]

A redakciótörténeti modell képviselői, túl a címfelirat vizsgálatán, a könyveken átívelő redakciós rétegek feltárásán és bemutatásán dolgoznak. E diakrón szemlélet szerint az egyes könyvek növekedési modellje sokszor nem választható el a Kisprófféták könyvének növekedési folyamatától. E tekintetben, bár különböző módon, de egyaránt átfogó képet közölnek meghatározónak számító munkáikban James Nogalski, Aaron Schart és Jakob Wörhle.

James Nogalski két, egymáshoz szorosan kapcsolódó munkájában foglalkozik részletesen a Kisprófféták könyvének előállásával. Ezekben egy olyan modell felvázolásával igyekezett a tizenkét kisprófféta könyveinek egységét bemutatni, amely a szerkesztési folyamatok kimutatása mellett arra is választ keresett, hogy mindez milyen hatással volt az egymás mellé sorolt anyagokra. Módszerének egyik jellegzetessége az egymás mellett álló könyvek záró és nyitó szakaszainak vizsgálata. Az érintett fejezetekben olyan kulcsszavakra (*catchwords*) és kifejezésekre irányítja a figyelmet, amelyek az egykori szerkesztők szándékainak megfelelően az egység megteremtését és bizonyos könyvek összekötését szolgálták. Elméletének másik jellegzetessége Jóel könyvének kulcspozícióba emelése, mely a formálódó nagyobb egység redakciós paradigmájává lett (*Joel-related Layer*). Nogalski a Kisprófféták könyve létrejöttének kezdeti szakaszaira tehető gyűjteményeket még csak a széljegyzetek szintjén eszközölt változtatások mentén tartja érintettnek. Ilyen a feltehetően a Kr. e. 6. századi deuteronomista gondolkodás által egybekötött Hóseás, Ámósz, Mikeás és Zofóniás könyvek, valamint a Haggeus és a Zakariás 1–8 korábban egymástól elkülönülő egységei. Jóval érintettebb formációt eredményez ugyanakkor az említett gyűjtemények összefűzése Jóel, Abdiás, Náhum, Habakuk és Malakiás könyveivel, valamikor a Kr. e. 4. század vége felé. Nogalski rendszerében utolsóként csatlakoztak a Kisprófféták könyvéhez a Zakariás 9–14, valamint Jónás könyve a Kr. e. 3. század elején.[140]

A Kisprófféták könyvének egységéről, létrejöttéről és funkciójáról, talán a legtudatosabb és a teljes témát átfogni igyekvő könyvet Aaron Schart írta. Munkájában egyaránt igyekszik feltárni a redakciótörténeti kutatás eredményeit, s megérteni az egyes részek közötti teológiai

[136] ZENGER: Das Zwölfprophetenbuch (^{9}2016), 631–633.
[137] SCHART: Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs (1998), 39.
[138] HOUSE: The Unity of the Twelve (1990), 72.
[139] KONCZ-VÁGÁSI: Kisprófféták (2011), 204.
[140] NOGALSKI: Literary Precursors (1993), 20, 276–282; NOGALSKI: Redactional process (1993), 275–280.

összefüggéseket. A diakrón rekonstrukció és a szinkrón értelmezés egyaránt hasznos eszköz a számára. A Kisprófétáék könyvének hosszú és közel sem egyszerű fejlődéstörténetét Ámósz könyvének vizsgálatán keresztül követi végig, mert úgy véli, hogy ez az a könyv, ami a kezdetektől fogva szinte a legvégéig érintett volt a nagyobb egység növekedési folyamatában is. Ezen felül Ámósz központi jelentőséggel bírt számos későbbi próféta és próféta-újrafogalmazás számára is, amint azt az Ámósz-témák későbbi írásokba való beépítése is bizonyítja.[141]

Aaron Schart a következőképpen fogalmazza meg, hogy redakciótörténeti vizsgálódása során miért a prófétai írások irodalmi és hermeneutikai fejlődésére összpontosít: „A prófétai írásokat végső formájukban nem annyira egy próféta igehirdetésének többé-kevésbé pontos leírásaként, hanem inkább egy évszázadokon átívelő szerkesztési folyamat tükörképeként értelmezzük. A próféta szóbeli igehirdetése csupán egyfajta kezdeti szikra volt. Az egyes szerkesztési folyamatokat ugyanolyan produktív aktusoknak kell tekinteni. A szerkesztésnek mindig két oldala van: A szerkesztők egyrészt a rendelkezésükre álló anyag megértésével foglalkoznak, másrészt pedig azzal, hogy az anyagot a jelen kor új profetikus megtapasztalásaként, a történelmi és isteni megtapasztalásokhoz igazítsák. A szerkesztési folyamatban tehát az adott szöveg befogadása és az új szövegek előállítása összefonódik."[142] Állásfoglalása szerint az egykori szerkesztők, munkájuk nyomán, a kanonizációs folyamat elősegítői és résztvevői is voltak. Érvelésében nagymértékben épít Brevard Childs „kanonikus megközelítésére".[143]

A Kisprófétáék könyve létrejöttének Ámósz könyve növekedési modellje mentén leírt folyamatát a kompromisszumok folyamataként jellemzi. A különböző korok szerkesztői saját történelmi helyzetük, valamint az egyes könyvek szövegeinek egymás között fennálló feszültségét nem feltétlenül kioltani, hanem egymás mellé állítani igyekeztek. Egy-egy szöveg nagymértékben megőrizte saját jellegét, de egyértelmű jelzéseket tettek az irányba, hogy ki is egészítsék egymást, s egymás felől lehessen olvasni őket. Aaron Schart szerint két próféta közötti „feladatmegosztásnak" tulajdonítható, ha feszültség maradt fenn az egyes prófétai írások között.[144]

A Kisprófétáék könyve keletkezési folyamatáról vázolt modellje két fontos aspektus vizsgálati eredményeinek összességén alapszik. Ezek közül az egyik az egyes könyvek címfeliratainak összevetésére és csoportosítására fókuszál, míg a másik Ámósz könyve redakciótörténeti szempontjainak feltárására és szándékainak értelmezésére. Ezek nyomán pedig, ahogyan Ámósz könyvén belül, úgy a Kisprófétáék könyvében is, hat egymást követő fázist különít el a hagyományozásban. Bár az egyes fokozatok értelemszerűen fedésben vannak egymással, a hat-hat szerkesztői réteg mégis eltolva fut egymás mellett. Ezek szerint a folyamat kezdetén az Ám 3–6* beszédgyűjteménye található. Ámósz könyve második, ugyanakkor a Kisprófétáék könyve formálódásának első szakaszát a hagyományozók által kialakított Ám 1–9*, valamint a Hóseás és Ámósz írásaiból létrejött kétpróféta-könyv együttese adja. Ezt a Schart által D-rétegnek nevezett redakció követte Ámósz könyvében, s a deuteronomista gondolatkörhöz közel álló

[141] SCHART: Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs (1998), 21–22, 29–30.
[142] I. m., 23–24.
[143] Brevard S. Childs ellenérzését fejezte ki azzal kapcsolatban, hogy az általa képviselt „kanonikus megközelítést" (canonical approach) új módszertani lépésként (canonical criticism) értelmezzék. Aaron Schart, egyetértve vele, Brevard S. Childs módszerét inkább egy olyan irodalomtörténeti szemléletváltásként értékeli, amely együtt jár a kutatási érdeklődés hangsúlyainak átrendeződésével. Mindez azt jelenti, hogy a redakciótörténeti kutatásoknak sem szabad szem elől téveszteniük, hogy az irodalmi folyamat végén egy végleges szöveg áll, amelyet az ókori olvasók kanonikus szövegként használhattak. A szerkesztők voltak azok, akik a korábbi századok prófétai üzenetét új nemzedékek számára hermeneutikailag hozzáférhetővé tették, és ezzel előmozdították a kanonizáció folyamatát. Vagyis a prófétai könyveket a korábbinál sokkal inkább tudatosan megszerkesztett, átfogó szerkesztői egységként kell felfogni. SCHART: Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs (1998), 22–24. Lásd még CHILDS: Introduction to the Old Testament as Scripture (1979). 82.
[144] SCHART: Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs (1998), 309–310.

szempontok alapján összekapcsolt ún. „D-korpusz” kialakítása a Mikeás és Zofóniás könyvek csatlakozásával. Ámósz könyvének negyedik redakciós rétegét mutatja a könyvet tagoló himnikus szakaszok (Ám 4,13; 5,8; 9,6) beékelése a szövegbe, melynek teofanikus és teremtésteológiai szempontjai immár a Náhum és Habakuk könyvek érkezésével hat részből álló gyűjteménnyé bővült egységben is megjelentek. A fogság utáni időszak sajátosságait tükrözik az Ámósz könyvének végére került üdvígéretek (Ám 9,11.12b.l3aα.l4–15), mely szemlélet megjelent a Haggeus és Zakariás (Zak 1–8 és Zak 9–13) anyagával nyolcra bővült összeállításban is. Végül, Aaron Schart modellje szerint Ámósz könyvének hatodik, egyben utolsó szerkesztői rétege már eszkatologikus megközelítést tükröz (Ám 9,13a.β.b; Ám 9,12a). A Kisprófféták könyvének nagyobb egységében ugyanakkor mindez még csak az ötödik szerkesztői réteget jelenti. Az ekkor már tíz könyvre bővülő egység a Jóel és Abdiás könyvek, valamint a Zak 14 beemelésével együtt ugyancsak eszkatologikus perspektívát kap. Vagyis, ha nem is azzal a súllyal, mint James Nogalski esetében, de Jóel könyvének szemlélete végsősorban Aaron Schart modelljében is jelentős szerepet kap. Noha a Kisprófféták könyve növekedésének hatodik, utolsó fázisát a Jónás és Malakiás könyvek csatlakozása jelenti, Schart meglátása szerint azonban ez már nem járt együtt a korábbi könyvek szerkesztői kiegészítésével, így Ámósz könyve kiegészítésével sem. Összességében ekkorra már inkább feltételezhető a hatásmechanizmus megfordulása, s egyes írások kihatása a legkésőbbi könyvek szempontrendszerének alakulására.[145]

Jakob Wöhrle külön-külön s közös egységként is átfogó redakciótörténeti vizsgálat alá vonta a kisprófféták könyveinek teljes anyagát. Konklúziója leginkább Jóel könyve tekintetében tér el a korábbi eredményektől, noha ebben az esetben is kiemelt fontosságú szereppel bír. Véleménye szerint Jóel integrálódott a legkorábban a fogság körül már létező Hóseás, Ámósz, Mikeás és Zofóniás könyveibe, valamikor a Kr. e. 5. század során. Ezzel együtt azonban Hóseás könyve hosszú időre különvált a formálódó gyűjteménytől, hogy majd csak a folyamat végén kerüljön ismét ma is ismert helyére. Az így létrejött Jóel és Haggeus/Zakariás korpuszt azonban még több redakciós réteg követte, melyek egyik legfontosabb eleme a népek és Izráel helyzetének kérdése. Így a formálódó nagyobb egységet valamikor a Kr. e. 5. és 4. század fordulóján Náhum könyve és Deutero-Zakariás anyagaival egyetemben az általa „Idegennépek-korpusz I”-ként (*Fremdvölker-Korpus I*) meghatározott összeállítássá szervezték át. E redakció szemléletéből adódóan egyúttal a megelőző könyvekbe is a népek világával szembeni ítéletes szakaszok kerültek. Ezt követően, de még a Kr. e. 4. században, Izráel békéjét és a népek közötti helyzetének megváltozását ígérve ún. „Dávid-ígéretek” (*Davidsverheißungen*) kerülnek a már korábban kialakított nagy egység egyes meghatározó pontjaira (Ám 9,11.12b; Mik 4,8; 5,1–3*.4a; Zak 9,9–10). Wöhrle a Kisprófféták növekedési folyamatának újabb állomását immár a hellenista kor kezdetére helyezi, okát pedig a megváltozott viszonyokban és az arra adott reakcióban látja. A Kr. e. 4. és 3. századok fordulóján az „Idegennépek-korpusz I.” népekkel szembeni ítéletes szemlélete az általánostól egyes meghatározott népek direkt ítélete felé fordul. Az addigi és az ekkor csatlakoztatott Abdiás és Malakiás könyvek ilyen tekintetű redakciójával (Jóel 4,4–8.18–21; Ám 1,9–12; 9,12a.13aßb; Zak 9,2–6.8.11–13; 10,6–10.12; 14,4.6–10.11*; Mal 1,1.4–5) létrejött az ún. „Idegennépek-korpusz II.” (*Fremdvölker-Korpus II*). Ezzel egyidőben, de külön elemként kerül a Kisprófféták könyvébe Habakuk könyve is. Az eddig vázolt növekedési folyamat mentén kialakított anyag szemléletében jelentős változásnak tekinthető a Jakob Wöhrle által a Kr. e. 3. század első felére datált ún. „Üdvösség a népeknek-korpusz” (*Heil-für-Völker-Korpus*) által eszközölt pozitív közelítés a népekhez (Jóel 3,1–4; Abd 17a; Mik 4,1–4; 5,6; 7,17aßb; Zof 3,9.10*; Zak 2,15–16; 8,20–23; Zak 14,16–19). Ugyanennek a századnak a második felére teszi a Kisprófféták könyvének

[145] SCHART: Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs (1998), 304–317.

utolsó nagyobb átdolgozását. Jónás könyvének bekerülésével együtt ismét néhány pozitív töltetű kiegészítés kerül anyagba (Jóel 2,12–14; Mik 7,18–20; Náh 1,2b.3a; Mal 1,9a). E szerkesztői réteg alap motívuma a 2Móz 34,6–7 kegyelmi formulája, mely lényegében YHWH megbocsátásának készségére, lehetőségeire és határaira hívja fel a figyelmet. Modelljében Wöhrle az ezen szemlélet által formált és kialakított egységet „Kegyelem-korpusz"-ként (*Gnaden-Korpus*) azonosítja. A Kisprófféták könyve növekedési szakaszainak tizedik fázisát Malakiás könyvének epilógusa jelzi (Mal 3,22 és 3,23–24), immár a Kr. e. 3. század végén. E kiegészítés azonban már túl is mutat a kisprófféták könyveinek anyagán, mert figyelme Illés és Mózes révén kiterjed az ún. Korábbi próféták s a Tóra irányába. A számos redakció végső állomásaként Hóseás könyve ismételten beemelésre került a Kisprófféták könyvébe, mégpedig, Jóel könyvét megelőzve, annak legelejére. Ugyanakkor Deutero-Zakariás anyaga is megtalálta ma ismert helyét, vagyis nem különálló, vagy épp záró egységként, hanem egyesítve a Zakariás könyvvel.[146]

Ámósz és Malakiás könyvei jól láthatóan az ismertetett folyamatok két ellentétes pontján, annak kezdetén és végén találhatóak. Még szembeötlőbb mindez, ha a korpusz születése és zárása kapcsán betöltött szerepüket értékeljük. Aaron Schart a Kisprófféták könyve előállásának történetét egyenesen Ámósz könyve redakciótörténetével összefüggésben követi végig, mert nézete szerint a Kisprófféták könyvének növekedési folyamata szinte a kezdetektől a végéig nyomát hagyta a könyvön. Bár úgy látja, hogy Malakiás csatlakozása a formálódó nagyobb egységhez Ámósz könyvében már nem eredményezett szövegszerű változást, „érkezése" ugyanakkor mégis befolyásolta és újraértelmezte a teljes korpusz olvasatát.[147]

Az Ámósz és Hóseás próféta szavait az északi országrész Kr. e. 722-es pusztulása után összegyűjtő júdai körök – immár a beteljesedés felől kiemelt súlyt és hitelt nyerve, feltehetően egymásra is hatással bírva – alakították és hagyományozták a még csak formálódó iratokat. Az a teológiai akarat azonban, mely a Kr. e. 7. században a két próféta könyveit egymáshoz kapcsolta, egyúttal egy hosszan fejlődő folyamatot is elindított. Ennek a végén – majdnem fél évezreddel később – a Tizenkét próféta könyve áll. Az a tény, hogy a tizenkét próféta egy könyvben van összegyűjtve, és hogy a fejlődés végén bőséges keresztkapcsolat van e könyvek között, Jörg Jeremias szerint világossá teszi, hogy azok, akik a könyveket egy tekercsre írták, nem tizenkét különböző isteni üzenetet akartak egyesíteni, hanem a különböző időpontokban megfogalmazódott egyetlen prófétai üzenetet tizenkét tanú által bemutatni.[148]

A két legkorábbi kisprófféta összekapcsolása tehát új és átfogó hermeneutikai kontextust jelentett, mégpedig a Samária Kr. e. 722-es eleste utáni katasztrófa és annak leküzdése nyomán. Bár Ámósz elhangzott szavaira még nem lehetett hatással Hóseás, Jörg Jeremias egyik legfőbb tézise ugyanakkor, hogy írott változata soha nem is létezett annak hatása nélkül. Mivel Hóseás szolgálata időben közelebb esett az északi országrész bukásához, szavai látványosan hamar beigazolódtak. Nemcsak, hogy korán írásba foglalták, de hamar tekintélyt is szerzett a júdai körökben. Ennek nyomán Ámósz szavainak összegyűjtését és értelmezését már Hóseás anyagának fényében végezték. Hóseás szavai tehát kezdettől fogva befolyásolták Ámósz könyve írott szavainak megfogalmazását, különösen az irodalmilag központi helyeken, azaz a hermeneutikai csomópontokon. Vagyis az írott Hóseás könyve – vagy annak egy része – régebbi, mint Ámósz könyve, bár Ámósz volt a két próféta közül a korábbi. Ugyanakkor Jörg Jeremias arra is rámutat,

[146] WÖHRLE: Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches (2006), 453–456, 459, 461–467; WÖHRLE: Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches (2008), 19, 439–446.
[147] SCHART: Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs (1998), 283, 290–291.
[148] JEREMIAS: Hosea und Amos (1996), 53–54.

hogy a hatás nem volt egyirányú, mert a formálódó Ámósz könyvének anyaga is visszahatott Hóseás írott könyvére.[149] Ez azért is fontos, mert ugyan mindkét próféta az északi országban prófétált, de oly különböző módon, hogy Jörg Jeremias szerint a címfeliratok datálásai nélkül talán fel sem vetődne, hogy közel kortársakként kell rájuk tekintenünk. A kritikával illetett helyzet egyénileg eltérő sajátosságú megközelítését pedig szülőföldjük eltérő voltából eredezteti.[150]

Ha Malakiás könyve felől fordulunk a Kisprófétáék könyvéhez, a kérdést alapos részletességgel körüljáró Zsengellér József összegzése szerint, alapvetően három téma körül forognak a kutatások. *a)* Az egyik ilyen a Hagges, Zakariás, Malakiás könyvek összetartozásának kérdése. A korszak, amelyben megszólalnak, viszonylag közel van egymáshoz, de a szorosabb összetartozást erősíthetik az egyes tartalmi és műfaji jellegzetességeik is, mint pl. a מַשָּׂא és a מַלְאָךְ használata, vagy a kérdésfelvetés technikájának alkalmazása. *b)* A címfelirat és az epilógus nyomán adódik a második megválaszolandó kérdés, vagyis a könyv kisprófféta-korpuszban elfoglalt helyének vizsgálata. *c)* E sorban az utolsó a Mal 3,22–24 záró funkciójának, esetlegesen a tizenkét könyv határain is túlmutató jelentőségének a körüljárása.[151]

Noha ezen szempontok egyaránt erősíthetik azt a felvetést, hogy a könyv a nagyobb egység záró szakaszának szerepét is betölti, a Kisprófétáék könyvén belüli elhelyezkedése ugyanakkor szükségszerűvé is tesz egy ilyen értelmű megközelítést.

A záró pozíció látást és perspektívát formáló jelentőségének megértésére s értelmezésének lehetőségére kiváló példa Aaron Schart megközelítése. Malakiás kommentárjának bevezetésében amellett foglal állást, hogy az olvasónak a könyvet a Kisprófétáék könyvének lezárásaként kell értelmeznie. Noha a könyv nem ezzel a szándékkal született, de a szerkesztők munkája nyomán, akik tudatosan hivatkoztak a kisprófétáék megelőző írásaira, e pozíciót nyerte el. Ugyancsak az egykori szerkesztők szándéka és véleménye felől közelítve fordul a sorban utolsó három kisprófétai könyv és prófétáik felé, akik Haggeus, Zakariás és Malakiás prófétákat egy új korszak képviselőinek tekintették, hiszen Izráel történetének vallásilag és politikailag is új szakaszába lépett.[152] Ez tükröződik vissza pl. a Zak 1,3–6-ból: „*Mondd meg azért népednek: Ezt mondja a Seregek Ura: Térjetek meg hozzám, így szól a Seregek Ura, és én is hozzátok térek! – mondja a Seregek Ura. Ne legyetek olyanok, mint elődeitek, akiknek a régebbi próféták ezt hirdették: »Ezt mondja a Seregek Ura: Térjetek meg gonosz útjaitokról és gonosz tetteitekből!«, de nem hallgattak és nem figyeltek rám – így szól az Úr. Hol vannak elődeitek? És a próféták talán örökké élnek? De az én igéim és rendelkezéseim, amelyeket megparancsoltam szolgáim, a próféták által, utolérték elődeiteket! Azután megtértek, és ezt mondták: Úgy bánt velünk a Seregek Ura, ahogyan útjaink és tetteink miatt jónak látta.*”

Ha viszont valaki Malakiás könyvét a kisprófétai irat lezárásának tekinti, szükséges a Zak 14-gyel való kapcsolatának a tisztázása is – mondja Schart. Szerinte a Mal 1,1 címfelirata összefüggésben áll a Zak 9,1 és a Zak 12,1 feliratával, amit az utóbbi kettő hatására alkottak meg. Aaron Schart szerint a מַשָּׂא tartalmilag[153] is jobban illeszkedik a Zak 9–14-hez, mint a Malakiás könyve alkotta viták (*Disputationsworte*) gyűjteményéhez. Ezzel annak a nézetnek mond ellent, hogy Malakiás könyve eredetileg a Zak 1–8-at követte volna, s a Zak 9–14-et csak később illesztették a két szakasz közé. Véleménye szerint Zakariás könyvének 14. fejezete minden tekintetben megfelel a kisprófétáék gyűjteménye nagyívű lezárásának. Eredetileg ez is lehetett a

[149] JEREMIAS: Hosea und Amos (1996), 41–42, 52–53.
[150] I. m., 37.
[151] ZSENGELLÉR: A kánon többszólamúsága (2014), 130.
[152] SCHART: Maleachi (2020), 22–23.
[153] A מַשָּׂא jelentése ’teher’, ’kijelentés’. BHMSz, 414.

feladata. Az Úr napja összefog minden olyan szálat, amelyet korábban a különböző kisprófétáknak külön-külön tárgyaltak. Ezzel szemben Malakiás könyve későbbi záró helyzetbe illesztésének szerkesztői szándéka alapvetően az lehetett, hogy a Zak 14 eszkatologikus magasságaiból visszavezesse az olvasókat a Tórának az adott kor gyakorlati problémái között való megvalósításához (*Tora-Praxis*). Az utópisztikus kitekintés után Malakiás könyve a sivár valósághoz tér vissza. Az eszkatologikus látásmód nem arra való, hogy elvonja a figyelmet az adott kor vallási, gazdasági és politikai kihívásainak józan szemlélésétől és a megoldáskereséstől. A Zak 14 általános érvényű vízióját a Mal 3,13–21 kiegészíti az egyén felelősségének aspektusával.[154]

E fentebb vázolt összefüggések s ellentétek vizsgálata ugyanakkor a Kisprófétáknak és Malakiás könyve kapcsolatának alapjaihoz is elvezet. Megoszlik ugyanis a kutatók véleménye a tekintetben, hogy Malakiás könyvének volt-e önálló élete, vagy csak a Kisprófétáknak formálódó nagyobb egységének kialakulása és hagyományozása során nyerte el helyét és alakját.

Erich Bosshard és Reinhard G. Kratz három lépésben értelmezi a malakiási anyag helyzetét a nagyobb egységeken belül. A végső réteg (Mal III) zárja nem csupán Malakiás és a Kisprófétáknak könyvét, hanem a Józs 1,2.7-re való utalással – a *Tóra* eszkatologikus párjaként – az egész *Neviim* is végjegyzetet kap. A Mal III anyaga a Mal 1,1; 1,14a; 2,10–12; 3,22–24, mely egyben átstrukturálja a korábbi rétegeket is (Mal I+Mal II) azzal, hogy a népre vonatkoztatja azt, ami korábban csak a papokra vonatkozott. Nézetük szerint a későbbi könyv első rétege (Mal I) a Zak 1–8 közvetlen irodalmi folytatása. A későbbi Malakiás könyve tehát nem hagyatkozik semmilyen szóbeli hagyományra, s önálló könyv sem volt korábban. A szerkesztői folyamat további részeként az időközben a Zak 1–8-hoz kapcsolt Zak 9–14 kiegészítéseként jelenik meg a Mal I-et kibővítő második réteg (Mal II), melynek szemléletében az Ézs 66 hatása figyelhető meg. Ez egyben már a kisprófétáknak korpuszának lezárása is. Az alapréteget alkotja a Mal 1,6–2,9 (a legutolsó réteghez sorolt 1,14a nélkül) és a Mal 3,6–12, kiegészülve a Mal 1,2–5-tel. A második revíziósréteget a Mal 2,17–3,5, valamint a Mal 3,13–21 képezi. A Mal 2,13–16 ugyanakkor, amely az ifjúkorban elvett feleséghez való hűtlenséget kéri számon, kimarad e besorolásból, s megértési nehézségeire hivatkozva végül egyik réteghez sem tudják hozzákapcsolni. Erich Bosshard és Reinhard G. Kratz ismertetett modellje szerint tehát a könyvnek nem volt önálló élete, növekedési folyamata végig a kisebb-nagyobb kisprófétai egységekhez kötött. Önálló könyvvé végül a harmadik réteg címfeliratával lett Malakiás könyve.[155]

Korábban már említésre került, hogy a Kisprófétáknak könyvének kialakulásánál James Nogalski időben nem Malakiást teszi az utolsó helyre. Ez ugyanakkor nála sem mond ellent a könyv kisprófétai korpuszt záró funkciójának. Véleménye szerint a Zakariás 9–14 már egy olyan nagyobb egység részeként került a helyére, ahol a Zakariás 1–8 és a Malakiás már egymást követően létezett. Nogalski meggyőződését erősíti Wilhelm Rudolph azon véleménye, hogy a Zak 9,1 és a Zak 12,1 feliratai hasonlóságuk, de különbözőségeik okán is, a Mal 1,1-gyel vannak összefüggésben, vagyis a malakiási címfelirat volt a korábbi. Ehhez kapcsolódik még az a meggyőződése, hogy a Zak 9–14 jelentősen későbbi Malakiás anyagánál. Szoros kapcsolatot lát ugyanakkor a Zak 8,9–23 és a Mal 1,1–14 között, melyben közös irodalmi egységüket feltételezi. Ennek alátámasztására tizenkét olyan szót és kifejezést ismertet, amelyek a két szakaszban több mint harmincszor fordulnak elő.[156] Hangsúlyos azonban a két szakaszban megfigyelhető ellentét,

[154] SCHART: Maleachi (2020), 23.
[155] BOSSHARD–KRATZ.: Maleachi im Zwölfprophetenbuch (1990), 27–46.
[156] NOGALSKI: Redactional process (1993), 187–189.

a pozitívtól a negatív felé való eltolódás. A felvetett téma hasonló, de az előjel ellentétes. Míg a Zak 8 úgy tűnik, hogy egy olyan kor kultuszi helyzetét tárja elénk, amikor a javak szűkössége mutatkozik meg az áldozati felajánlásokban, de a jövő reményteljesnek látszik, addig a Mal 1 már egy olyan korba nyújt betekintést, ahol a borúlátó beszámoló szerint a *van*-ból is csak a selejteset szánják áldozati célra.[157]

Ha azonban a Zakariás 9–14 későbbi Malakiásnál, vajon miért a Zakariás 1–8 után került beillesztésre és nem a Malakiás után? A választ James Nogalski a Haggeus, Zakariás 1–8, Malakiás egységen túlmutató korpusz rendezőelvében látja. Állítása szerint a malakiási anyag váza a Mal 3,15-tel véget ér, s az azt követő szakaszok már reflexiókat tartalmaznak. Az epilógus szerepét nem csak a Józs 1 tekintetében, hanem a Jóel 3,4 viszonylatában is vizsgálja: „*A nap elsötétül, a hold vérvörössé válik, mielőtt eljön az Úr nagy és félelmetes napja*". A Mal 3,16–18-at pedig annak a Jóel 2,18-nak a fényében értelmezi, ami az ítéletről az ígéretre való átmenetet testesíti meg, s a Mal 3,17-ben talál visszhangra: „*Szánalomra indult országa iránt az Úr, és megkönyörült népén.*" – „*Könyörületes leszek hozzájuk, amilyen könyörületes az ember a fiához, aki tiszteli őt.*" Összevetve ezeket a Mal 3,10–13 és a Jóel 2,23–25 egyaránt sáskajárást megidéző, de Isten helyreállítását ígérő párhuzamával, Nogalski Malakiás könyvének befejezésében egy szerkesztői gondolat érvényesülését látja, ami miközben erősen kötődik a jóeli üzenethez, nem a borús jelen szkepszisében látja Izráel történetének a végét, hanem egy eszkatologikus meghatározottságú, könyörületes jövőben. Malakiás könyvének ez a kisprófétáknak egészére tekintettel lévő zárása a magyarázat tehát, hogy a később érkező Zakariás 9–14 már nem a teljes korpusz végére került.[158]

David L. Petersen ugyancsak egy egységnek tekinti a Zak 9–11-et, a Zak 12–14-et és a Mal 1–3-at. Úgy véli, a Kisprófétáknak a könyvének korábbi szakaszában nem lehetett annak része egy különálló Malakiás könyve. Így a Kisprófétáknak a könyvének utolsó kilenc fejezetét, többek közt a מַשָּׂא felirat alapján, három egymást követő beszédnek (*oracle*) tekinti. Ezek eredetileg nem voltak konkrét prófétákhoz (Zakariás, Malakiás), mi több, még konkrét történeti eseményekhez sem köthetők. Véleménye szerint a három többé-kevésbé hasonló terjedelmű szakasz az Ámósz könyve szerkezetéhez hasonlóan áll össze: népek ellen felszólaló szakasz; Izráellel foglalkozó szakasz; Izráel nevében megszólaló szakasz. A Mal 3,22–24 ugyanakkor már nem része e hármas struktúrának. Funkciója, hogy az utolsó kilenc fejezettel együtt az egész Kisprófétáknak a könyvét is lezárja. Célja, hogy a Kisprófétáknak a könyvét integrálja a kánon többi részébe, a nagyprófétákkal összevethető terjedelemben és mértékben.[159]

Mark Leuchter a Hóseás és Malakiás könyvek keretet adó szerkezetét vizsgálva, arra az összegző megállapításra jut, hogy a Kisprófétáknak a könyvét nem irodalmi egységként, de nem is független könyvek gyűjteményeként lehet értelmezni, hanem azt az írnoki kultúra kontextusában kell újragondolni. Szerkesztője valószínűleg a késő perzsa kor egy lévita csoportja lehetett, akik saját helyzetüket igyekeztek megerősíteni a templomi hierarchián belül. Munkájuk arra szolgált, hogy a meghatározó templomi környezetben a papi írástudók miként értelmezzék és tanítsák a különböző szövegkorpuszokat. Ezek az anyagok, miközben elismerik a papi körök sajátos helyzetét, érzékenységet a léviták felé mutatnak. Állásfoglalásának kulcsa a Mal 3,16–18, azon belül is a סֵפֶר זִכָּרוֹן לְפָנָיו לְיִרְאֵי יְהוָה („*egy könyvbe az Úr előtt emlékezetül azokat, akik őt félik*") értelmezése. Amellett érvel, hogy az idézett szakaszban nem mennyei eseményről, hanem a valódi, kézzelfogható dokumentumok készítéséről van szó. Nem másról, mint a templomi környezetben

[157] NOGALSKI: Redactional process (1993), 197–200.
[158] I. m., 204–210.
[159] PETERSEN: Zechariah 9–14 and Malachi (1995), 1–3.

szolgáló lévita írnokok és írástudók munkáiról. A Malakiás könyvében található erős lévita „jelenlét" mellett Mark Leuchter arra is emlékeztet, hogy ugyanez méltatlanul elfeledett Hóseás könyve esetében, noha az északi országrész egykori lévita közössége ugyancsak jelentős szerepet játszott az akkori körülmények között, mint ahogyan az pl. a Deuteronomium esetében is feltételezhető. A Hóseás/Malakiás keret az ősi- és a végidők együttállását jelenti, s a lévita hagyomány folytonosságát sugallja. Miközben megnyitják és lezárják a prófétai hagyományt, azt üzenik, hogy ahogyan a léviták fenntartották a szövetség feltételeit a korábbi viharos időszakban, ezt most, az ismételten gyülekező felhők idején is készek megtenni.[160]

Jakob Wöhrle Malakiás könyvét úgy látja, mint ami a Kisprófétáék könyvének már szinte teljes egészében kész anyagként lett a része, és saját redakciós rétegei mellett a nagyobb egység szerkesztői beavatkozásai is csak pár verset érintettek. A könyv alaprétegét a Kr. e. 5. századra helyezi, melyet egy kultuszkritikai, valamint egy az „Igaz–bűnös-redakció" (*Fromme-Frevler-Redaktion*) motívumát felvető redakció egészített ki. A kultuszkritikai revízió, feltételezése szerint, nem sokkal az alapréteg létrejötte után következhetett be, s a könyv második, harmadik és negyedik beszédeit érinti. Ellentétben Erich Bosshard és Reinhard G. Kratz nézetével, ellentétes irányúnak tekinti e folyamatot. Az alapréteg és az említett két redakció szinte teljes egészében lefedik Malakiás könyvét. Kivétel ez alól a Mal 1,4–5, mely a Kisprófétáék könyvének „Idegennépek-réteg II." (*Fremdvölkerschicht II*) részét képezi Edóm említésével. E réteg szerkesztői számára már elérhető volt Malakiás könyve, mely immár megkapta címfeliratát. A Mal 1,9a ugyancsak a nagyobb egység keretében került a könyvbe, a „Kegyelem-réteg"-ét (*Gnadenschicht*) megjelenítve. E sorba tartozik még, a Kisprófétáék könyvének kétszeres záró redakciójaként, a Mal 3,22, valamint a Mal 3,23–24.[161]

Rainer Kessler még ezt a néhány verset is górcső alá veszi, és amellett érvel, hogy a Mal 3,23–24 és a Mal 3,22 kivételével a könyv további részeiben, ide értve akár még a Mal 1,1-et is, nem feltétlen kell szerkesztői beavatkozás nyomait keresnünk. A könyv keletkezési idejét, például Jakob Wöhrlevel ellentétben, a késő perzsa korra teszi. Gazdag intertextualitása alapján – mely nem csak a Kisprófétáék könyvére korlátozódik – feltételezi, hogy Malakiás könyve már ismerhette a Tórát és a prófétai korpuszt csaknem végső formájukban. Véleménye szerint Malakiás könyve önálló könyvként került be a Kisprófétáék könyvébe, nem pedig a Haggeus/Zakariás 1–8 folytatásaként íródott, vagy pedig valamilyen szerkesztői munka révén alakították a kisprófétáék sorának végéhez. A könyv befejezése szerinte is nagyobb egységek lezárása is egyben, miközben tartalmukban kiválóan megfelelnek Malakiás könyve zárásának. A záró redakció első lépése a Mal 3,23–24 volt, melyet legvégül a Mal 3,22 követett. Felhívja ugyanakkor a figyelmet arra, hogy egyetlen más könyvhöz sem lehetett volna e szakaszokat konzisztens módon úgy hozzáilleszteni, hogy az adott könyv lezárása mellett a Kisprófétáék könyvének lezárása is lehessen egyben, s kapcsolatot teremtsen a Korábbi prófétáék anyagával és még a Tórával is. Ha voltak is olyan egységek, amelyek Malakiás után kapcsolódtak a Kisprófétáék könyvéhez, azokat többé már nem lehetett a gyűjtemény végére helyezni.[162]

[160] LEUCHTER: Hosea/Malachi Framework (2014), 249–265.
[161] WÖHRLE: Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches (2006), 451–452; WÖHRLE: Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches (2008), 258–261.
[162] KESSLER: The Unity of Malachi (2012), 223–236.

III. A Mal 3,22–24 záró kitételének szerepe és jelentősége

Malakiás könyvének záró sorai (Mal 3,22–24) lényegében mind az azokat magába foglaló könyv, mind pedig a Kisprófféták könyve esetében szinkrón és diakrón végpontokként értelmezhetőek. Átfogó szemléletükkel megidézik az üdvtörténet egy-egy jelentős alakját, melyhez a már jórészt rendelkezésre álló és tekintélyt nyerő írásos anyagokra is támaszkodhattak. Mózes és az általa kapott tanítás (תּוֹרַת מֹשֶׁה) követendő példaként való felmutatása a Mal 3,22 feltehető szándéka szerint már a Pentateukhosz egyes történeteire és útmutatására emlékezteti olvasóit, míg a Mal 3,23–24 Illés prófétai alakjának középpontba állításával az egykori próféták működése és írásai mentén mutatott, már letűnő világ figyelmeztetését adja hallgatóinak.

A teológiailag fontos utalásokat tartalmazó versek értékelése során ugyanakkor mintha háttérbe szorulnának az epilógus záró szavai: פֶּן־אָבוֹא וְהִכֵּיתִי אֶת־הָאָרֶץ חֵרֶם („*...hogy pusztulással ne sújtsam a földet, amikor eljövök*"; Mal 3,24). Az idézett mellékmondat egyfajta összefoglalását adja a prófétai üzenetnek, s e tekintetben illeszkedik a Kisprófféták könyve hosszú növekedési és hagyományozási folyamata során létrejött összképhez. Az eszkatologikusan meghatározott szemlélet a פֶּן 'nehogy'[163] közbeiktatásával egyszerre látja és láttatja az ítélet és az üdv lehetőségét. Döntő jelentőségének megértéséhez elegendőnek tűnik a korábbi bizonyságtételek utalásszerű felidézése is. Ez valószínűleg a mondat minden szavára egyaránt elmondható, gazdag mögöttes tartalmat hozva jelenlegi helyükre.

Mindez azt is jelenti, hogy az ún. kisprófféták könyveinek egy-egy üzenetét, vagy jelentős témáit vizsgálva végül szükségszerűen szembesülnünk kell e Kisprófféták könyve végső tanúságának is tekinthető kitétellel.

Ezzel párhuzamosan pedig, miközben számos, egyenként is jelentőségteljes témát „egybeszerkeszt", úgy válik a nagyobb egység zárókövévé, hogy a választ váró felvetésével egyben már az eljövendő alapját is képezi.

Az olyan, Ámósz és Malakiás könyveinek esetében is releváns témák, mint például a szociáletikai kritika, kultuszkritika, az idegen népek, vagy az Úr napjának kérdése, lényegében egybefutnak a Mal 3,24b eszkatologikus közelítésében.[164] Mielőtt azonban mindezt megpróbálnánk felfejteni, észre kell vegyük a legutoljára felhangzó kifejezés helyzetéből adódó hangsúlyát.

A חֵרֶם jelentése 'esküvel odaszentelt, odaszánt', vagy 'pusztulásra szánt'.[165] Használata ugyanakkor túlmutat a Kisprófféták könyvén is. Anélkül azonban, hogy a gyök részletes tárgyalásába belekezdenénk, itt most hadd emeljük ki az egyéb előfordulási helyeivel együtt hangsúlyos, de most nyilvánvalóan Izráelt kihívás elé állító logikai rendet:[166] Feltételezhető, hogy Izráel végül csak pusztulásában lesz véglegesen (s végzetesen) az Úré?[167]

---

[163] BHMSz, 567.

[164] Hasonlóan SCHWESIG: Die Rolle der Tag-JHWHs-Dichtungen im Dodekapropheton (2006), 275.

[165] BHMSz, 228.

[166] Andrew E. Hill szerint visszaidézi a deuteronomista történetírók által a honfoglalásról közölt képet, mely a teljes katonai pusztítás motívumát ötvözi a szövetségi kapcsolat szakrális vonatkozásaival. HILL: Malachi (1998), 382.

[167] Caryn A. Reeder szerint is a nép e pusztulásra való kijelölése, vagy odaszentelése a Mal 3,23–24 valódi tétje, melynek elhárításában az Illéshez kötött szolgálat eredményessége a döntő tényező. Caryn A. Reeder ennek mércéjét a „család" Istenhez fordulásában határozza meg. Mivel a család képének használata végig megfigyelhető Malakiás könyvében s mögötte rendre feltételezhető Isten és a nép kapcsolata bemutatásának szándéka is, ezért úgy látja, hogy a megmentő helyreállítás munkáját is e metaforikus kereten belül kell értelmezni. REEDER: Malachi 3:24 (2007), 695–704.

A tizenkét kisprófféta könyveiben a חֵרֶם a Mal 3,24b mellett egyedül a Zak 14,11-ben fordul elő, ám a kifejezés, vagy annak tartalma általában véve nem képezi meghatározó részét üzeneteik kifejtésének.[168] Bár az egymás közötti sorrend számos tisztázandó kérdést felvet,[169] egyértelműnek tűnik a történeti könyvek anyagával együtt metaforikusan jól használható kifejezés figyelmet felkeltő, újdonságként ható megjelenése. Ami számunkra fontosabb, hogy mindkét esetben lényegében a korpusz legkésőbbi szakaszaival és egy berekesztő értelmezési keret kibomlásával van dolgunk. Feltételezhetünk valamilyen egymásra való hatást is, de nyilvánvalóan ellentétes előjellel, vagy szándékkal.[170] Míg a חֵרֶם felvetésének tagadása a Jeruzsálemben való lakozás és biztonság kiemelésében játszik jelentős szerepet a Zak 14,11-ben, addig a Mal 3,24b egyértelműen felveti az országot חֵרֶם-ként érő csapás lehetőségét. Az olvasási sorrend szándékát tekintve pedig az egyértelmű לֹא (*nem*) mellett, a döntési helyzet elé állító, még képlékeny פֶּן (*ne*) kitételé a végső szó. E csekélynek tűnő különbségtételben tehát jelentős hangsúlyeltolódás figyelhető meg. Míg az előbbi YHWH azon jövőbeli tettei felé fordítja az olvasó tekintetét, melyekhez képest Izráel szerepe pusztán „mellékes" lehet, addig az utóbbiban, az elmúlt idők, s így a kisprófféták tanúsága okán is, éppen Izráel áll az isteni figyelem középpontjában, s kerül ezáltal főszerepbe YHWH elkövetkezendő tetteit illetően.

Yair Zakovitch a Mal 3,22–24 kanonikus funkcióját hangsúlyozva egyenesen úgy véli, hogy lényegében szükségtelen az adott versek önálló vizsgálata, hiszen azok eleve a gyűjtemény konklúziójaként születtek, és soha sem volt különálló életük.[171] E konklúziót illetően ugyanakkor, bár különböző hangsúlyokkal, de egyszerre több funkciója is megemlítendő. Amellett, hogy kapcsolatot teremt a Tórával (5Móz 4) és keretezi a korai és későbbi próféták könyveit (Józs 1,7–8), össze is köti e két nagy egységet. Miközben azonban konklúzióját adja a teljes prófétai irodalomnak, úgy tűnik, az íróprófféták korának zárását is megmutatja.[172] Zakovitch megfogalmazásában ez egy olyan új korszak kezdete is egyben, amikor Izráel a kinyilatkoztatás világától ellép az Írás világa felé. A profetikus vezetés állandó helyettesítőjeként immár Mózes tórája lesz útmutatójuk. Ezzel a szemléletváltással a prófétai irodalom immár a legnagyobb próféta, Mózes tórájának természetes folytatása.[173]

Ezek mellett fontos számunkra Malakiás könyve epilógusának a Kisprófféták könyvével, valamint saját anyagával való kapcsolata is. Ez a kisprófféták esetében a korpusz anyagán végigvonuló, központi motívumnak tekinthető Úr napja témájának ismételt megjelenésében figyelhető meg. Végül, de nem utolsó sorban, a záró szakasz érvelésében Malakiás könyvének üzenetére és az abban felvetett kérdésekre is épít. A Mal 2,17b-ben felvetett probléma: „*Hol van az igazságos Isten?*", a Mal 2,17–3,5 és a Mal 3,13–21 egységén keresztül „*az Úr nagy és félelmetes napja*" eljövetelében és az azt megelőző, megtérésre hívó Illés szolgálatában (Mal 3,23) nyeri el véglegesnek tekintett nyugvópontját.[174]

---

[168] Kivéve, ha értelme a fogság utáni prófétáknál, feltehetően deuteronomista hatásra, jórészt beszűkül a *pusztítás* jelentésárnyalatába, ahogyan azt pl. Norbert Lohfink a Zak 14,11 és a Mal 3,24 esetében is feltételezi. Ugyanakkor ebben az esetben is igaz, hogy az ún. kisprófféták inkább egyéb kifejezéseket használnak. LOHFINK: חָרַם; חֵרֶם (1999), 198. A חֵרֶם kifejezés ugyancsak megtalálható még a Mik 7,2-ben, valamint a Hab 1,15–16-ban is, de ezekben az esetekben feltételezhetően a חֵרֶם II 'háló', 'vonóháló' jelentésének értelmében. HALOT, 354; BHMSz, 228.

[169] A Zak 14* és a Mal 3* egymáshoz való viszonyával foglalkozunk még a VII.1. fejezetben.

[170] HILL: Malachi (1998), 390.

[171] ZAKOVITCH: Last Verses of Malachi (2016), 60–61.

[172] KUSTÁR: Bevezetés (2025), 601.

[173] ZAKOVITCH: Last Verses of Malachi (2016), 66, 77.

[174] I. m., 61–66.

A Mal 3,24b szóhasználatában és üzenetében is emlékeztet a Kisprófféták könyvében eleven Úr napja témakörére. Különösen igaz ez akkor, ha a kérdéskört nem pusztán önmagában álló, a „levegőben lógó” egységként értékeljük, hanem azokkal az okokkal és jelenségekkel együtt, melyek nyomán a prófétai érvrendszerben, mint következmény és végkifejlet, különös jelentőséget kapott. Egy ilyen megközelítésben együtt és egymás mellett láthatjuk a próféták különböző módon megfogalmazott – pl. szociális és kultuszi – kritikáit, mint amelyek ok és okozat együvé tartozása következtében mind az Úr félelmetes napja felé tartanak.

Az tehát látható, hogy összetett záró gondolataival a Mal 3,22–24 számos dologra reagálni kíván, de hogy milyen hatások érvényesülhetnek egy ilyen végkifejletben, nézzük meg részletesebben.

IV. Szociáletikai visszásságok

IV.1. Bevezető

A vizsgálni kívánt könyvek kritikus hangvételének egyike a szociáletika kérdéskörének területére vezet bennünket.

A téma jelentős figyelmet kap Ámósz könyvében, de megtalálható Malakiás könyvében is. Feltűnő ugyanakkor, hogy a témának adott ámószi „lendület" a Kisprófétáék könyvének anyagán belül jelentősen vesztett erejéből, s ha el nem is tűnt, nem tudott a nagyobb egység meghatározó üzenete lenni.[175]

Szükséges ugyanakkor a téma örök voltának kiemelése is, mely így vagy úgy, de még évszázadok múltán is a prófétai érvelés eszköztárában tartotta azt. Mindez együtt azt jelenti például, hogy míg Malakiás könyve esetében a IV. beszédegységen belül (Mal 2,17–3,5) mintegy „mellékesen" kerül említésre e probléma, addig Ámósz könyvének mindhárom fő részében megtalálható annak felemlegetése. A kérdés tehát az, hogy míg az egyik emlegeti, a másik miért csak említi a témát.

A prófétai motiváció részletezése mellett egyúttal ki kell emeljük a nyomorúságot szenvedők közt számontartottak bemutatásában megfigyelhető különbséget is. A Mal 3,5b szóhasználatával (שָׂכִיר, אַלְמָנָה, יָתוֹם, גֵּר) alapvetően a klasszikus *personae miserae* csoportját idézi. Az Ámósz könyve kifejezéseihez (אֶבְיוֹן, דַּל, צַדִּיק, עָנָו/עָנִי) társított érvelések ugyanakkor inkább azon gazdasági egzisztenciájukban veszélyeztetett rétegek nehézségeit elevenítik meg, „akiktől még mindig van mit elvenni, ha pedig már semmijük se maradt, akkor sorsuk az adósrabszolgaság".[176]

Ámósz könyve éles kritikával illeti az elit életvitelét és gyakorlatát, akik kincseiket elnyomással és erőszakkal halmozták fel. Rainer Kessler szerint, ha ezek nem is tekinthetőek a Kr. e. 8. századi viszonyok objektív társadalomtudományi leírásának, mégsem tudta volna a tényleges polémia szerepét betölteni, ha önkényesen ábrázolt volna egy-egy élethelyzetet. Szavai nyomán egy kettészakadt társadalom képe elevenedik meg előttünk. A közösségek mindenkori elesettjeivel szemben Ámósz könyvének szegényei kisemmizettek és elnyomottak. Úgy látja, a gazdagság és a szegénység ok-okozati összefüggésbe került egymással.[177]

A kritika hátterében feltáruló gazdasági és társadalmi folyamatok jelentősen kikezdték a korábban nagycsaládi- és kisbirtokrendszerbe szerveződő közösséget, melynek alapja gazdasági

[175] Hervé Tremblay épp ennek az eredeti hangsúllyal bíró ámószi kritikának a többi könyvben való elhalkulása nyomán véli úgy, hogy a tizenkét próféta könyveinek egységes olvasata helyett inkább csak az egységes olvasat *felé* tett szerkesztői lépésként értelmezhetjük a kisprófétáék együttes anyagát, hiszen egy ilyen jelentős témát sem vezettek következetesen végig rajta. TREMBLAY: Vox clamantis in deserto? (2016), 107–133.

[176] KESSLER: Az ókori Izráel társadalma (2011), 123. A 72. zsoltár alaprétegének terminológiája szintén nem a klasszikus *personae miserae* csoportját idézi, hanem Ámósz könyvének szociális kritikájával mutat hasonlóságot. A zsoltár szempontrendszere ugyanakkor eltérő, hiszen az Isten és a király igazságossága felől fordul az elesettek oltalmazása felé. NÉMETH: „Királyok zsoltára, zsoltárok királya" (2018), 132–136.

[177] KESSLER: Az ókori Izráel társadalma (2011), 111–113, 123. Hasonlóan vélekedik M. Daniel Carroll R. is, aki azonban igyekszik árnyalni is e gazdasági egyenlőtlenségeket. A régió tagolt tája nehezítette a nagybirtokrendszer kialakulását s számos helyen hiányoznak azok a létesítmények, amelyek ezek kialakításához szükségesek lettek volna. A falvak városi központoktól való függősége sem egyértelmű, s a családok nagy része számára továbbra is alapvető maradt paraszti gazdasága. CARROLL: The Book of Amos (2020), 22–23.

függetlenségük volt, s melybe például a rabszolgák, napszámosok, jövevények, özvegyek és árvák is tartoztak.[178] Érdekes ugyanakkor, hogy a változások reflexiójaként mégsem e társadalmi csoportok kerülnek az ámószi igehirdetés fókuszába,[179] ami egyebek mellett azt a kérdést is felveti, hogy vajon van-e egyáltalán Ámósz könyvének átfogó társadalomkritikája?[180] Az pedig, hogy Malakiás könyvében miképpen találkozunk éppen ugyanezen csoporttal, ugyancsak további magyarázatot igényel.

IV.2. Ámósz könyve felől nézve

A Hans Walter Wolff által felvázolt irodalmi séma, amely javarész a későbbi kutatók munkásságában is visszaköszön, a szociáletikai kérdéskört feszegető szakaszokat a következőképen tagolja:

A témát érintő szakaszok nagy része a könyv központi egyégét alkotó Ám 3–6-ban található, s valamilyen módon magára a prófétára vezethető vissza. Ez utóbbi, némi megkötéssel ugyan, de feltételezhető a könyv bevezetéseként a népek ciklusán belül Izráel ellen mondott Ám 2,6–8 esetében is. A könyv harmadik nagy egysége látomásainak sorába ékelődő és szociáletikai visszásságokat ismételten szóvátevő Ám 8,4–7 esetében ugyanakkor már egy későbbi, összegző értelmezés a leginkább elfogadott.[181]

Összességében tehát a felvetett társadalmi témák dominanciája nemcsak, hogy különlegessé teszi Ámósz könyvét, de egyúttal a prófétához köthető igehirdetést is nagymértékben uralja.[182]

Ámósz könyvében szociáletikai kérdésekkel foglalkozó szakaszoknak tekinthetőek az Ám 2,6–8; 3,9–12; 4,1–2; 5,7.10–12; 6,4–6; 8,4–7.[183] Értelmezésükhöz azonban, a történeti háttér, valamint irodalomtörténeti és exegetikai vizsgálatuk mellett, fontos a kontextusuk megértése is. Itt a prófétai üzeneten túl már teológiai szándékok is felvázolhatóak.

A kutatók körében leginkább elfogadott nézet szerint Ámósz könyve fokozatos növekedés során nyerte el általunk ismert formáját, s a címfelirat is e folyamat során került a könyv elejére.[184] Az Ám 1,1 szerint Ámósz valamikor a Kr. e. 8. század közepén indult útra Júdából, hogy az északi királyságban prófétáljon. Jeruzsálemben ekkor Uzzijjá, Izráelben pedig Jeroboám, Jóás fia (II.

[178] FENDLER: Zur Sozialkritik des Amos (1973), 33.
[179] Hasonlóan HOUSTON: Amos (2017), 33.
[180] Walter J. Houston szerint Ámószt semmiképpen sem tekinthetjük társadalmi reformernek, egy olyan könyvtől pedig, amely az állam pusztulását hirdeti, aligha várhatunk társadalmi analízist vagy programot. HOUSTON: Amos (2017), 38.
[181] WOLFF: Joel und Amos (1969), 129–135.
[182] KUSTÁR: Armen und Reichen (2014), 227.
[183] Mivel a téma a könyvön belül nem csupán egyetlen helyen található meg, hanem a különböző egységekbe épülve újra és újra megjelenik, ezért azok „elkülönítése" is eltérő lehet. Így a fentebb közölt „katalógus" inkább csak a kutatás irányát jelölheti ki, mintsem, hogy egy általánosan elfogadott, egzakt listának lehetne tekinteni. A csokorba szedett igehelyek felsorolásának célja ugyanakkor épp az, hogy lehetőség szerint mégiscsak nyújtson egy átfogó képet arról, hogy Ámósz könyvének mely részei tartozhatnak inkább a szociáletikai kérdéskör területére. A különböző szakaszok e témában való összegzéséhez lásd: FENDLER: Zur Sozialkritik des Amos (1973), 32; LONGMAN III–DILLARD: An Introduction to the Old Testament (2009), 431–432; RÓZSA: Bevezetés (2016), 563; HOUSTON: Amos (2017), 33–42; KUSTÁR: Bevezetés (2025), 532.
[184] Karl Möller szerint a könyv címfeliratának irodalmi funkciója, hogy a retorikai diskurzus előfeltételeként meghatározza azt a keretet, amelyben az elhangzottakat az olvasóknak értelmezniük kell. MÖLLER: A Prophet in Debate (2003), 165–168. Christoph Levin Ámósz fellépését a szír-efraimi háború idejére teszi (Kr. e. 734–732), s az Ám 1,1 kormeghatározását utólagos és szándékos félredatálásnak tartja. LEVIN: Amos und Jerobeam I. (1995), 317.

Jeroboám) uralkodott. Az első íróprófétа üzenete alapvetően illeszkedik e meghatározott korba.[185] Kivételt képez ugyanakkor néhány szakasz, mint pl. a könyv befejezése (Ám 9,7–15), melynek értelmét, úgy tűnik, igazán a fogság utáni korban lehet megragadni.[186]

Az Ámósz által a Kr. e. 8. század közepén hirdetett kritika elevensége annak ellenére, vagy épp azzal együtt is tapintható, hogy könyvének írott és szerkesztett kezdeti formája feltételezhetően csak valamikor az északi országrész eleste után, Júdában került megalkotásra.[187] A társadalomban tapasztalt visszaélések taglalásában újra és újra érezni az „elevenre tapintás" szándékát. A feszegetett témából átjön, hogy aktuális és nem csupán általában releváns. Nyilvánvalóan az egykori Izráelben is az volt, és valószínűleg később délen sem veszített erejéből.[188]

Egy kicsit előre szaladva, bár egy egészen más korban és profetikus szerepfelfogásban, de mintha éppen ez az eleven háttér hiányozna a Mal 3,5 katalógusából: „*Hamarosan vádat emelek a varázslók, a házasságtörők és a hamisan esküt tevők ellen, azok ellen, akik sanyargatják a napszámost, az özvegyet és az árvát, akik elnyomják a jövevényt, mert nem félnek engem! – mondja a Seregek Ura*".

Az ámószi kritika igazi élét és súlyát ugyanakkor nem az elnyomottakra használt kifejezések különbsége adja. Segítségére azok az elit visszatetsző életvitelét és gyakorlatát bemutató részletek vannak, ahol azon szituációk tárulnak fel előttünk, amelyekben kincseiket, hatalmukkal visszaélve, elnyomással és erőszakkal halmozták fel.[189] Bár a Mal 3,5 által használt igék megfelelnek az Ámósz könyvében megfigyelhető szóhasználatnak, érvelése általános értelemben megfogalmazott, az ámószi aktualitást nélkülözve.

Noha Ámósz könyvében megtalálható az elesettek megnevezésére általában használt kifejezések egy bizonyos csoportja, de amit elmondhatunk róluk, az szinte annyi, amit egyébként a használt kifejezésekhez társítunk. A fókuszcsoport egyértelműen a sanyargatók, s nem a sanyargatottak köre. A mellettük vagy ellenük értelmezési keretében a mérleg nyelve feltűnően az utóbbi felé billen, s ez nemigen jár együtt az elesettek „felemelésével".[190]

Az אֶבְיוֹן és a דַּל a Kisprófétáк könyvén belül szinte csak Ámósz könyvében megtalálható kifejezések. Az אֶבְיוֹן csak itt fordul elő, míg a דַּל megjelenik még a Zof 3,12-ben (párhuzamban az עָנִי-val).

Az אֶבְיוֹן, noha csak ötször fordul elő Ámósz könyvében (Ám 2,6; 4,1; 5,12; 8,4.6), ami számszerűsítve nem tűnik soknak, azonban figyelembe véve egyéb, az Ószövetségen belüli megoszlását, feltárul a könyvön belüli jelentősége. Legtöbbször a Zsoltárok könyvében találkozhatunk vele (22-szer), de kétszer megtalálható a Szövetség könyvében (2Móz 23,6.11), valamint hétszer a Deuteronomiumban, hatszor az 5Móz 15-ben (5Móz 15,4.7.9.11) és egyszer az 5Móz 24,14-ben. Emellett egyik nagyprófétа könyvében sem haladja meg előfordulási helyeinek száma az Ámósz könyvét.

---

[185] PAUL: Amos (1991), 1; JEREMIAS: The Book of Amos (1998), 1–2; MÖLLER: A Prophet in Debate (2003), 169; CARROLL: The Book of Amos (2020), 3, 9–10. Christoph Levin ugyanakkor kissé későbbre, a szír-efraimi háború idejére teszi Ámósz fellépését. LEVIN: Amos und Jerobeam I. (1995), 317. Hasonlóan EIDEVALL: Amos (2017), 95.

[186] ZENGER: Das Zwölfprophetenbuch (⁹2016), 654–659; RÓZSA: Bevezetés (2016), 553–565.

[187] JEREMIAS: Hosea und Amos (1996), 52–54.

[188] MÖLLER: A Prophet in Debate (2003), 203, 215–216; EIDEVALL: Amos (2017), 116.

[189] HOUSTON: Amos (2017), 34.

[190] Karl Möller szerint noha a megfogalmazott kritika különbséget tesz áldozatok és elkövetők között, az utóbbiak egyben az isteni elvárásoktól elszakadt társadalom képviselői is. MÖLLER: A Prophet in Debate (2003), 201–204.

A Szövetség könyve az אֶבְיוֹן esetében külön hangsúlyozza annak igaza (מִשְׁפָּט) csorbításának (נָטָה) tilalmát (2Móz 23,6), a szombatév helyes megtartásával kapcsolatban pedig felhívja a figyelmet, hogy milyen nagy szükségük van a parlagon hagyott föld termésének átengedésére (2Móz 23,11). Mindebből kiolvasható, hogy az אֶבְיוֹן olyan szegény vagy nélkülöző, aki alapvetően anyagi és jogi segítségnyújtásra szorul.[191]

Az 5Móz 15-ben, ugyancsak a szombatévvel kapcsolatban, az אֶבְיוֹן az adósság elengedésének témakörében kerül a fókuszba. Anyagi és jogi segítségre szorultsága itt is egyértelmű. Egyrészt a szakasz elvárja a gazdagabbaktól, hogy segítsék ki az ilyen szegényeket, és ne legyenek szűkmarkúak vagy kemény szívűek testvéreikkel szemben (5Móz 15,7), másrészt a szakasz szándéka szerint igyekszik kivenni az adóst a hitelező végleges és végzetes szorításából (5Móz 15,2). A kifejezés használatából pedig úgy tűnik, hogy még ekkor is nélkülöz bármilyen pozitív konnotációt.[192]

Használatának nagyon hasonló módját tételezhetjük fel Ámósz könyvének esetében is.

Az אֶבְיוֹן-hoz hasonlóan a דַּל is megtalálható a Szövetség könyvében (2Móz 23,3), ugyanakkor egyértelműen mellékszerepet játszik a vers fő állítása, vagyis az igazság elferdítésének (נָטָה) tilalma mellett. Négyszeri előfordulása Ámósz könyvében (Ám 2,7; 4,1; 5,11; 8,6) ugyancsak nem marad el a nagyprófétáké könyveitől,[193] viszont nem szerepel a Deuteronomiumban.

Heinz-Josef Fabry szerint az אֶבְיוֹן és az עָנִי/עָנָו szavakkal szemben feltűnő a monarchia korai időszakának bölcsességi irodalmában hirtelen megnövekedett gyakorisága (15-ször a Példabeszédek könyvében), míg a későbbi költői irodalomban nagyrészt kikerül a használatból (5-ször a Zsoltárok könyvében).[194]

Jelentésének megértésében segítségünkre lehet az 1Móz 41,19, ahol az egyiptomi fáraó álmának hét hitvány tehenét jellemzi ezzel a szóval a szöveg. A szövegkörnyezetből úgy látszik, hogy a דַּל itt az állatok lesoványodott állapotára utal, de feltehetően Gedeon is hasonló logika mentén érvel a Bír 6,15-ben. Az Ézs 19,6-ban pedig a דָּלַל ige a víz lecsökkenésére és elfogyására vonatkozik. Ezek alapján igazán beszédes, amikor a Bír 6,6 Izráel Midján miatti elszegényedésére utal, a דַּל pedig a szegényekre.[195]

A már említett 2Móz 23,3 mellett például a 3Móz 19,15 is társadalmi kontextusban használja a kifejezést, ugyanakkor nem az אֶבְיוֹן esetében látott szombatévvel és adósságelengedéssel kapcsolatos szövegkörnyezetben. A 2Móz 30,15 szerint a דַּל-nak ugyanúgy fél sekelt kellett váltságként fizetnie magáért, mint a gazdagnak. Heinz-Josef Fabry épp ezért azt feltételezi, hogy esetükben alapvetően nem vagyontalan emberekkel kell számolnunk, hanem inkább szabad, kisebb vagyonnal rendelkező kisgazdák lehettek. Ezt az elképzelést a 3Móz 14,21–22 érvelése is erősíti: „*De aki szegény* (דַּל)*, és nem telik neki ennyire, az hozzon egy bárányt jóvátételi áldozatul felmutatásra, hogy engesztelést végezzenek érte, ételáldozatul meg egytized véka olajjal gyúrt finomlisztet és fél liter olajat. Hozzon két gerlét vagy két galambot is, ahogyan telik neki, az egyiket vétekáldozatul, a másikat égőáldozatul.*”[196]

Feltehetően a דַּל Ámósz könyve esetében is azokat jelöli, akiknek, az אֶבְיוֹן-nal ellentétben, még mindig van valamijük, hiszen lehet tőlük pl. gabonaadót szedni (Ám 5,11), ugyanakkor egy

[191] BOTTERWECK: אֶבְיוֹן (1999), 30–31.
[192] I. m., 32.
[193] Ézsaiás könyvében ötször (Ézs 10,2; 11,4; 14,30; 25,4; 26,6), Jeremiás könyvében kétszer (Jer 5,4; 39,10), Ezékiel könyvében pedig egyáltalán nem szerepel.
[194] FABRY: דַּל (1999), 215.
[195] I. m., 217–218.
[196] I. m., 218–219.

olyan sanyargatott és védtelen személy, akit az אֶבְיוֹן-hoz hasonlóan kiszolgáltatottá tettek és adósrabszolgaságra kényszerítenek.[197]

Az אֶבְיוֹן és a דַּל párhuzamos használatával (Ám 2,6–7; 4,1; 5,11–12; 8,6) az ellentétek elmosódásában is hangsúlyozásra kerül, hogy milyen szélesre nyílt az olló az egyes társadalmi rétegeket sújtó egzisztenciális bizonytalanságban, felváltva használt egyes számú és többes számú alakjaik pedig a probléma alapvető voltát és annak akut jellegét is kellően kifejezik.

Az eddig ismertetettek mellett még két olyan kifejezés található Ámósz könyvének a szociáletikai kritikát megfogalmazó részeiben, amelyek az אֶבְיוֹן-nal, vagy a דַּל-lal párhuzamban, ugyancsak az áldozatok felől közelítenek a probléma ismertetéséhez. Az egyik a צַדִּיק, a másik pedig az עָנִי/עָנָו. Ahogy az előbbiek esetében, úgy itt is kifejezetten igaz, hogy kevésbé a „kik?", mint inkább a „mik?" felvetésre nyerhető valamiféle felelet belőlük.

Az עָנִי és az עָנָו egyaránt az ענה II. 'meghajolva, elnyomva lenni' gyökből származik, de a két kifejezés jelentése és egymáshoz való viszonya kérdéses a kutatók között. Jelentésüket tekintve egyenlőségjel tehető-e közéjük, vagy különböző értelmet kell tulajdonítanunk nekik (עָנִי – 'szegény'; עָנָו – 'alázatos')? Esetleg az עָנָו egy formailag és tartalmilag módosult kései változata az עָנִי-nak?[198] Erhard Gerstenberger az עָנָו-ot az עָנִי (egyik) többes számú változataként értelmezi (עֲנָוִים), felhívva a figyelmet, hogy a kifejezés szinte mindig többes számú alakban szerepel, s a megfigyelhető formai eltérések lényegében írástudói variációk, melyeket párhuzamosan használtak. Ezek alapján úgy véli, hogy bár lehetséges tudatos fejlődést feltételezni a két kifejezés használatában, de e megkülönböztetést nem szabad erőltetni.[199]

Az ismertetett dilemma Ámósz könyvére vetítve nem elhanyagolható, esetenként jelentős értelmezési különbségeket eredményezett a kutatók körében az érintett szakaszok eredetét és funkcióját tekintve.[200] A két előfordulási hely egyike a döntően ámószi eredetre visszavezetett Ám 2,6–8-on belül a 2,7-ben található, s itt is a már említett többes számban. Míg a másik ilyetén érintett szakasz épp az inkább későbbi ismétlésnek tekintett Ám 8,4–6. Az Ám 8,4-ben található forma עֲנִיֵּי *k^{ö}tíb-q^{ö}ré*, ami azt jelenti, hogy az עָנָו eredetileg írott többes számú változatát a masszoréták az עָנִי többes számú alakjaként olvasták.

Az עָנִי/עָנָו olyan csökkent képességű, erejű és értékű személyt jelöl, aki ideiglenes, vagy állandó nyomorúságban, gazdasági szegénységben, betegségben, börtönben, vagy valamilyen elnyomásban szenved. A jogi természetű szövegek az ellenük elkövetett jogsérelmeket, többnyire a kölcsönöket és hiteleket szabályozzák. Feltűnő, hogy a 2Sám 22,28 kivételével egyszer sem szerepel a narratív szövegekben. Használata ugyanakkor megfigyelhető a Szövetség könyvében (2Móz 22,24), valamint a már említett törvényi szabályozások keretében, s emellett jelen van a próféták anyagában, de különösen a bölcsességirodalomban (hétszer a Jób-ban, tízszer a Péld-ben és egyszer a Préd-ben,) és a Zsoltárok könyvében (41-szer).[201]

---

[197] FABRY: דַּל (1999), 222–223. Hasonlóan SCHOORS: The Kingdoms of Israel and Judah (2013), 95.

[198] MARTIN-ACHARD: ענה II (^{2}1979), 341–344.

[199] GERSTENBERGER: עָנָה II (1999), 242.

[200] Christoph Levin érvelésének pillére, hogy az Ám 8,4–7 és az Ám 2,6–8 szoros átfedésben van egymással. A két szakasz által alkotott keret pedig a könyv üzenetét is nagyban meghatározza. Mivel azonban az Ám 8,4–7 a korábbi próféciák kései, eszkatologikus keretek közötti újraértelmezésének tekinthető, az עֲנָוִים jelentése sem értelmezhető csupán szociális viszonyok szerint, hanem inkább az immár teológiailag meghatározott „jámbor szegények" megközelítésben. Mivel a kifejezés csak fogság utáni kései anyagokra jellemző, ha az Ám 2,7 és az Ám 8,4 mégis Ámósz próféta korához lehetne köthető, akkor használata mintegy négy évszázaddal megelőzte volna további előfordulási helyeit. LEVIN: Das Amosbuch der Anawim (1997), 407–436.

[201] MARTIN-ACHARD: ענה II (^{2}1979), 344–345; [201] GERSTENBERGER: עָנָה II (1999), 242.

A konkrét nyomorúságot leíró szakaszok mellett azonban megfigyelhető a kifejezéssel bemutatott helyzet lelki vonatkozásainak a hangsúlyossága is (pl. Zsolt 40,18). Ha jogaik sérülnek is, YHWH nem feledkezik meg róluk, meghallgatja kiáltásukat (Zsolt 10,17). A szegények tehát ennek nyomán nemcsak egyszerűen szegények, hanem mindinkább „Isten szegényeivé" válnak.[202]

Ámósz könyvén belül az Ám 2,7-ben a דַּל-lal, az Ám 8,4-ben pedig az אֶבְיוֹן-nal áll gondolati párhuzamban.

Ugyancsak az eddig tárgyalt szavakkal egyező gondolati összefüggésben megjelenő, de azoktól jelentéstartalmát tekintve távolabb eső kifejezés még a צַדִּיק. Mind az Ám 2,6-ban, mind pedig az Ám 5,12-ben az אֶבְיוֹן-nal kerül párhuzamba, ugyanakkor mindkét esetben megfigyelhető, hogy pénzügyi visszaéléssel áll összefüggésben. Az előbbi esetben ez a כֶּסֶף ('ezüst', 'pénz'), az utóbbiban pedig a כֹּפֶר ('vesztegetési díj'). A צַדִּיק jogi értelemben olyan személyt jelöl, akinek a magatartását ellenőrizték és kifogástalannak, ártatlannak, jogszerűnek találták. A szó jelentése ugyanakkor nem csak jogi értelemben lehet 'igaz', hanem a kontextustól függően erkölcsi, közösségi és vallási értelemben egyaránt.[203] A 2Móz 9,27 például a fáraó szavain keresztül YHWH-ra alkalmazza a kifejezést: „*Ez egyszer én vétkeztem! Az Úr az igaz* (צַדִּיק)*, én és a népem pedig bűnösök vagyunk.*" Vagy ahogyan a Mal 3,18 fogalmaz: „*Akkor ismét látni fogjátok, hogy különbség van az igaz* (צַדִּיק) *és a bűnös között, az Isten tisztelői és az őt nem tisztelők között.*"

A közbeiktatott anyagi kísértés nyomán, az ámószi szakaszok esetében jól láthatóan, nem az elvárt eredmény született. A visszaélés során az igaz nemhogy igaznak nem bizonyult, hanem védhetetlen s védtelen lett, vagyis mások kénye-kedvének kiszolgáltatott helyzetbe került.

Már az eddigi összegzésekből is sok mindent megtudhattunk az Ámósz könyvében a szegényekre és elesettekre használt kifejezések hátteréről, mindezt azonban aligha tehettük volna meg, ha pusztán azokra az adatokra és információkra támaszkodunk, ami a könyv belső bizonyságtétele alapján áll rendelkezésünkre. Ámósz könyve ugyanis használja e kifejezéseket, de alig konkretizálja, hogy kiknek, vagy milyeneknek tekinti őket, milyen körülmények közepette látja, vagy épp láttatja életüket s egy-egy élethelyzetüket.[204] A könyv szociáletikai kérdéseket feszegető szakaszaiban nem egyszer úgy tud beszélni a kérdésről, hogy e társadalmi rétegek teljesen kikerülnek látóterünkből, és csak a visszaéléseket elkövetők visszás helyzetének bemutatására szorítkozik (Ám 3,9–12; 6,4–6). Fordítva, ugyanakkor mindez már egyáltalán nem igaz. Nincs szó szegényekről és elesettekről úgy, hogy csak velük foglalkozna. A megszólítottak és megidézettek ekkor is a hatalmaskodók, különösen pedig hatalmaskodó gyakorlatuk.

Rainer Kessler nagyon szépen fogalmaz, amikor az 5Móz 15 és 24 logikai rendje és buzdító hangvétele kapcsán – a szociológiai kérdésektől az Ószövetség antropológiája felé kitekintve – a szegények teológiai méltóságáról beszél. Ezt olyan gondolatnak látja, ami a Szövetség könyve hasonló témájú szakaszaiban még nem felfedezhető, s talán nem tévedünk nagyot, ha hozzátesszük, hogy Ámósz könyve esetében sem található meg. Kessler érvelése szerint az említett deuteronomiumi szakaszokban, a szegény és a gazdag kapcsolatában az előbbi konstutív szerepet

[202] MARTIN-ACHARD: ענה II (^{2}1979), 345–346.

[203] HALOT, 1002–1003. Kustár Zoltán a צדק gyök jelentésének különböző aspektusait összefoglalva kiemeli, hogy „az igazság az Ószövetségben elsősorban nem egy abszolút normának vagy ideának való megfelelést, vagy az ennek alapján végzett, büntető és jutalmazó igazságszolgáltatást jelenti, hanem az Isten által jónak és védelmezendőnek minősített társadalmi viszonyok és közösségek oltalmát és helyreállítását". KUSTÁR: Az igazság/igazságosság fogalma az Ószövetségben (2011), 142. Hasonlóan KESSLER: Amos (2021), 67.

[204] M. Daniel Carroll R. szerint bár nehéz éles különbséget tenni az itt használt kifejezések között, de részben jogi, részben gazdasági sebezhetőségre utalnak. CARROLL: The Book of Amos (2020), 182.

kap a másik ember bűnében vagy igazságában (pl. 5Móz 15,9; 24,12–13.15). Amellett tehát, hogy egy elvárható szociális magatartást közvetítenek a gazdagok számára a szegényekkel szemben, egyúttal nyilvánvalóvá teszik, hogy a szegények áldásai, vagy segélykiáltásai szerepet játszanak igazságuk és bűnük kérdésében.[205]

Noha az ámószi kritika háttere hasonló lehetett a Deuteronomium esetében is kezelni szándékolt kérdésekkel, mint például az eladósodottság és az azzal együtt járó kiszolgáltatottság s adósrabszolgaság, rendezésről, elengedésről, vagy helyreállításról, mely az elesettek számára az igazán lényegi kérdés lenne, egyszerűen nem esik szó.[206] A könyv szociáletikai üzenetének summájaként ugyanakkor rendkívül lényeglátó az Ám 8,7-nek a hatalmaskodókra fókuszáló felkiáltása: „*Megesküdött az Úr Jákób büszkeségére: Sosem felejtem el, hogy miket műveltek!*" Ezek alapján eddig követett logikai sorrendünk akár mesterkéltnek is tetszhet, s leginkább a fenyegető prófétai szó vehemenciájának megértésében segített bennünket, csapásirányát ugyanakkor még alig érintette.

Mielőtt azonban az értelmezés irányát a visszaéléseket aktívan bemutató részletek felé fordítanánk, előtte még két olyan kifejezésről ejtsünk szót, amelyek mintegy átmenetet képeznek az elnyomottak és elnyomóik között. Az egyik ilyen az Ám 2,8-ban található עֲנוּשִׁים, a másik pedig az Ám 3,9-ben lévő עֲשׁוּקִים. Pontos jelentésüket tekintve mindkét forma kétségeket vet fel. Erre részben magyarázat lehet, hogy az עֲנוּשִׁים *hapax legomenon*, az עֲשׁוּקִים ezen formája pedig csak a Jób 35,9-ben található még meg. Grammatikailag ugyanakkor mindkettő lehet egy *qal* pass. part. pl. masc. Az עָנַשׁ jelentése 'megbírságol', 'pénzbüntetést kiszab' (pl. Péld 17,26). Vagyis az említett meghatározás értelmében a bírságot kivetők ugyan ki nem mondva vannak csak jelen, de nyilvánvalóan az ilyen irányú aktivitásuk következménye nyomán állt be az az állapot, amely az azt elszenvedők felől nézve tényként megállapítható: nem mások ők, mint *megbírságoltak*, *megbírságoltatottak*. Emellett azonban, mint plurale tantum, feltételezik a kifejezés 'bírság' értelemben vett használatát. Ehhez hasonlóan feltételezhető az עֲשׁוּקִים többes számú alak elvont főnévként való használata az 'elnyomás' értelmében. Ugyanakkor ez utóbbi alak is lehet az imént említett *qal* pass. part. pl. masc. (vö. Préd 4,1). Az עָשַׁק gyök jelentése 'elnyom', 'kizsákmányol', például a fizetésképtelen adóst. Aktív formája sokszor szerepel hasonló tartalmú szövegekben, magában Ámósz könyvében és azon kívül is (pl. 5Móz 24,14; Ám 4,1; Zak 7,10; Mal 3,5), így később még e tekintetben külön is foglalkozunk vele. Itt most elégedjünk meg annyival, hogy passzív formájában a mások által *elnyomott* állapotra és az *elnyomottak* személyére is egyaránt utalhat.[207] Például Samáriában az Ám 3,9-ben a revideált Károli-Biblia (1908) fordítása szerint „elnyomottak" vannak, míg a RÚF (2014) szerint „elnyomás" található.

Nem vitás, hogy mindkét esetben jól érthető a kifejezni szándékozott negatív élethelyzet. Mindenesetre a passzív participiumi formák jelentésárnyalatának szem előtt tartása már azért is elgondolkodtató, mert az elkövetett visszaélések bemutatása során a verbum finitumok és verbum infinitumok mellett feltűnően sokszor találkozhatunk aktív participiummal.[208]

Az általunk vizsgált szakaszokban található igék többnyire valamilyen erőszakra utalnak, de még az olyan, e tekintetben semleges igék is, mint pl. a *beszélni, enni, inni, feküdni*, szövegösszefüggésükben ugyancsak hasonló körülményeket ismertetnek.

[205] KESSLER: Die Rolle des Armen (1992), 161–162.
[206] EIDEVALL: Amos (2017), 114.
[207] HALOT, 855, 859, 896, 897; BDB,778, 799.
[208] Ám 2,7; 3,10; 4,1; 5,7.12; 6,4.5.6; 8,4.

Ahogyan korábban a szegények esetében láthattuk, itt sem nevesíti egyik szakasz sem a megszólítottakat, de az aktív participiumok segítségével azonosítja és jellemzi őket az általuk teremtett negatív szituációk mentén.[209] Így válnak megszólíthatóvá számára és láthatóvá számunkra. Ezt feltehetően még az Ám 4,1 „básáni tehenei" esetében is hangsúlyozhatjuk: „*Halljátok meg ezt az igét, ti, básáni tehenek Samária hegyén, akik sanyargatjátok* (הָעֹשְׁקוֹת) *a nincsteleneket* (דַּל)*, és bántalmazzátok* (הָרֹצְצוֹת) *a szegényeket* (אֶבְיוֹן)*, akik ezt mondjátok* (הָאֹמְרֹת) *uraitoknak: Hozzatok még, hadd igyunk!*" Ahol a básáni tehenek valószínűleg egy, a kortársak számára jól érthető kép kihasználása, hogy gúny kerüljön az életüket jó helyzetben élők, de a nincsteleneket elnyomók, a szegényeket sanyargatók és a tobzódásaikban fennhéjázók megszólításába.[210]

A participiumok használatával azonban egyúttal egy tartósan fennálló és általánosnak tekintett élethelyzet is megelevenítésre kerül, mely egyben közvetlen hátterét is adja a számos egyéb módon részletezett ítéletes cselekedeteknek.[211] A kárhoztatott berendezkedést, a már említett Ám 4,1 mellett, így olyan képek beszélik el, mint a szegény porba tiprása (הַשֹּׁאֲפִים; Ám 2,7; 8,4), a paloták erőszakkal járó megtöltése (הָאוֹצְרִים; Ám 3,10), az ítélkezés méreggé fordítása (הַהֹפְכִים; Ám 5,7), az igazzal szembeni ellenséges bánásmód (צֹרְרֵי צַדִּיק; Ám 5,12) és vesztegetés elfogadása (לֹקְחֵי כֹּפֶר; Ám 5,12), díszes ágyon való heverészés (הַשֹּׁכְבִים; Ám 6,4) s közben a jószág javának elfogyasztása (וְאֹכְלִים; Ám 6,4), szégyenteljes dalolászás (הַפֹּרְטִים; Ám 6,5) és mértéktelen borivás (הַשֹּׁתִים; Ám 6,6).

A visszaélések jellegét megvilágító jellegzetes ige a נָטָה. Helmer Ringgren összegzése szerint egy általános, sok árnyalatú szó, mely a legkülönbözőbb helyzetekben használható.[212] Megfigyelhető jellegzetességei ugyanakkor tanulsággal szolgálnak Ámósz könyvén belül betöltött szerepének megértéséhez. A kifejezés a könyvben csak az elnyomottak és az elnyomók közötti viszonyt leíró témakörben jelenik meg (Ám 2,7.8; 5,12), s csak *hifil*ben, ami az igetörzs kauzatív jellegéből adódóan fontossá teszi a cselekvést kezdeményező személyét az adott állításon belül.[213]

A נָטָה jelentése általánosságban 'valamit térben kiterjeszteni', 'valamilyen irányba elmozdítani'.[214] Ilyen például, amikor valaki kinyújtja a kezét, általában ellenséges cselekedetre készen (2Móz 7,5; Jer 6,12; Zof 1,4). A deuteronomista nyelvezetében például a kifejezés YHWH hatalmas tetteit írja le Izráel Egyiptomból való szabadulása kapcsán (2Móz 6,6; 5Móz 4,34 stb.). Utalhat még pl. a sátor felállítására (1Móz 12,8), a mérőeszköz használatára (Ézs 44,13), a hát meghajtására (1Móz 49,15), de akár a népnek YHWH-hoz (Józs 24,23) és YHWH-nak a zsoltároshoz hajlására (Zsolt 40,2). Sokszor használatos a szó a direkt, vagy átvitt értelemben vett irányváltásra, mely esetben a valami felé, vagy valami felől való távolodást jelenti (4Móz 20,17; 22,23; Péld 4,26–27). A Péld 17,23-ban így olvassuk, hogy „*a bűnös elfogadja a megvesztegetést, és elferdíti* (נטה) *az igazság* (מִשְׁפָּט) *ösvényét*". Az ilyen cselekedetek elítélése megtalálható a Szövetség könyvében is: „*A szegény ember* (אֶבְיוֹן) *igazságát* (מִשְׁפָּט) *ne ferdítsd el* (נטה) *peres ügyében!*" (2Móz 23,6), de e logikai kapcsolat jelenik meg nemegyszer a Deuteronomiumban is (5Móz 16,19), kiállva például a jövevény, az árva és az özvegy jogfosztása ellen (5Móz 24,17).[215]

[209] Hasonlóan HOUSTON: Amos (2017), 36–37; CARROLL: The Book of Amos (2020), 184.
[210] ANDERSEN– FREEDMAN: Amos (1989), 415–421.
[211] GESENIUS–KAUTZSCH: Gesenius' Hebrew Grammar ([2]1910), §116a, 355–356; JOÜON–MURAOKA: A Grammar of Biblical Hebrew ([2]2011), §121c, 380. Hasonlóan PAUL: Amos (1991), 79; JEREMIAS: The Book of Amos (1998), 35.
[212] RINGGREN: נָטָה (1999), 381.
[213] JOÜON–MURAOKA: A Grammar of Biblical Hebrew ([2]2011), §54d, 151.
[214] BHMSz, 446.
[215] RINGGREN: נָטָה (1999), 381–386.

Ámósz könyvében tehát kifejezetten a szegények elnyomásával kapcsolatban találkozunk a נָטָה-val, s bár az Ám 2,8-ban talán csak az asszociáció szintjén, de feltétlen a szegények ügyének és az igazság elferdítésének témakörében. Ennek során az Ám 2,7 leleplező állásfoglalása: „*Azt kívánják, hogy a nincstelenek* (דַּל) *a föld porát szórják a fejükre, és elutasítják* (נטה) *a szűkölködő* (עָנָו) *ügyét*", az Ám 5,12-ben részleteiben is megismerhető: „*Tudom, hogy milyen sok a bűnötök, és vétkeitek mily nagyok: sanyargatjátok az igazat* (צַדִּיק)*, elfogadjátok a megvesztegetést, elnyomjátok* (נטה) *a szegényeket* (אֶבְיוֹן) *a kapuban.*"[216]

Már ebből az összegzésből is kitűnhet az olvasó számára Ámósz könyve kritikai álláspontjának háttere, valamint eleven életszerűsége. Egy olyan gyakorlati állásfoglalásról van szó, melyet „csak" lekövethet következményeinek teológiai kibontása.

Ugyanakkor az eredetileg élő szóban felhangzó és számunkra csak áttételesen rekonstruálható környezetben kimondott prófétai szó, azáltal, hogy leírásra került, akármennyire is közelíthetjük annak folyamatát a próféta korához és személyéhez, további hatását már nyilvánvalóan interpretációkon keresztül fejti ki az olvasó számára. Egyrészt újabb és újabb szituációkban lehet ismételten relevánssá, miközben a társadalmi kontextus már nem feltétlen egyezik az először megszólítottak szocio-környezetével. E tekintetben érthetőnek tűnik, ha adott helyzetben a megértést segítő megjegyzések épülnek a szövegbe. Egy szóbeli közlés írásba foglalása azonban még akkor is változásokat hoz magával, ha a legnagyobb gondossággal járnak el hagyományozásában. Azáltal, hogy egy gyűjtemény vagy kompozíció részei lesznek, egymásra is hatást gyakorolva, értelmükben és értelmezésükben is változások állhatnak be, hiszen az így létrejött szövegkörnyezet immár erősebb értelmezési keretté válhat az eredeti, s talán már el is veszett egykori szituációnál. Az olvasó számára tehát a kanonikus szöveg nem pusztán, vagy „tisztán" a próféta eredeti szava, hanem szükségszerűen az aktív hagyományozás „kanonikus" szövege, melynek során az egyes anyagok hatást gyakorolva, a gyakorlatban is tekintélyt szereztek maguknak.[217]

Az ókori Izráel társadalmi kérdéseivel sokat foglalkozó Rainer Kesslerre hadd hivatkozzunk ismét, aki szerint a profetikus társadalomkritika nem azonos a társadalmi viszonyok semleges és objektív bemutatásával. A minél nagyobb hatás elérése érdekében megszólalásuk túlzó és általánosító. Abból azonban, hogy társadalomkritikai vezérfonalként ismételten megjelenik a különböző korok próféciáiban, jelentősége s fontos szerepe is kitűnik. A próféták, mint koruk sérelmeinek éles elemzői, egyéb feszítő kérdések mellett, a társadalmi visszásságokkal is foglalkoztak, egyszersmind azonban ezekből vezették le YHWH elkövetkezendő beavatkozásának okát. Mindebből érthető talán, ha megszólalásuk inkább célratörő és perspektivikus, s nem kellően diverzifikált.[218]

Társadalomkritikájuk háttere feltehetően olyan, szóban átadott ethosz, amely a családok viszonylagos egyenlőségét feltételezi, s ellenáll az azt bomlasztani kívánó törekvéseknek. Mivel mind a próféták szavainak hagyományozása, mind a Tóra különböző jogi korpuszainak megfogalmazása századokig tartó folyamat volt, inkább az egymásra hatásukkal számolhatunk, mint ilyen, vagy olyan irányú egyértelmű függőségükkel.[219]

---

[216] PAUL: Amos (1991), 86; RINGGREN: נָטָה (1999), 386.
[217] KARASSZON: Az Ószövetség teológiai üzenete (2021), 77–78.
[218] KESSLER: Sozialkritik (2019), digitális kiadvány, elérhető: http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/30082/, letöltés dátuma: 2023. december 9.
[219] KARASSZON: A Kisprófféták könyveinek szerkesztése (2015), 35, 135; KESSLER: Sozialkritik (2019), digitális kiadvány, elérhető: http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/30082/, letöltés dátuma: 2023. december 9.

A vallásleíró és vallástörténeti kategóriaként megjelenő *elsődleges* és *másodlagos vallás* fogalmának tárgyalásáról tartott interdiszciplináris konferencián tartott előadásán Rainer Kessler felveti, hogy Izráelben a másodlagos vallássá vezető hosszú út elején a Kr. e. 8. században tapasztalható társadalmi konfliktus áll. A vallási tapasztalatokkal kapcsolatos másodlagos vallás kitétel ez esetben arra a folyamatra utal, amikor a perzsa, majd hellenista korban mint a környezetétől élesen elkülönülő vallási közösségnek kialakul normatív önmeghatározása és konfesszionális jellege. Felvetésében arra a kérdésre keresi a választ, hogy mi történik, amikor egy kisebb közösség vagy csoport annyira differenciálódik, hogy a csoport tagjai között a mennyiségi különbségeken túl minőségi különbségek is kialakulnak. Azt, hogy a Kr. e. 8. századi próféták tetteik következményeivel szembesítik a társadalmi megosztottság előmozdítóit, melynek következményeit viselniük is kell majd, a kezdeti, de döntő lépésnek tartja az újabb vallási megtapasztalások felé vezető úton. Akkor is, ha a társadalmon belüli differenciálódás ellenére az elsődleges vallás társadalmi alapját, nevezetesen a társadalomnak a rokonsági kategóriákban megjelenített ideális egységét nem adták fel, sőt holisztikus szemléletükkel épp azt igyekeztek helyreállítani. Ugyanakkor a hosszú folyamat egyik visszhangjaként is értékeli Rainer Kessler az Ám 9,11–15 üdvösséges kitételét. A korábban kollektív ítéletben megszólított Izráel helyreállítása visszájára fordítja ugyan az egykori kritikák negatív élethelyzetét, de már az üdvben részesülők kollektivitása is egészen más rétegződésű. A prófétai kritikák írásba foglalása és hagyományozása tehát egyben elősegítette azt a folyamatot, melyben végül a közösség már nem a társadalom egészének sorsára és integrációjára tör, hanem a deviánsként leírtaktól való elszakadásra. Ahogyan például a Zsolt 22,7-ben az עֲנָוִים társadalmi színezete helyett inkább vallási összetételben, az istenfélőkkel párhuzamban jelenik majd meg.[220] Malakiás könyve felé kitekintve e gondolati ívre helyezzük még a beteljesedést váró Mal 2,17–3,5, és Mal 3,13–21 által megfogalmazott üzenet kiteljesedését: „*És beírták egy könyvbe az Úr előtt emlékezetül azokat, akik őt félik és megbecsülik nevét.* […] *Akkor ismét látni fogjátok, hogy különbség van az igaz és a bűnös között, az Isten tisztelői és az őt nem tisztelők között*” (Mal 3,16b.18).

Christoph Levin pedig többek közt épp a fentebb említett עֲנָוִים használata mentén veti fel (Ám 2,7; 8,4), hogy Ámósz könyvének szociálkritikai hátterét inkább a késői fogság utáni korban kell keresnünk. A kifejezés azon „jámbor szegényekre” is illik, akik a lakosság többi részétől elkülönült csoportnak vagy közösségnek tekintették magukat, és kívülállóságukat a közelgő kozmikus ítélet várásával kompenzálták. Ha az említett szakaszok Ámósz prófétára vezethetőek vissza, akkor úgy véli, hogy a kifejezés négy évszázados magányát kell feltételeznünk, míg végül kései jelentését megkapta. Nem vonja kétségbe ugyan, hogy Ámósz könyve eredetileg ne e kritika hangján szólalt volna meg, de az véleménye szerint nem a társadalmi viszonyokra vonatkozott, hanem az igazság elferdítésére, s így nem is tekinthető társadalomkritikának. Kétségesnek látja ugyanakkor a fogság előtti társadalmi viszonyok alakulását, hiszen annak legfőbb forrásai számunkra épp a próféták szavai, de azokra támaszkodva könnyen körkörös logikai érvelésbe futhatunk még akkor is, ha az adott szakaszok valóban a fogság előtti korra datálhatóak, ami azonban közel sem mindig egyértelmű. A képpel például, ami Ámósz könyvében elénk tárul, ellentmondani látszanak a Példabeszédek érintett részei, s noha szegények minden korban voltak, korántsem olyan biztos, hogy a Kr. e. 8. században a társadalmi egyensúlyban olyan jelentős elmozdulás következett volna be, mint azt pusztán Ámósz könyvéből sejtjük. Úgy látja ugyanakkor, hogy a társadalmi stabilitás a késő perzsa és hellenisztikus korszakban bizonyosan elveszett, s több okból is kifolyólag igen egyenlőtlen anyagi körülmények alakultak ki, mely

[220] KESSLER: Differenz und Integration (2006), 57–67.

viszonyok között végső menedékként csak az eszkatológiai szelep maradt. Christoph Levin tehát Ámósz könyvének társadalomkritikáját olyan a kontextusban értelmezi, ami nem a prófétai etika által is támogatott régi korok egalitárius eszményéből, hanem inkább a fogság utáni közösség társadalmi viszonyaiból, valamint igényeiből s reményeiből táplálkozik.[221]

Ha tehát ezek után megnézzük, hogy a szociális kritika hogyan épül be Ámósz könyvének szerkezetébe, azzal nagyvonalakban összegezhetjük is mindazt, amiről eddig e témában szó volt. Ehhez fontos támpontokat kaphatunk Kustár Zoltánnak erre a területre koncentráló tanulmányából.[222]

A különböző népek bűneit és ítéletét soroló egységek sorában utolsóként olvasható az Izráel-strófán belül található Ám 2,6–8. A szakasz egyértelműen rámutat a közösségen belüli kíméletlen visszásságok jelenlétére, lerakva ezzel az egész könyv egyik meghatározó témájának alapjait.[223]

A szakasz alaprétege három különböző, a szegények elnyomásával kapcsolatos visszaélést bemutató elemre oszlik. Míg az Ám 2,6b hátterében az adósrabszolgaság rendszere áll, s az Ám 2,7a a törvényesség kérdésével foglalkozik, addig az Ám 2,8aα.bα, az addigiak csúcspontjaként, a hatalmukkal visszaélők hivalkodó magatartását ítéli el. Az adósrabszolgaság intézménye, mint az egész ókori Közel-Keleten, Izráelben is bevett gyakorlat volt. A már korábban is említett szakaszokból láthatjuk (2Móz 21,1–11; 5Móz 15,1–18), hogy az egyes törvények hogyan igyekeznek szabályozni e rendszert. Az Ám 2,6b inkább az azzal való élés, vagy visszaélés méltánytalan és irgalmatlan módjára irányítja a figyelmet. Az Ám 2,7a ugyanakkor már a törvényesség látszata mögött megbúvó törvénytelenséget hozza felszínre, mely leginkább az ítélethozatal szegényeket kiszolgáltatott helyzetbe hozó korrumpáltságára mutat rá. Mindezeket csak súlyosbítja, hogy az ilyen úton-módon szerzett nyereséggel való hivalkodás még a számonkérhetőség és a veszélyérzet teljes hiányát is megmutatja.[224]

Már láthattuk, hogy a szociáletikai kérdések több helyen is feltűnnek Ámósz könyvében. Hogyha most ezeket az állításokat az egész könyvet érintő gyűrűs kompozíción belül próbáljuk elhelyezni, kitűnik, hogy azok a szerkezet fontos pontjain találhatóak meg.[225]

A téma a legkülső keretet jelentő Ám 1,2–2,16-ban és az Ám 7–9*-ben az Ám 2,6–8 mellett, annak mintegy összegzéseként, az Ám 8,4–6-ban ismét megjelenik. Az egész könyv középpontját adó Ám 5,2–17 magjában az Ám 5,8–9 doxológiája áll, melyet két oldalról közvetlenül keretez a szociáletikai bűnök bemutatása az Ám 5,7-ben és az Ám 5,10–12-ben. E központi egységet (Ám 5,1–17*) és az ahhoz kapcsolódó elkerülhetetlen ítéletet (Ám 5,18–20) övező tágabb kontextuson belül ugyancsak koncentrikusan helyezkednek el az Ám 4,1–3 és az Ám 6,1–7, ismét csak fontos szociáletikai visszásságok felemlegetésével, melyeket persze még egyéb felvetések mellett végezetül az Ám 3,2.3–8 és az Ám 7,10–17 legitimációja övez.[226]

---

[221] LEVIN: Das Amosbuch der Anawim (1997), 407–436. Rainer Kessler erre reagálva elismeri ugyan, hogy a korszakokon átívelő témák lehetővé teszik, hogy a későbbi nemzedékek a régebbi szövegekben önmagukra ismerjenek s akár átértelmezzék és továbbírják azokat, de ha Ámósz teljes társadalomkritikáját a fogság utáni szerkesztői tevékenység eredményének tekintenénk, a gyereket is kiöntenénk a fürdővízzel együtt. KESSLER: Amos (2021), 22.

[222] KUSTÁR: Armen und Reichen (2014), 227–235.

[223] KESSLER: Amos (2021), 73, 83, 86. Kustár Zoltán az eredeti 3+3 metrumon kívül eső későbbi betoldásnak tartja egyrészt a 2,7a-ban található „föld porába" kitételt, valamint a 2,7b és a 2,8aβ.bβ szexuál-etikai és vallási témájú elemeit. KUSTÁR: Armen und Reichen (2014), 230.

[224] KUSTÁR: Armen und Reichen (2014), 230–232; Hasonlóan EIDEVALL: Amos (2017), 114–116.

[225] KUSTÁR: Armen und Reichen (2014), 232–233.

[226] I. m., 233–235.

Ezek alapján elmondhatjuk, hogy a szociáletikai kritika, ha számszerűleg csak néhány szakaszra szorítkozik is, az anyagon belül elfoglalt és betöltött pozícióját tekintve mindenképpen Ámósz könyve meghatározó témáját jelenti.

A szociáletikai visszásságokat szóvá tevő szakaszok hangvételében valóban tetten érhető a valódi problémák felemlegetésének szándéka.[227] Ennek hevességét pedig sarkos megszólalása, már-már kisarkított képeinek használata is aláhúzza. Az érintett szakaszok pozícionálásából s átfogó szempontrendszeréből ugyanakkor újra és újra felsejlik a későbbi hagyományozás szerkesztői szándékainak hatása is. Ennek jelentőségérére a továbbiakban még visszatérünk.

IV.3. Malakiás könyve felől nézve

Ámósz könyvével ellentétben Malakiás könyvének elnyomottjai valóban a klasszikus *personae miserae* csoportját idézik.[228] Ámósz könyvének éles kifakadásai mellett azonban a Mal 3,5b megfogalmazása kifejezetten sterilnek hat: „*...sanyargatják* (עשׁק) *a napszámost* (שָׂכִיר)*, az özvegyet* (אַלְמָנָה) *és az árvát* (יָתוֹם)*, akik elnyomják* (נטה) *a jövevényt* (גֵּר)*, mert nem félnek engem!*” Valóban érezni egyfajta katalógusjelleget a felsorolásban, ami egy általánosnak tekinthető élethelyzet elszenvedőinek csokorba gyűjtése révén minden külső szemlélő számára elegendő utalást jelenthet arra, hogy annak hátterét minden további részletezés nélkül értse, vagy továbbgondolja.[229]

A Mal 2,17–3,5* keletkezési korát és hátterét a kutatók jellemzően a perzsa korra feltételezik. E mintegy két évszázad azonban túl széles skála ahhoz, hogy valóban egységes álláspontról beszélhessünk. Egyszerűnek tűnik e tekintetben Rainer Kessler álláspontja, aki a szakaszt tartalmi komplexitása, valamint Malakiás könyvének általában véve vett irodalmi egységessége és intertextualitása miatt a kor második felében, közelebbről a Kr. e. 4. század első kétharmadában helyezi el. A bevezetéstani részben már utaltunk rá, hogy alapvetően naivnak tartja azt az elterjedt elképzelést s érvelést, miszerint az Ezsdrás és Nehémiás által (már) kezelt társadalmi és vallási nehézségek miatt a malakiási anyag által felvetett problémák a két vezető munkássága előttre, vagy velük egy időbe tehetőek. A Mal 3,5 által felvetett visszásságok például a királyok korától a római korig egyaránt jellemzőek. A hellenisztikus kort ugyanakkor csak a Mal 3,22–24 hátthereként tartja észszerűnek, valamikor a Kr. e. 3. században.[230]

A Mal 2,17–3,5* keletkezési korával s összetett hátterével az Úr napja és az eszkatológia témája kapcsán később részletesen is foglalkozunk majd. Ami számunkra itt most ebből lényeges, hogy a szociáletikai kritika területét érintő Mal 3,5b a szakasz számos kutató által feltételezett alaprétegéhez tartozik. Vagyis az imént idézett Rainer Kessler álláspontjával szemben jóval szofisztikáltabb például Arndt Meinhold, vagy Aaron Schart véleménye. A Mal 2,17–3,5 egységén belül mindketten feltételeznek egy alapréteget (Mal 2,17–3,1a.5), amelyet aztán további értelmező kiegészítések követtek. Meinhold a szakasz alaprétege kapcsán úgy véli, hogy abban még nem olyan előrehaladott a társadalmi és vallási megosztottság, mint például a Mal 3,13–21-ben, így azt a Nehémiás korszakát megelőző időre teszi.[231] A kronológiát tekintve Schart is hasonlóan

[227] MÖLLER: A Prophet in Debate (2003), 203.
[228] MEINHOLD: Maleachi (2006), 275; SCHART: Maleachi (2020), 104.
[229] Hasonlóan KESSLER: Maleachi (2011), 241–242.
[230] KESSLER: Maleachi (2011), 75–77.
[231] MEINHOLD: Maleachi (2006), 246–248.

gondolkodik, s az egész könyv alaprétegét valamikor a templom felépítése és a Nehémiás kora közötti időre teszi.[232]

Az Uwe Becker által használt szófordulatot kölcsönvéve, ha a Mal 3,5b-vel kapcsolatos „Sitz im Leben" nem is nyilvánvaló, több mindenre utalhat az ún. „Sitz in der Literatur".[233] Aaron Schart meglátása szerint a Mal 3,5b összegzése esetében már feltétlen kell azzal is számolnunk, hogy az említettek elnyomása a közösség által ismerten és elismerten egyértelmű törvényi normákba ütközik. Ez egyrészt a Tóra olyan írott formáját feltételezi, amely már magába foglalta a Szövetség könyvét, a Deuteronomiumot és a Szentség könyvét, másrészt számol általában vett érvényességével. Tömörségére így magyarázat lehet annak feltételezése, hogy az olvasó tudja, hogy ezek olyan bűncselekmények, amelyeket a törvény kifejezetten tilt.[234]

A Mal 3,5b felsorolásából az özvegy (אַלְמָנָה), az árva (יָתוֹם) és a jövevény (גֵּר) sokszor valóban együtt szerepel a különböző jogi szövegekben.[235] De például az özvegy és árva komoly szerepet kap Ézsaiásnak a társadalmi igazságossággal kapcsolatos érvelésében is. Figyelmeztetésként megjelenik az Ézs 1,23-ban és a 10,2-ben. „*Vezéreid megátalkodottak, tolvajok barátai. Mindegyik szereti a megvesztegetést, ajándékot hajhász. Az árvák* (יָתוֹם) *igazát nem védik, az özvegy* (אַלְמָנָה) *peres ügye nem kerül eléjük.*" – olvashatjuk az előbbiben, intésként pedig az Ézs 1,17-ben.[236]

Nehézségeik között nem feltétlen volt ott a szegénység, hiszen akár rendelkezhettek is valamilyen vagyonnal, hanem sokkal inkább kiszolgáltatottságuk, társadalmi védtelenségük. Ennek okán könnyű célpontjai lehettek a hatalmukkal élni tudók és az azzal visszaélők gátlástalanságának. A korábbihoz képest jelentősen megváltozott helyzetükben valószínűleg a legnagyobb problémát egzisztenciájuk megtartása jelenthette, melynek kihívásai közepette könnyen kilátástalan helyzetbe kerülhettek.[237]

A különböző törvényi szakaszok igyekeznek is gondoskodni a legelesettebbekről. Három módot is megemlíthetünk, ahol a kiszolgáltatottak jogai és igazuk elferdítésének jogi természetű védelmén kívül (2Móz 22,20–23; 5Móz 24,17–18; 27,19) a mindennapi életfenntartás alapszükségleteinek biztosítása a döntő. Az egyik ezek közül az aratáshoz kapcsolódó mezgerlés lehetőségének megadása (3Móz 19,9–10; 23,22; 5Móz 24,19–21). Ehhez hasonló a föld parlagon hagyása minden hetedik esztendőben, melynek során a még ekkor is aratható termés az elszegényedetteket illette (2Móz 23,10–11; vö. 3Móz 25,1–7). Végezetül a tized megadásának rendszere is tartalmazott e területre is érvényes rendelkezéseket, ahogy például azt az 5Móz 26,12–13-hoz és 27,19-hez hasonlóan az 5Móz 14,28–29-ben is olvashatjuk: „*Minden harmadik esztendő végén vedd ki annak az évnek a terméséből az egész tizedet, és raktározd el lakóhelyeden, hogy ha majd eljön a lévita, akinek nincs birtokrésze és öröksége, mint neked, meg a jövevény* (גֵּר)*, az árva*

[232] SCHART: Maleachi (2020), 26–28, 106.
[233] Uwe Becker az Ézs 1–39 és Ámósz könyvének társadalomkritikai anyagát vizsgálva felveti annak lehetőségét, hogy a megfigyelhető hasonlóságok nem egyszerűen a feltételezett hasonló történelmi körülmények mentén, hanem irodalmi függőség alapján is magyarázhatóak. Mindezt nem pusztán elszigetelt esetnek tételezi, hanem formálódó normának. Úgy véli például, hogy az Ézs 1–39 ilyen irodalmi függőségben áll Ámósz könyvével, míg Mikeást a témában épp a formálódó Kisprófféták könyvének szerkesztői igazítják Ézsaiás anyagához. BECKER: Sozialkritik (2020), 47, 51.
[234] SCHART: Fremdlinge und Tagelöhner (2018), 52, 56.
[235] GLAZIER-MCDONALD: Malachi, The Divine Messenger (1987), 165–168; HILL: Malachi (1998), 290.
[236] A témával részletesen foglalkozik Mark Gray *Rhetoric and Social Justice in Isaiah* című könyvében. GRAY: Rhetoric and Social Justice in Isaiah (2006).
[237] GOWAN: Wealth and Poverty (1987), 344–345.

(יָתוֹם) *és az özvegy* (אַלְמָנָה)*, akik lakóhelyeden élnek, ők is ehessenek, és jóllakhassanak. Így megáldja Istened, az Úr kezed minden munkáját, amit csak végzel.*"[238]

Hogy aztán ezek a gyakorlatban mennyire valósultak meg, már csak a jogvédelemre fokozott figyelmet fordító szakaszok kapcsán is, kétségeket vet fel. Feltételezhető, hogy az elesettek elsősorban és fokozottan a társadalom jóindulatára számíthattak. Többek közt ebből a nézőpontból is érthető, hogy az általunk vizsgált szakaszokban a prófétai megközelítés miért inkább az általános elvárásokat semmibe vevőkre és az elnyomókra koncentrál.

Amikor Zakariás könyve a fogság utáni újrakezdés nehézségei között visszatekint a száműzetés okaira, a fogságot megelőző próféták üzenetére hivatkozva, a Mal 3,5b-vel részben szószerint egyező módon, így foglalja össze korábbi bukásuk okát (Zak 7,7–10): „*Hiszen az volt az Úr igéje, amelyet a régebbi próféták által hirdetett, amikor Jeruzsálem és a körülötte levő városok még lakottak és sértetlenek voltak, és amikor még a Délvidék és a Seféla-alföld is lakott volt, amit Zakariásnak is mond az Úr igéje. Ezt mondja a Seregek Ura: Igazságos ítéletet hozzatok, szeretettel és irgalmasan bánjatok egymással! Az özvegyet* (אַלְמָנָה) *és az árvát* (יָתוֹם)*, a jövevényt* (גֵּר) *és a nincstelent* (עָנִי) *ne sanyargassátok* (עשׁק)*, és ne tervezzetek egymás ellen magatokban semmi rosszat!*"

Ez mindenesetre fokozottan mutatja a szociáletikai kérdés súlyát és aktualitását a fogság utáni időszakban. Arndt Meinhold az ezt követő időszakra a fokozatos elszegényedés koraként tekint. A perzsa idők kettős adóztatását, melyet a birodalmi és a helyi-kultuszi rendszer követelt meg, csak tovább súlyosbították az egyes természeti katasztrófák, melyekre például Haggeus könyve is utal. Az adófizetéshez szükséges ezüstöt távolsági kereskedelem útján kellett beszerezni, és a sokszor bizonytalan mezőgazdasági többlettermelésből kellett kifizetni. Meinhold a Mal 3,6–12-ben vázolt agrárkatasztrofális képek kapcsán a szociális helyzetet nehezebbnek ítéli a Zak 1,2–6 által sugalltnál, de még nem olyan súlyosnak, mint amit a Neh 5-ben láthatunk.[239]

Rainer Kessler szerint, ahogy a családok gyengültek, a szociális törvények igyekeztek megerősíteni a szolidaritás ethoszát, miközben a „szociális hálón" egyre több nincstelen hullott át. Vagyis ugyancsak az elszegényedés fokozódásával számol a korszakban. Megfogalmazása szerint, ha a Kr. e. 8. századi válságot az erőforrások elvesztésével végbemenő elszegényedési folyamatként lehet leírni, akkor a Kr. e. 6. századtól érzékelhető kép még inkább a nagyon rossz körülmények közé kerültek elszegényedett viszonyait sejteti. Ezáltal egyértelműen a nehéz szociális helyzet fokozódását látja a fogságot követő időszakban. Ettől kezdve a szegények nem egyszerűen szegények, hanem nincstelenek, a családok pedig egyre kevésbé képesek megbirkózni a szociális vészhelyzetekkel.[240]

Vádként már Ámósz könyvében láthattuk megfogalmazni, hogy a szegényeket már kis adósságok miatt is eladják, ezáltal feltehetően adósrabszolgaságba szorítva őket (Ám 2,6).[241] Mikeás könyvének második részében is arról olvashatunk, hogy a tulajdonosoktól elveszik házukat és földjeiket, s az asszonyokat és gyermekeiket otthonaikból űzik el; nyilván itt is az adósság kérdése lehet a háttérben, mint ahogyan ugyanezt valószínűsíthetjük az Ézs 10,2 szerint az özvegyek és árvák esetében. Mindez pedig fokozottan s teljesen kendőzetlenül jelenik meg a Neh 5-ben.

---

[238] GOWAN: Wealth and Poverty (1987), 345–346.
[239] MEINHOLD: Maleachi (2006), XXII, 299–300.
[240] A Rainer Kessler által a változás érzékeltetésére használt két kifejezés a „Verarmung" és a „Verelendung". A megváltozott szegénység talán legdrasztikusabb ábrázolását a Jób 24 leírásában véli felfedezni. KESSLER: Soziale Sicherung (2009), 144, 147.
[241] JEREMIAS: The Book of Amos (1998), 35.

Még ha egyes szociális törvények igyekeztek is megfelelő választ adni e társadalmat veszélyesen feszítő helyzetre,[242] valójában itt is az az igazi kérdés, hogy mikor és mennyi, s főképp hogyan valósult meg belőlük a gyakorlatban.

Az adósrabszolgaság intézménye egyáltalán nem számított illegitimnek az izráeli társadalomban. Ha az adós nem tudott fizetni, egyfajta „menekülési utat" kínált számára adóssága leszolgálása (2Móz 21,1–11; 3Móz 25,39–46; 5Móz 15,12–18). A különböző jogi kódexek tehát nem felszámolni, hanem inkább mederben tartani igyekeztek a helyzetet, kifejezetten mindkét fél érdekeire tekintettel. Így a szombatév beiktatásával hat évre korlátozódik az adósrabszolgaság ideje (2Móz 21,2–6; 5Móz 15,12–18), hétévente rendszeres adósságelengedést követel (5Móz 15,1–11), s hétszer hétévente az eredeti birtokviszonyok helyreállítását irányozza elő (3Móz 25,1–22).[243]

Mindenesetre a vázolt társadalmi és irodalmi folyamatokat szem előtt tartva sem árt az óvatosság. Malakiás könyvének jelentős intertextualitása ellenére is, mely egy pontig valóban segíti a szöveg megértését, a keletkezését övező miliőről, amely ugyancsak fontos eleme lenne az anyag értelmezésének, valójában alig tudunk valamit. Rainer Kessler maga is felhívja a figyelmet arra, hogy a könyv alapján rendelkezésünkre álló szűkös belső bizonyságtétel miatt vigyázni kell, hogy a perzsa korszakhoz kötődő, akár kései, akár korai datálás kapcsán nehogy a körkörös érvelés hibájába essünk.[244]

Ugyanakkor, ha csak általánosságban véve is elfogadjuk a perzsa korra a szociális kérdések élesedését Jehud társadalmában, melynek során talán mindegy is, hogy ténylegesen rosszabb volt-e ekkor a helyzet, mint például a Kr. e. 8. században, vagy esetleg csak hangsúlyosabban lett a „közbeszéd része", a szociáletikát érintő ámószi kritika jól kifuthatta magát egy ilyen társadalmi kontextusban. Részben tehát igaza lehet Christoph Levinnek, amikor részben, vagy egészében, de Ámósz könyve kritikájának hátterét is e korban keresi.[245] Mint ahogy Uwe Becker is inkább számol az ámószi társadalomkritika időbeni kiteljesedésével. Története ugyan Ámósszal kezdődött, de túlmutat rajta. Ámósz bírálta ugyan az elit visszatetsző életvitelét és a törvények kijátszását, de átfogó társadalomkritika nélkül. A szegények elnyomásáról szóló szavak azonban egy olyan kegyességet tükröznek, amely durva megközelítéssel a fogság utáni időszak sajátossága.[246]

Észre kell még vegyük, hogy a Mal 3,5b-ben az özvegyek, az árvák és a jövevények természetesnek tekintett csoportosítása mellett negyedikként, sőt első helyen, a bérmunkások és azok bére kerül említésre. E csoportosítás így teljesen egyedülállónak tekinthető.[247]

A שָׂכִיר persze nem egyszer szerepel azokban a jogi szakaszokban, ahol általában az eddig ismertetett elesettek védelméről, vagy jogairól volt szó, de Malakiás könyvében való jelenléte, már csak az e tekintetben eltérő zakariási párhuzammal is összevetve, fontos különbségnek tűnik.

Az 5Móz 15,18 egyértelműen az adósság és az adósrabszolgaság területén említi a kifejezést, míg az 5Móz 24,14–15 a jövevény védelmével párhuzamban tartja fontosnak megemlíteni, hogy „*Ne zsákmányold ki* (עשׁק) *a nincstelen* (עָנִי) *és szegény* (אֶבְיוֹן) *napszámost* (שָׂכִיר)*, akár a testvéred, akár olyan jövevény* (גֵּר)*, aki országodban, a te lakóhelyeiden él. Még aznap add ki a bérét* (שָׂכָר)*,

[242] JACOBS: The Books of Haggai and Malachi (2017), 273; SCHART: Maleachi (2020), 104.
[243] KESSLER: Soziale Sicherung (2009), 142–144; KUSTÁR: Armen und Reichen (2014), 231; HOUSTON: Amos (2017), 37.
[244] KESSLER: Maleachi (2011), 74–76.
[245] LEVIN: Das Amosbuch der Anawim (1997), 407–436.
[246] BECKER: Sozialkritik (2020), 44, 46.
[247] KESSLER: Maleachi (2011), 243; NOETZEL: Maleachi, ein Hermeneut (2015), 179.

mielőtt lemegy a nap, mert nincstelen (עָנִי) *ő, és sóvárog utána*", de ezt a rendet igyekszik érvényesíteni a 3Móz 19,13 is.[248]

A közöttetek „nem kellene, hogy így legyen" gondolati ív mentén a klasszikus *personae miserae* csoportjának nyomorúsága még érthető, hiszen abban befolyásolhatatlan külső tényezők is szerepet játszanak, ám most ellenpontként megjelenik a pusztán emberi befolyások nyomán megcsorbított szegénység képe is.[249]

Logikusnak tűnhet ugyanakkor, hogy a שָׂכִיר fő helyre emelése, a mégoly általános megfogalmazások mellett is mint az özvegy, árva és jövevény, valóban lényegi elem lehet a szakasz társadalmi kontextusát tekintve. Aaron Schart a Mal 3,5b constructusos szerkezetére (שְׂכַר־שָׂכִיר) külön is felhívja a figyelmet, melyben fontos hangsúlyt vél felfedezni, nem zárva ki ugyanakkor a dittográfia lehetőségét sem.[250]

Az egyaránt a שָׂכַר 'felbérelni' gyökből eredeztethető két kifejezés jelentése, bár közel állnak egymáshoz, eltérő. A שָׂכִיר azt a bérmunkást, vagy napszámost jelöli, akinek már nem volt földje, és akivel rövid vagy hosszú távú szerződést kötöttek. Szabad emberként megkülönböztethető a rabszolga státusától, még akkor is, ha ugyanazt a munkát végezte. A שָׂכָר ugyanakkor épp az ilyen munkáért kapott fizetséget és bért jelöli.[251]

Szó szerint tehát nem a munkás személye, hanem a bére kerül nyomás alá. Aaron Schart szerint ezzel a szöveg a már említett „*még aznap add ki a bérét, mielőtt lemegy a nap, mert nincstelen ő, és sóvárog utána*" gondolat fontosságát hangsúlyozza. Feltételezi, hogy az összetett gazdasági folyamatok nyomán könnyen előfordulhatott, hogy a munkavégzéskor a munkáltatónak még nem állt rendelkezésre a munkás bére, hiszen annak eredményét, vagy gyümölcsét előbb még valamilyen módon realizálnia kellett, így aztán általános lehetett a késedelmes fizetés gyakorlata. A bérek visszatartásának valós problémája mellett ugyanakkor Christian Frevel érvelésével ért egyet, amikor a Mal 3,5b szóösszetételében a bérelnyomást, vagyis a bérek alacsonyan tartásának problémáját látja.[252]

Christian Frevel egyébként a kifejezés kapcsán némileg ellenpontozni igyekszik Rainer Kessler azon véleményét, hogy a bérmunka fokozott megjelenése a Kr. e. 8. század társadalmi fejlődéséhez köthető.[253] Kessler szerint már ekkor, először Ámósz és II. Jeroboám idejében északon, majd Izráel bukása után délen is, megindult az a folyamat, amelyben a kisebb földműves családok a túlzott eladósodás miatt adósrabszolgaságba kerültek, földtulajdonukat pedig végleg elveszítve arra kényszerültek, hogy napszámosként éljenek.[254] Frevel kétségét többek közt épp arra alapozza, hogy a kor prófétáinak társadalomkritikus szövegeiben nincs szó sem bérről, sem bérmunkáról, vagy napszámosokról. Ezzel szemben a terminus technikusnak tekinthető שָׂכִיר jórészt csak a fogság utáni szövegekben – főképp a Szentség könyvében – fordul elő.[255]

---

[248] GLAZIER-MCDONALD: Malachi, The Divine Messenger (1987), 165.

[249] Arndt Meinhold szerint a bérmunkások kitettsége esetenként még az adósrabszolgákénál is nagyobb lehetett, hiszen megélhetésük sokszor teljesen kiszámíthatatlan volt. MEINHOLD: Maleachi (2006), 280.

[250] SCHART: Fremdlinge und Tagelöhner (2018), 55. Douglas Stuart szerint ugyanakkor a már említett 5Móz 15,18 is alátámasztja a שְׂכַר־שָׂכִיר forma helyességét. STUART: Malachi (1998), 1357. Hasonlóan GLAZIER-MCDONALD: Malachi, The Divine Messenger (1987), 164–165; HILL: Malachi (1998), 282. Ellenben PETERSEN: Zechariah 9–14 and Malachi (1995), 20; MEINHOLD: Maleachi (2006), 242.

[251] HALOT, 1327, 1330, 1331.

[252] FREVEL: Prekäre Arbeitsverhältnisse (2017), 60, 64; SCHART: Fremdlinge und Tagelöhner (2018), 55–56.

[253] FREVEL: Prekäre Arbeitsverhältnisse (2017), 64–65.

[254] KESSLER: Staat und Gesellschaft (1992), 59–60; KESSLER: Az ókori Izráel társadalma (2011), 123–130; KESSLER: Gesellschaftsstruktur (2018), digitális kiadvány, elérhető: https://bibelwissenschaft.de/stichwort/19424/, letöltés dátuma: 2024. január 22.

[255] FREVEL: Prekäre Arbeitsverhältnisse (2017), 64–65.

Mindenesetre, ha a Mal 3,5b első helyre kívánkozó kifejezése kapcsán a Neh 5-ben leírtakban is megfogalmazott társadalomkritikához hasonló miliőt sejtünk, talán nem tévedünk nagyot.

Eddig konkrétan még nem esett szó a Mal 3,5b mondatszerkesztéséről és a benne használt igei alakokról, de ezen a ponton, közelebbről megnézve azokat, további fontos megállapításra juthatunk.

Először is észre kell vennünk, hogy bár az elesettekként és elnyomottakként felsoroltak csoportja teljesen más Ámósz könyve és Malakiás könyve esetében, s egészen más keretezésben is közelítenek hozzájuk, mégis a velük való bánásmód leírása mindkét esetben ugyanúgy és ugyanazokkal az igékkel visszaadható volt. A Mal 3,5b esetében ez az Ámósz könyvében is hasonló kontextusban feltűnő és ott már tárgyalt עָשַׁק és נָטָה.[256]

Röviden összefoglalva, az előbbi sokszor anyagi, gazdasági értelemben vett elnyomásra, míg az utóbbi számtalanszor a jog és igazság elferdítésére utal.[257] Ebben az esetben is hasonló logikát követ a participiumi forma használata, s így itt is igaz, amit már Ámósz könyve adott szakaszai esetében elmondtunk. Ugyan nincsenek nevesítve sem az elnyomottak, sem az elnyomók, de az aktív participiumok segítségével[258] az általuk teremtett negatív szituációk mentén azonosítja és jellemzi az utóbbiakat. Így és ennyiben válnak megszólíthatóvá és láthatóvá számunkra.

A masszoréta szöveg ugyanakkor a két participiummal eltérő csoportosításban tagolja a szakaszt, mint amit mi eddig a שָׂכִיר, az אַלְמָנָה, a יָתוֹם és a גֵּר összefüggéseinek tárgyalása kapcsán követtünk. Ha az וּבְעֹשְׁקֵי constructusos forma nem csak a שְׂכַר־שָׂכִיר-ra, hanem az אַלְמָנָה-ra és a יָתוֹם-ra is kiterjed, ahogyan az valószínű is,[259] akkor az עָשַׁק a bérmunkást, az özvegyet és az árvát fogja egy csokorba, míg a נָטָה külön vezeti fel a jövevényt.

Ennek oka talán magyarázható a גֵּר kifejezés jelentéséből és használatából. A szó azokra utal, akik törzsüket, családjukat és lakhelyüket valami miatt elhagyva másutt keresnek lakozást és menedéket, ám eközben jogaikat számos területen korlátozzák.[260] Így aztán számukra alapvetően és legélesebben a נָטָה által leírt fenyegetettség a legpusztítóbb kitettséget mutatja meg. Ennek következtében a két ige, negatív következményeiket a legszélsőségesebb típusok mentén széthúzva, egy végletesen szétfeszített összképet tud megjeleníteni. Egyik oldalon az így-úgy egzisztenciálisan kisemmizettek az עָשַׁק közvetítette összképpel, másik oldalon pedig a jog igazsága számára is menthetetlenek.

Bár a גֵּר státusza nem feltétlen alapult etnikai vagy vallási elkülönülésen, és Aaron Schart jelentős átfedést és így párhuzamosságot is lát a bérmunkás és a jövevény között,[261] mégis felvethető az idegen és a bennszülött negatív sorsán keresztül megfogalmazott, s két szélsőséggel közreadott összkép egyik ellentétpárjaként is. Ezt az is támogathatja, hogy a kifejezés számos esetben önmagában, különálló logikai összefüggésben is megtalálható a különböző szövegekben, s nem csak az özveggyel és az árvával közösen. Ilyen például a 2Móz 23,9, ahol ezt olvashatjuk:

[256] Andrew E. Hill a Mal 3,5 e szóhasználata kapcsán kiemeli, hogy a hátrányos helyzetűekkel való bánásmód a fogság előtti időkhöz képest nem sokat változott. HILL: Malachi (1998), 283.
[257] GLAZIER-MCDONALD: Malachi, The Divine Messenger (1987), 165, 167.
[258] Hasonlóan HILL: Malachi (1998), 282; KESSLER: Maleachi (2011), 221–222, 241; JACOBS: The Books of Haggai and Malachi (2017), 272.
[259] STUART: Malachi (1998), 1356–1357.
[260] HALOT, 201.
[261] SCHART: Fremdlinge und Tagelöhner (2018), 57.

„*Ne sanyargasd a jövevényt* (גֵּר)*, hiszen ti ismeritek a jövevény* (גֵּר) *életét, mert ti is jövevények* (גֵּר) *voltatok Egyiptomban*”.

Ugyancsak jelzésértékű lehet a *léviták* említésének a hiánya a Mal 3.5b-ben. Nemegyszer találhatunk ugyanis arra példát, hogy az özvegyek, árvák és jövevények mellett a lévitákat is ott találjuk, mint a törvény révén a többiekkel együtt oltalmazni és védeni szándékozottakat (5Móz 14,22–29; 16,11–14; 26,12;). Ez esetben nyilván oka van annak, hogy nem a kiszolgáltatottakkal egyetemben találhatjuk őket. Malakiás könyve esetében magyarázat lehet erre a könyvben megfigyelhető kultuszkritika. A Mal 3,3 mindenesetre elesettségükkel szemben inkább megtisztításuknak szükségét mutatja fontosnak.

Az eddig elmondottak ugyan segíthetik jobban érteni a Mal 3,5b hátterét, de annak célja mégsem a szociáletikai és szociálantropológiai kérdések bemutatása, vagy taglalása. Amit itt olvashatunk, együtt a vers vallási kérdéseket érintő első felének kifejezéseivel, csupán eszköz. Egy tágabb értelemben vett érvelés azon része,[262] mely az eddig elmondottakat általánosságban véve ismertnek tételezi fel, s így annak részletező kibontása nélkül haladhat céljának eléréséhez.

Amiről ebben az esetben szó van, az nem általában véve a fogság utáni Jehud kihívásai között megfogalmazódott társadalomkritika, s nem is a már felvetett, fogság után teret nyerő szegénykegyesség kibontakozása. Ami itt élesen terítékre kerül, az a rosszak boldogulásának visszásnak tetsző kérdése, de legfőképpen YHWH igazságosságának megkérdőjeleződése. A Mal 2,17 így tudósít erről bennünket: „*Fárasztjátok beszédetekkel az Urat. Ezt kérdezitek: Mivel fárasztjuk? – Azzal, hogy ezt mondjátok: Minden gonosztevőt jónak tart az Úr, kedvét leli bennük! Vagy amikor ezt kérdezitek: Hol van az igazságos Isten?*”[263]

Az אַיֵּה אֱלֹהֵי הַמִּשְׁפָּט („*Hol van az igazságos Isten?*”) kitételt olvasva jelentős logikai fordulatot érzékelhetünk Ámósz könyvének érveléséhez képest. Az Ámósz könyve struktúráján belül központi pozíciót betöltő 5. rész negatív szemlélete a pozitív töltetű szavak irányát is visszájára fordítja. Ez mutatkozik meg a szociális visszaélések értékelésében fontos szerepet kapó מִשְׁפָּט esetében is. „*Mert méreggé teszitek a törvényt* (מִשְׁפָּט)*, és az igazságot* (צְדָקָה) *földre tiporjátok*” – olvashatjuk az Ám 5,7-ben. De ekkor az igazság kérdőjelessége az elnyomást elkövetők cselekedetei révén kerül előtérbe, melynek a prófétai üzenet szerint következménye az isteni számonkérés és ítélet.[264] Az elit által követett irány már most végzetét is magában hordozza.

Noha Malakiás könyvének negyedik vitabeszédében (Mal 2,17–3,5) is a מִשְׁפָּט a kritika tárgya és alapja, de mint láthattuk, immár az Istennek szegezett kérdés formájában.[265] A „fárasztó” kérdés hátterében nyilván a jók és a rosszak, az igazak és a gonoszok közötti különbségtétel eleven kérdése húzódik meg, mely különbségtétel ugyanakkor feltehetően majd a Mal 3,5 gyorsan közeledő ítéletének esetében is fennmarad.

A Mal 2,17-ben tehát YHWH az, akit számonkérnek. Igazán kontrasztos kép keletkezik az emberi pozíciót illetőleg, ha egymás mellé tesszük a Samáriában uralkodó zűrzavaros állapotok kapcsán elénk tárt, valamint a névtelen közösség hangjaként citált összképet az Ám 3,10-ből

[262] A Mal 2,17 és a Mal 3,5 szoros értelmi kapcsolatát mutatja, hogy a két vers egyben a IV. beszédegység inklúziója. HILL: Malachi (1998), 263; STUART; Malachi (1998), 1346; KESSLER: Maleachi (2011), 223.

[263] Andrew E. Hill szerint kifejezetten e kritika torzulását mutatja az, hogy visszaidézi a Mal 1,10-ben a hamis áldozatokkal szemben megfogalmazott isteni kritikát: *„nem telik kedvem bennetek”* (אֵין־לִי חֵפֶץ בָּכֶם; Mal 1,10), „*kedvét leli bennük*” (וְבָהֶם הוּא חָפֵץ; Mal 2,17). HILL: Malachi (1998), 263. Beth Glazier-McDonald pedig a helyzet iróniáját emeli ki. GLAZIER-MCDONALD: Malachi, The Divine Messenger (1987), 127–128.

[264] Hasonlóan HOUSTON: Amos (2017), 35–36.

[265] JACOBS: The Books of Haggai and Malachi (2017), 269.

(„*Nem tudnak helyesen cselekedni*”; לֹא־יָדְעוּ עֲשׂוֹת־נְכֹחָה) és a Mal 2,17-ből („*Minden gonosztevőt jónak tart az Úr, kedvét leli bennük*”; כָּל־עֹשֵׂה רָע טוֹב | בְּעֵינֵי יְהוָה וּבָהֶם הוּא חָפֵץ).

Az utóbbiban egyértelműen YHWH igazságossága és döntési pozíciója kérdőjeleződik meg, mégpedig az ember szemében. Érvelésükben tehát YHWH az, aki a visszájára fordítja az értékrendet, mert úgy tűnik, a rossz is elfogadható és a gonosztevő is jó, amikor elkerüli őket az ítélet. A „*hol van az igazságos Isten?*” kérdésfeltevése tulajdonképpen vád, egy emberi ítélet YHWH létét és istenségét illetően.[266]

A társadalomkritika hangját idéző szakasz éppen abban számít hasznos segítségnek, s egyben talán szükséges eszköznek, hogy amikor az isteni válasz e felfordult perspektívát a feje tetejéről ismét a talpára állítja, rávilágítson a felvetés és egyben az emberi igazságtalanság tarthatatlanságára. Amikor YHWH döntési pozíciójával feléjük lép[267] s jelenik meg számukra („*Eljövök majd, és ítéletet tartok fölöttetek*”; וְקָרַבְתִּי אֲלֵיכֶם לַמִּשְׁפָּט, Mal 3,5), ítélete nyomán mindenki számára feltárul az Istent nem félők sora és sorsa.[268]

Rainer Kessler megfogalmazása szerint a szakasz illeszkedik abba, az egyebek mellett az „igazságosság” (*Gerechtigkeit*) kapcsán haladó gondolatmenetbe, amely a III. vitabeszéddel még ugyan csak halkan szólal meg, de a VI. fináléjában (Mal 3,13–21) már a domináns alaphangot jelenti. Ezen belül a IV. beszédegység (Mal 2,17–3,5) válaszával, mely egyértelműen a jövőbe mutat, megindul Malakiás könyvének eszkatologikus gondolatmenete is.[269]

[266] Hasonlóan JACOBS: The Books of Haggai and Malachi (2017), 264–269.
[267] Hasonlóan PETERSEN: Zechariah 9–14 and Malachi (1995), 209, 211.
[268] Douglas Stuart szerint, mivel a קָרַב ’közeledni’ ige gyakran előfordul az áldozat bemutatásának kontextusában, az igazságosan ítélő Isten közeledésének leírásában némi irónia is feltételezhető. STUART: Malachi (1998), 1355–1356. Jutta Noetzel ugyanakkor inkább a קָרַב ellenséges jellegét emeli ki. NOETZEL: Maleachi, ein Hermeneut (2015), 171. Rainer Kessler ugyanakkor arra a dialektikára utal, amely a cselekedetek isteni megítélésben van. KESSLER: Maleachi (2011), 240.
[269] KESSLER: Maleachi (2011), 85–86, 225.

V. Kultusz és kultuszkritika

V.1. Bevezető

Ámósz és Malakiás könyvének meghatározó témái között fontos szerepet kapnak a kultusszal kapcsolatos kérdések. Ezirányú üzeneteik megfogalmazása és kibontása során egyaránt megfigyelhető bennük a társadalmi kontextus előtérbe tolása, hasonlóan a szociáletikai visszásságok tárgyalásához. Érvelési rendszerükben tulajdonképpen egymás mellett fut a két téma,[270] s egyszerre nyújtják a meghirdetni szándékozott ítélet megalapozását. Általánosságban tehát elmondható, hogy amikor e prófétai könyvek a kultusz kritikai megközelítését adják, az sokkal inkább tekinthető a közösséget érintő s terhelő vallási hátterű etikai vétségek kiemelésének, mint valamilyen kultuszi, vagy szertartási rend megsértése normatív számonkérésének.

Ugyanakkor a „kultuszkritika" mint kifejezés talán túlságosan is leegyszerűsítő annak az összetett jelenségnek a leírására, amit az e témához sorolható szakaszok vizsgálata során Ámósz és Malakiás könyvében találunk. Ugyanis a kérdéskör egységessége, s egységes szemlélete még az egyes könyveken belül is kérdéseket vet fel. Hagyományozásuk összetettsége miatt a kultusszal valamilyen módon kapcsolatba hozható szakaszok teológiai, kor- és irodalomtörténeti háttere még a szociáletikai kérdéskör tárgyalásánál is komplexebb feladatot jelent.

A társadalmi kontextusra fókuszáló egységek párhuzamos okfejtésében ugyanakkor hangsúlyeltolódás figyelhető meg a két könyv esetében. Míg a szociáletikai érvek meghatározóbbnak tekinthetőek Ámósz könyvében, s kevésbé hangsúlyozottak Malakiás könyve esetében, addig a kultuszkritika tekintetében mindez megfordul. Bár Ámósz könyve sem nélkülözi az ezirányú kritikus észrevételeket, de Malakiás könyvén belül kétségkívül e témakör uralja az érvrendszer derekas részét.

Az összkép kialakításához mindenképpen hozzátartozik még annak leszögezése, hogy egyik könyv esetében sem egyszerű, vagy direkt kultuszellenes hang szólal meg. A feltáruló kép minden tekintetben jóval árnyaltabb annál, minthogy egy ilyen éles különállást a rendelkezésünkre álló anyag alapján elismerhetnénk. Ina Willi-Plein szavaival élve, a prófétai kontextusban megszólaló kultuszkritika, akár az áldozat, akár a kultusz tekintetében, sosem a kultusz megszüntetésére, hanem szublimálására irányul. Eszerint a kultuszt nem megszüntetni, hanem tökéletesíteni szeretné. Fontos érteni ugyanakkor, hogy ez nem szimplán spiritualizálása a kritizált folyamatoknak, mert a kultusz valós tartalmát feltételezi, s nem helyettesítheti.[271]

Mielőtt a téma vizsgálatába és kibontásába belekezdhetnénk, elengedhetetlen az érintett szakaszok számbavétele. Mindez azonban korántsem egyszerű. Ahogyan azt már említettük is, a kultuszkritika területére sorolható egyes szakaszok olykor ténylegesen összefonódnak a szociáletikai kifogásokkal, így egyes versek, vagy egymás mellett álló versek merev szétválasztása eltérne az egykori szerkesztők eredeti szándékától, s érthető, ha egyes szakaszok mindkét téma tárgyalása során érintettnek tekinthetőek. Ugyanakkor e témában sem csak kritikus

[270] Hasonlóan vélekedik Ámósz könyvével kapcsolatban CARROLL: The Book of Amos (2020), 179–180. Jakob Wöhrle szerint az Ám 2,6–8 kultuszkritikai redakciójának célja, hogy párhuzamba állítsa a társadalom- és kultuszkritikát. WÖHRLE: Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches (2006), 101. Malakiás könyvével kapcsolatban pedig KESSLER: Maleachi (2011), 224–225.

[271] PLEIN: Opfer und Kult (1993), 151–152.

megnyilvánulásokkal találkozhatunk. A kultusz világához közeledő egyes megállapítások akár semlegesnek, vagy épphogy pozitívnak is tekinthetőek. Nem mellékes még az adott szakaszok vizsgálatakor az sem, hogy milyen, hol és mikor végzett kultuszról, vagy ahhoz szorosan kötődő kérdésről van szó bennük. Mindezekben nem egy különbségtételt szükséges megtennünk a vizsgálni kívánt részek tekintetében.

Az Ámósz könyvén belül a témához így vagy úgy köthető szakaszokat nagy vonalakban a következőképpen határozhatjuk meg:

- A teológiailag erősen meghatározott bevezető az Ám 1,2-ben, valamint a Júda elleni beszéd az Ám 2,4–5-ben.
- A társadalomkritikai kontextusban megszólaló s a kultusz kérdését valamilyen módon érintő szakaszok, mint az Izráel ellen felhozott vádak egy részlete az Ám 2,6–8-ban, valamint a talán legközvetlenebb kultuszkritika az Ám 5,21–27-ben s az Ám 8,3–14 szakasz egy-egy versében.
- A különböző kultuszhelyek kapcsán (Bétel, Gilgál, Beérseba) megfogalmazott kritika az Ám 3,13–14; 4,4–5; 5,4–7-ben.
- A harmadik, a negyedik és az ötödik látomás során megjelenő s részben kultuszi kontextusban megfogalmazott kritika az Ám 7,7–9-ben, az Ám 8,1–3-ban, s az Ám 9,1–6-ban, valamint az Ámósz és Amajcá között lezajlott vita az Ám 7,10–17-ben.

Malakiás könyvében kultuszkritikai részekkel a II., III. és az V. beszédegységben találkozhatunk. A Mal 1,6–2,9-ben található második vitabeszéd már hosszúságával is kiemelkedik a könyvet kitevő hat egység közül, s ehhez kapcsolódik még a hasonló témát feszegető harmadik beszéd a Mal 2,10–16-ban. Mai formájukban a két szakasz közötti legfőbb különbség, hogy az utóbbi a laikusok társadalmi kontextusában, míg az előbbi papi kontextusban érinti a kultuszi témát. A II. beszédegység papi kontextusa ugyanakkor további két, jól elkülöníthető részre bontható. Általánosságban elmondható, hogy a Mal 1,6–14 inkább a szertartáshoz, az áldozathoz kapcsolódóan vitázik s érvel, bár továbbra is fontos szempont marad a megfogalmazott kritika társadalmi kontextusa, míg a Mal 2,1–9 inkább a tóraadáshoz, tanításhoz kapcsolódóan. E kettő tehát megjeleníti a papi szolgálat egy-egy részletét, vagy ha úgy tetszik, lefedi annak teljes spektrumát.

V.2. Kultuszkritika

Martin Rösel összegzésében a társadalomkritika és a kultuszkritika ugyanannak az éremnek két oldala.[272] E frappáns megállapítás helytálló lehet, hogy ha ez az érem a közösségi létet is meghatározó azon ethosz, melynek talaján állva már a fogság előtti próféták is számonkérték a nép életét,[273] s a közösség etikai és vallási visszásságait fókuszba állítva a kommunikáció irányát az elkövetkezendő ítélet felé fordították. E felosztás ugyanakkor azt is sugallja, hogy a társadalomkritika és a kultuszkritika lényegében a gondolati struktúra egymástól elkülöníthető paneljeiként értelmezendőek. A kultusszal is kritikus szakaszokat megvizsgálva ugyanakkor úgy

[272] RÖSEL: Prophetische Kult- und Socialkritik, digitális kiadvány, elérhető: https://www.die-bibel.de/ressourcen/bibelkunde/themenkapitel-at/kult-und-sozialkritik, letöltés dátuma: 2024. július 11.

[273] KESSLER: Sozialkritik (2008), digitális kiadvány, elérhető: http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/30082/, letöltés dátuma: 2023. december 9. KARASSZON: A Kisprófféták könyveinek szerkesztése (2015), 35, 135.

tűnik, hogy nemegyszer a kultuszkritika is társadalomkritika, s az utóbbi logikai szemléletétől korántsem különválasztható.

A kritika ekkor nem a kultusz vagy az áldozat ellen fogalmazódik meg, hanem az ellen, hogy a kialakult kultuszi gyakorlat elfedi, vagy akár igazolhatja is a társadalomban kialakult igazságtalanságot. Az Ám 4,4–5 szerint a bemutatott áldozatok valódi elpártolást jelentenek YHWH-tól, de közel sem biztos, hogy feltétlen csak azért, mert azok napi rendszerességgel Bételben vagy Gilgálban történnek. De még az Ámósz könyvében oly különös jelentőségű s kultuszi terminológiával gazdagon tarkított Ám 5,21–27 is akkor nyeri el valódi súlyát, ha mögötte látjuk az isteni indulatot generáló okokat is, s az összefüggések alapján ez aligha az „istentiszteleti rendtartás" világában keresendő.[274] Jelentőségteljes ugyanakkor a kultuszi liturgiára s egyúttal a papi szolgálatra visszautaló kifejezés használata az áldozatok elutasításával kapcsolatban (Ám 5,22; Mal 1,10–13). S bár e kritika eljuthat egészen a nemzeti szentélyek felszámolásáig (Ám 3,14; 9,1–4; Mik 3,12),[275] mégis egyetérthetünk Göran Eidevall azon álláspontjával, hogy a katasztrófák e negatív konnotációjával (lásd pl. Ámósz ötödik látomását; Ám 9,1–4) paradox módon épp egy jól működő kultusz központi jelentőségét támasztják alá, mely alapvetően menedéket, stabilitást és jólétet adhatna az országnak, felszámolása pedig rendetlenséget és halált indít el.[276]

A szociáletikai kérdéseket tárgyaló szakaszok megértéséhez hasonlóan a kultuszkritika értékelésénél is jelentősége van a prófétai iratok ún. „kanonizációjának". Miközben ugyanis Ámósztól kezdve az egymást követő íróprófétáк radikálisan megkérdőjelezték a társadalom számára kínált nemzeti vagy vallási konszenzust, álláspontjuk kezdetben csak szűk körben talált meghallgatásra. Üzenetük ugyanakkor hosszútávon nagy hatást fejtett ki, s hozzájárult az egyes nemzeti katasztrófák értékeléséhez, vagy a későbbi újrakezdés kihívásainak értelmezéséhez.[277] Az, hogy írásos gyűjteményekkel rendelkezünk pl. a Kr. e. 8. századi prófétáktól, egyenes következménye az általuk tapasztalt társadalmi elutasításnak. A mögöttük formálódó körök azonban elkezdték összegyűjteni, megvitatni, értékelni és rögzíteni a nyilvánosság előtt meghallgatásra nem talált üzenetet, hogy „tanúságtételként" megőrizzék azt a későbbi idők számára.[278] Vagyis hatásmechanizmusában az ún. íróprófétáк szolgálata legalább részben önmagán túlmutató szolgálattá vált. Ebben szerepe volt természetesen az anyag rekonstruálásának, hagyományozása módjának, s az egykori üzenet későbbi, adott kihívások közötti konstruálásának, mely aztán saját kora után ismételten megelevenedett a későbbi olvasók számára. Ez már Ámósz szavaival is így lehetett, s Aaron Schart álláspontja szerint[279] ez a Kisprófétáк könyve növekedése kapcsán magában Ámósz könyvében is nyomon követhető. Ugyancsak érdekes, hogy Malakiás könyvének komolyan szerkesztett és tudatosan felépített beszédegységei hogyan viszonyulnak e folyamathoz. Mindenesetre a jelen kérdései kapcsán megszólaló üzenetnek a múlt és a jövő teológiai kontextusába ágyazása (pl. Hós, Ám)[280] Malakiás könyve esetében már egy kipróbált módozatot jelenthetett az aktuális üzenet írásba foglalásához.

A kultusz témáját tekintve a Kisprófétáк könyvén belül Malakiás könyve tartalmazza a leghosszabb olyan egységet, amely valamilyen módon a kultuszhoz köthető gyakorlattal, vagy

[274] ALBERTZ: Religionsgeschichte I (1992), 267–268.
[275] I. m., 268–269.
[276] EIDEVALL: A Farewell to the Anticultic Prophet (2016), 113.
[277] ALBERTZ: Religionsgeschichte I (1992), 247–248.
[278] I. m., 255–257.
[279] SCHART: Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs (1998), 30.
[280] ALBERTZ: Religionsgeschichte I (1992), 258–261.

magával a papokkal foglalkozik. Az pedig, hogy a kisprófétáknál – az egyetlen deutero-zakariási helyet kivéve (Zak 12,3) – Lévi nevének vagy szerepének említésére semmilyen szükségszerűség nem mutatkozott, ellenben Malakiás könyvében szignifikánsan jelenik meg, a kultuszi kérdések növekvő fontosságát mutathatja. A könyv ugyanis mostani helyére kerülve egyfajta záró hang, mely ebben a témában is súlyoz és hangsúlyoz, igazítva ezáltal is a Kisprófféták könyvét olvasók fókuszán. Ahogyan Aaron Schart fogalmaz, az olvasó ezen a helyen várja a végső és döntő szót egy olyan témában, amellyel korábban a különböző próféták már többször is foglalkoztak.[281]

Figyelemre méltó mindenesetre, hogy a perzsa kor kezdetén milyen módon és mértékben vált kiemelt fontosságúvá a kultuszi rend kérdése. A fogságot követő berendezkedés Haggeus és Zakariás próféták általi bemutatása, mely jelentős mértékben a Templom, s nem mellékesen a főpapi tisztség kiépítése felé irányította a közösség figyelmét, még inkább hangsúlyossá tette a kultusz témáját a Kisprófféták könyvében. Erre azért is ki kell térni, mert a fogság előtt működő kisprófféták nyilvánvalóan a kultusz tekintetében sem tettek kivételt ítéletre és pusztulásra mutató üzenetükben. Praktikusan tehát a népet utolérő ítélettel együtt a kultusz pusztulását is vizionálták. Ami azonban itt fontosabb, hogy e próféták könyveinek a majdani helyreállításra fókuszáló szavai, noha számos dologhoz nagy reményt fűznek, alig látják vagy láttatják magának a kultuszi rendnek a helyreállítását.[282] Jason Lecureux ezért konfliktust lát a Kisprófféták könyve korábbi s záró egységeinek szándéka között, amelyet aztán Malakiás könyvének érkezése orvosol valamelyest.[283]

Rainer Albertz a Malakiás könyve által közvetített kép alapján e közösséget immár papokra és laikusokra osztja fel, akik a hatáskörükben meglévő különbségek ellenére is így és együttesen viselik a közösség megújításának felelősségét.[284] Ha mindehhez az ideálisnak tekintett kép szintjén közelítünk,[285] akkor felsejlhet előttünk a 2Móz 19,6 megfogalmazása: „*Papok királysága és szent népem lesztek*". Praktikusan megközelítve az idézett vers két részre osztható állítását, s figyelembe véve a fogság utáni közösség létét és helyzetét, nem is tűnik a valóságtól elrugaszkodottnak a kialakulóban lévő kép ilyen módon való címkézése. Ha számításba vesszük, hogy a fogság utáni Jehud mintegy 40x50 km-es területével jelentős mértékben összeszűkült a királyságkorabeli Júdához képest,[286] elképzelhetjük, hogy Jeruzsálem és a Templom központi szerepe is megváltozott feladatot és egyben lehetőséget jelentett az erejét összpontosítani kényszerülő s szándékozó közösség számára.[287] Ezzel párhuzamosan, ha figyelembe vesszük Ezsdrás és Nehémiás könyveinek adatait (Ezsd 2; Neh 7) a fogságból hazatértek számát és tisztségét tekintve,

[281] SCHART: Cult and Priests in Malachi 1:6–2:9 (2016), 213.

[282] A témának külön tanulmányt szentel Jason Lecureux. Álláspontját egyrészt az általa Kr. e. 8. századi blokknak nevezett Hóseás, Jóel, Ámósz és Mikeás, másrészt a fogság utáni Haggeus, Zakariás 1–8 és Malakiás könyveinek vizsgálata alapján fogalmazza meg. Ennek során inkább a szinkrón megközelítést követi, több diakrón kérdést is megválaszolatlanul hagyva. Véleménye szerint az ítéletet meghirdető, vagy Jóel esetében azzal fenyegető, Kr. e. 8. századi blokk könyvei a helyreállítás során a kultusz általi közvetett kapcsolat lehetőségével ellentétben a YHWH-val való közvetlenebb interakciót ígérik és remélik (Hós 14; Jóel 2,12–14; Jón 3; Mik 4; 6,6–8; Mal 3,22). Ezt a képet Haggeus és a Zakariás 1–8 vagy torzítják, vagy saját szándékaik szerint épp azt a korrekciót adják, ami miatt a korábbi remények mégsem valósulhattak meg. LECUREUX: Restored Hope? (2017), 493–510.

[283] I. m., 493, 510.

[284] ALBERTZ: Religionsgeschichte II (1992), 530–531.

[285] Mignon R. Jacobs az Úr és Izráel közötti kapcsolati dinamikát az ideál és a valóság ellentétes képeinek kettősségében mutatja be Malakiás könyvében. JACOBS: The Books of Haggai and Malachi (2017), 152.

[286] MILLER–HAYES: Az ókori Izrael és Júda története (2003), 425; FINKELSTEIN: The Territorial Extent and Demography of Yehud/Judea (2010), 44–46.

[287] Malakiás könyvében ugyanakkor Jeruzsálem városa, főleg a templom központi helyzetével összevetve, alig kap szerepet, csupán kétszer kerül említésre (Mal 2,11; 3,4). A várossal együtt ugyanakkor maga a templom is vétségekkel terhelt, s megtisztításra szorul. Az így bemutatásra került kép nagyon messze áll Ezékiel könyvének záró látomásaitól, mind Jeruzsálem, mind a templom, mind pedig a közösség tekintetében. REDDITT: Depictions of Exilic and Postexilic Jerusalem (2012), 379–380.

azt láthatjuk, hogy a számontartott 42360 főből 4289 volt pap, 74 lévita és több mint 600 további templomi szolgálattevő. Miután pedig mindez párosult a fogságból hazatértek történelemértelmezésével s az abból fakadó önértelmezésével,[288] a jeruzsálemi templom körül szerveződő közösség valóban nem lehetett más, mint papok királysága és YHWH szent népe. A kultusz pedig azáltal, hogy előtérbe helyezte a folyamatos engesztelés és bűnbánat gondolatát, a maga módján választ adott a fogságra és feldolgozta a fogsághoz vezető utat. A továbbiakban pedig minden más csak ezen a megújulás szándékával létrehozott alapon épülhetett újra.[289]

Malakiás könyve alapján ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy ez az eszmény minden szinten jelentős csorbát szenvedett.[290] Míg a fogságot követő Haggeus és Zakariás próféták üzenete úgy is összegezhető, hogy egy működő templom megváltoztatná a közösség életét és életkörülményeit, radikális változást hozva azáltal, hogy az áldatlan állapotokat áldásra fordítaná át,[291] addig Malakiás könyvében az előjel már ellentétes, s az elvárt cselekvés iránya megfordul benne. Utóbb ugyanis már a közösségnek kell a Templom áldásaihoz méltó „rendhez" hozzáigazítania életét, hogy az áldás feltételének külső és belső tényezői egyaránt az elvártak szerint rendezettek legyenek.

Michael Fishbane sokszor idézett véleménye szerint a Mal 1,6–2,9 egyenesen a 4Móz 6,23–27 ároni áldásának a visszájára fordított profetikus exegézise. A papok nyelvének, cselekedeteinek és reményeinek ironikus megfordítása tehát a papi áldás liturgikus nyelvezetének átdolgozásán keresztül jut el az immár negatív szemantikai tartományba. Ily módon a papok kultikus nyelve deszakralizálódik, cselekedeteik pedig elátkozottá válnak.[292]

Ami tehát a társadalom szövetében végbement, úgy tűnik, ismételten értelmezésre és számadásra szorult. A korábbi próféták szolgálatához hasonlóan a mindennapok legfontosabb kihívásait és legkirívóbb visszásságait megint a múlt és a jövendő teológiai kontextusába kellett állítani.

V.3. Malakiás könyve felől nézve

Ahogy korábban már említettük, Malakiás könyvének kultuszkritikát érintő szakaszait leginkább a II. és a III. beszédegységekben találhatjuk. Ennek során először a papok áldozatokkal kapcsolatos visszásságai (Mal 1,6–14), majd pedig a tanítással kapcsolatos kérdések kerülnek terítékre (Mal 2,1–9).[293] Ezt követi az áldozatok bemutatása szempontjából laikusoknak számító közösség számonkérése. A megfogalmazott kultuszkritika lényegi elemével kapcsolatban azonban eszkatologikus váradalmakkal is találkozhatunk, melynek nyomán tisztulást nyer majd mind az

[288] ALBERTZ: Religionsgeschichte II (1992), 422, 428–429; MILLER–HAYES: Az ókori Izrael és Júda története (2003), 438. Mindez azzal együtt elgondolkodtató, hogy a babiloni fogság csak részben érintette az ország népességét s a lakosság jelentős része továbbra is helyén maradt. HODOSSY-TAKÁCS: Móáb (2008), 194.

[289] ALBERTZ: Religionsgeschichte II (1992), 492–495.

[290] Jutta Krispenz szerint míg Zakariás könyvében Jeruzsálem az Isten városává válik, addig Malakiás könyvének szereplői nemigen tűnnek e város polgárainak. Inkább értelmezhetőek egy vallási közösség tagjaiként, akiket vétkeik miatt kemény bírálatok érnek. KRISPENZ: Umbauter Raum und sozialer Raum (2012), 66.

[291] Lásd a könyvben rendre visszatérő „*gondoljátok meg*" (Hag 1,5.7; 2,15.18) felszólítás mentén kibontakozó érvelést. Ezek szerint az eredménytelen fáradozás és a „*dolgozzatok, mert én veletek vagyok*" (Hag 2,4) isteni állásfoglalás közti tapasztalati szakadékot a templomépítéssel járó áldás megérkezése hidalja át: „*Gondoljátok meg hát, hogy mi történt a múltban mindmáig, a kilencedik hónap huszonnegyedik napjáig, addig a napig, amelyen lerakták az Úr templomának alapját; gondoljátok csak meg! Van-e még gabona a magtárban? És még a szőlő, a fügefa, a gránátalma és az olajfa sem hozott termést! De ettől a naptól fogva majd áldást adok!*" (Hag 2,18–19).

[292] FISHBANE: Biblical Interpretation (1985), 332–334.

[293] JACOBS: The Books of Haggai and Malachi (2017), 209.

áldozatot bemutató s mind a bemutatott áldozat (Mal 3,2–4). Ugyancsak a kultuszi rendszerrel kapcsolatos érveléssel találkozhatunk az V. vitabeszéd során (Mal 3,6–11), melynek YHWH hűsége nyomán a nép viszont-hűsége a témája.

Mielőtt azonban az értelmezésben továbbmennénk, mindenképpen utalnunk kell a szakasz szerkesztéstörténeti vizsgálatának főbb szempontjaira és eredményeire.

Korábban már említettük, hogy Erich Bosshard és Reinhard G. Kratz három lépésben értelmezi a malakiási anyag helyzetét a nagyobb egységeken belül. Az alapréteget alkotja a Mal 1,6–2,9 (a legutolsó réteghez sorolt 1,14a nélkül) és a Mal 3,6–12, kiegészülve a Mal 1,2–5-tel. A második revíziósréteget a Mal 2,17–3,5, valamint a Mal 3,13–21 képezi. A végső réteg (Mal III) ugyanakkor, melynek anyaga a Mal 1,1; 1,14a; 2,10–12; 3,22–24, egyben a korábbi rétegeket is (Mal I+Mal II) átstrukturálja azzal, hogy a népre vonatkoztatja azt, ami korábban csak a papokra vonatkozott. E szemléletváltás immár Izráel egészét szólítja meg, az ítélet előtt a közösség lehetőségét kínálva még számukra.[294]

A számunkra most leglényegesebb kérdés tekintetében ugyanakkor egészen eltérő következtetésekre jut Jakob Wöhrle. A könyv alaprétegét a Kr. e. 5. századra helyezi, amelyet egy kultuszkritikai, valamint egy az „istenfélők és gonoszok" motívumát felvető redakció egészített ki („Igaz–bűnös-redakció" / *Fromme-Frevler-Redaktion*). A kultuszkritikai revízió nem sokkal az alapréteg létrejötte után következhetett be, s a könyv második, harmadik és negyedik beszédeit érintette. Erich Bosshard és Reinhard G. Kratz nézetével ellentétben azonban ellentétes irányúnak tekinti e folyamatot. Jakob Wöhrle az alaprétegben feltételezi a laikusok kultuszi visszásságainak számonkérését, mely csak az azt követő redakció nyomán lesz érvényes a lévita papságra is.[295]

Aaron Schart Jakob Wöhrle azon álláspontját, miszerint a Mal 1,6–2,9 eredetileg a laikusokat megszólító beszéd volt, nemcsak hogy átveszi, de tovább is finomítja. Négy jelentősebb redakciós réteget különít el Malakiás könyve II. beszédegységében. Az első az ún. laikus réteg (Mal 1,6*.7b.9b.10b.13*.[14a]; 2,9a), melyet később egy papi réteg követett (Mal 1,6-ban csak a הַכֹּהֲנִים, Mal 1,7a.8.10a; 2,1–4a). Az irányultságában átalakított egység további kiegészítésre került egy ún. Lévi-réteggel (Mal 2,4b–6.8), melyet később még a nemzetek rétege követett (Mal 1,11.12*.14b). További interpolációk még a Mal 2,7 és a Mal 2,9b, de ezeket egyik általa vázolt rétegbe sem sorolta be.[296] Aaron Schart szerint ez a hipotézis kielégítően meg tudja magyarázni azt, hogy a kifejezetten a papok ellen irányuló szövegben (Mal 1,6; 2,1) miért van több olyan kijelentés is, amely egyértelműen a laikusoknak szól. E felismerhető kettőség pedig azért sem okoz valódi feszültséget, mert végsősoron a papok felelősek még a laikusok helytelen viselkedéséért is.[297]

Elgondolkodtató ugyanakkor az, ahogyan Aaron Schart az általa vázolt első két réteget a Kisprófétáknak könyvének összefüggésében pozícionálja. E szerint a laikusok ellen irányuló alapréteg Mikeás és Ámósz könyveinek a kultusszal kapcsolatban megfogalmazott, s a társadalmi igazságtalanságon alapuló kritikáira utal, melynek révén Malakiás könyvének e szakasza folytonosságot kívánt felmutatni az elődök híres szavaival. Ennek oka lehetett, hogy így jelentőségteljes kontextusba került a bűnök folytatásának a súlya, és a templom ismételt pusztulásának a lehetősége is (Mik 2,1–2; 3,1–2; 3,12). Nem csoda tehát, ha az Úrnak így az sem lehet tetszésére, ami magában a kultuszban történik. Az Ámósz könyve által ironikusan használt

[294] BOSSHARD–KRATZ: Maleachi im Zwölfprophetenbuch (1990), 27–46.
[295] WÖHRLE: Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches (2008), 255–261.
[296] SCHART: Cult and Priests in Malachi 1:6–2:9 (2016), 223.
[297] I. m., 216.

papi nyelvezet ellentétes előjelű szófordulata így köszönhet vissza a Mal 1,10b-ben (לֹא אֶרְצֶה 'nem gyönyörködöm', 'nincs tetszésemre'; Ám 5,22 és Mal 1,10b).[298]

A laikusok elleni rétegre épülő papok elleni redakciós réteg kapcsán, bár felveti a Hós 4 és a Mal 1,6–2,9 esetleges Kisprófféták könyvén belüli papokra fókuszáló kritikai keretalkotásának lehetőségét, azonban a lehetséges viszonyítási pontokat nem látja elég meggyőzőnek ehhez. Elismeri ugyanakkor, hogy a Kisprófféták könyvét a végleges olvasási sorrend mentén olvasó számára a hasonlóságok bizonyosan jelentőséggel bírtak. Konkrét utalást feltételez viszont a Mal 2,7 és a Hós 4,1.6 kapcsán. Az Aaron Schart által az említett négy rétegen kívüli, későbbi kiegészítésnek tartott Mal 2,7 redaktora feltehetően szándékosan utalt vissza a Kisprófféták könyvének egy korábban a papokat bíráló szakaszára, hogy bemutathassa, YHWH még a hosszú hitehagyás után sem hanyagolta el a papokkal kötött eredeti szövetséget. Összességében tehát nem látja elfogadhatónak, hogy a Mal 1,6–2,9 papi rétege egy „Több próféta-korpusz" része lett volna. Lényegében ugyanezt az álláspontot fogalmazza meg az ún. Lévi-réteggel kapcsolatban is.[299]

Ami itt a szövegértelmezés szempontjából még jelentőséggel bír számunkra, az a laikus és papi rétegek terminológiájának egymás mellé állítása. A laikusok számára alapvető norma, hogy az Istennek áldozatot hozó embereknek erkölcsileg feddhetetlen állapotban kell lenniük. Ez többé-kevésbé összhangban van a korábbi kisprófféták által megfogalmazott kritikával. Szóhasználata pedig egyértelműen az ételáldozatokra utal (pl. מִנְחָה, שֻׁלְחַן יְהוָה). Ezzel szemben a papi réteg nyelvezete állatáldozatot feltételez (pl. מִזְבֵּחַ), és az állatok minőségével foglalkozik. Azt, hogy miért kellett a hibás állatokat kizárni, nem indokolja meg a szöveg. Mintha a Tórában is szereplő előírás teljesen természetes lenne, s ezért önmagában nem is szorul további magyarázatra vagy indoklásra. Itt két olyan szakasz jöhet szóba, melyeket talán e réteg szerkesztői is maguk előtt láthattak (5Móz 15,19–23; 3Móz 22,17–25).[300]

A Lévi-réteg azonban az áldozatok bemutatásán kívül a papok egy másik funkcióját helyezi előtérbe. Ez pedig a תּוֹרָה adása és tanítása. A kifejezés itt a kontextus figyelembevételétől függően szűkebb vagy tágabb értelemben is értelmezhető. Egyaránt utalhat a kultikus döntéshozatalra, mint pl. hogy egy állat elfogadható-e, vagy hogy egy áldozat tetszik-e Istennek vagy sem, valamint az erkölcsi normák átadására és tanítására, esetleg Isten múltbeli dicsőséges tetteinek felidézésére. E réteg a papság egykori ideális állapotára apellál, miközben Lévi leszármazottjait történelmi lehetőségeikhez képest hűtleneknek látja. Érdekes ugyanakkor, hogy a papi legitimáció tekintetében a Mal 2,7 alapvetően összhangban van Ámósz könyve prófétai legitimációt erősítő álláspontjával (pl. Ám 3,7). A pap a תּוֹרָה tanítójaként YHWH hírnöke és követe, melynek révén funkciójában közel kerül a prófétai szerephez.[301]

A könyv kultuszkritikai szakaszainak direkt vizsgálata során az lehet a benyomásunk, hogy a II. beszédegység vitaindító szakasza (Mal 1,6–7) már rögtön az elején minden baj okát summázva felmutatja és kibontja a témát.[302] Mintha már a megválasztott szavak vagy kifejezések

[298] SCHART: Cult and Priests in Malachi 1:6–2:9 (2016), 228–229.
[299] I. m., 230–231.
[300] I. m., 217, 224–226, 233–234.
[301] SCHART: Cult and Priests in Malachi 1:6–2:9 (2016), 226, 234. Hasonlóan CZAGÁNY: Malakiás könyvének kor- és hagyománytörténeti értékelése (2) (2004), 224.
[302] Mignon R. Jacobs szerint a Mal 1,6-ban a tipikus kapcsolati dinamika képei állnak szemben a normálistól eltérővel. Az alá-fölérendeltségi viszony miatt különösen hangsúlyos benne a tisztelet hiányának iránya, de a „*szeretlek benneteket*" (Mal 1,2) isteni kijelentés nyomán a kölcsönösséget is nélkülözi. Végeredményben a papok esetében is normaként tételezi a tiszteletet. JACOBS: The Books of Haggai and Malachi (2017), 182. Hasonlóan SCHART: Maleachi (2020), 56.

használatával is eligazítást adna abban, hogy mire is számíthatunk a továbbiakban. Így azok vizsgálata és értelmezése során mi is rögvest számos jelentős megállapításra juthatunk.

Egyrészt már itt megjelenik a suffixumok használatának nyomatékosító szerepe, mely kifejezési mód jellemző és hangsúlyos az üzenet kibontásában. Az E/1. személyű suffixumok ugyanis személyessé teszik a kibontakozó vitát. Mint visszatérő elem meghatározó része lesz az érvelésnek, különösen a nem ritkán alkalmazott T/2. személyű suffixumokkal együtt, mely így az *én-ti* elkülönülését mutatja, s felerősíti a vita konfrontatív hangnemét.[303] Nem mellesleg, az emberi érintettségen túl egyúttal YHWH-nak az érintettségét is kiemeli e témában. S bár nem mondhatjuk, hogy mindez ne lenne megfigyelhető például Ámósz könyvében (pl. Ám 5,21–27), ám a malakiási anyagban e suffixumok révén meghatározott Isten–ember kapcsolat mintha YHWH részéről is a bevonódás jelentőségteljességét s érintettebb voltának kifejeződését segítené. Ha megnézzük az Ám 5,21–27-et, az még e tekintetben is nagyon hasonlónak tűnik, hiszen az E/2. és T/2. személyű suffixumok ott is és itt is az egyértelmű elhatárolódás és szükségszerű távolságtartás eszközei.[304] Ami mégis a különbséget jelentheti a két könyv kifejezésmódja között, az az E/1. személyű suffixumok YHWH-ra utaló használata. Sokatmondó például a Mal 1,7.10-ben található מִזִּבְחִי (’az én oltárom’), melyhez képest Ámósz könyve mind a kifejezés, mind a téma viszonyában visszafogottabb és távolságot tartóbb (הַמִּזְבֵּחַ ’az oltár’, Ám 9,1).

A Mal 1,6 két meghatározó kifejezésén túl (כְּבוֹדִי ’az én dicsőségem’, ’az én tiszteletem’ és מוֹרָאִי ’az én félelmem’) hadd utaljunk most a kapcsolati struktúra személyes vonatkozásait hangsúlyozó שְׁמִי ’az én nevem’ szófordulat használatára (Mal 1,6.11; 2,5 kétszer; 3,20). Bár ennek jellegéből az Ám 2,7 összetettebb kifejezésmódja is visszaad valamit (אֶת־שֵׁם קָדְשִׁי; „*szent nevemet*”), mégis mennyivel másabb hangulatot jelenít meg és a teremtésteológia jegyében szándékoltan nagyobb távolságot feltételez a szöveg meghatározó pontjaira illesztett ún. Ámósz-doxológiák részeként. Immár E/3. személyű suffixummal (יְהוָה … שְׁמוֹ; Ám 4,13; 5,8; 9,6; lásd még az Ám 5,27-et).

A שְׁמִי Malakiás könyvében való használatának ugyancsak fontos aspektusa az a teológiai gondolat, amely minden bizonnyal mögötte van. Már a II. vitabeszéd felütéseként a Seregek Ura (יְהוָה צְבָאוֹת) azzal vádolja a papokat, hogy megvetik nevét (שְׁמִי). Rainer Kessler szerint mindez megmutat valamit abból, ahogyan a második templom korában a különböző teológiai irányok összetalálkoztak. Véleménye szerint ezen a ponton egyszerre érvényesül az első templom jelenlét-teológiája, valamint a deuteronomikus ihletésű névteológia, amely szerint YHWH jelenléte a nevében nyilvánul meg.[305] David L. Petersen ez utóbbit e teológia még egy fontos szempontjával egészíti ki. Mivel a papok feladata volt az áldozatok bemutatása azon a helyen, ahol YHWH neve jelen van, nevezetesen a jeruzsálemi templomban, a megfogalmazott vád szövegösszefüggésében így a helytelen szertartásgyakorlat nem máshol, hanem éppen ott található, ahová YHWH a nevét helyezte.[306]

A már fentebb hangsúlyozott személyes érintettség ugyanakkor a közösség egy bizonyos csoportja számára ténylegesen megkerülhetetlen lett, mégpedig a direkt megszólítottság okán. A הַכֹּהֲנִים papokat megszólító kifejezése nyomán a II. beszédegységben mindez kétszer is rögzítésre kerül

[303] HILL: Malachi (1998), 173.

[304] Ilyen például az Ám 5,21-ben a חַגֵּיכֶם ’a ti ünnepeitek’, vagy az Ám 5,22-ben a מִנְחֹתֵיכֶם ’a ti ajándékaitok’, de számos hasonló példát említhetnénk még Ámósz könyvéből. Ugyanígy például a Mal 1,9-ben a מִיֶּדְכֶם ’a ti kezeitekből’, a Mal 2,3-ban ismét a חַגֵּיכֶם ’a ti ünnepeitek’, de mindenképpen ezen példák sorába sorolható még a Mal 1,8-ban említett לְפֶחָתֶךָ ’te helytartódnak’, melynek szerepére a későbbiekben még külön is kitérünk majd.

[305] KESSLER: Maleachi (2011), 139–140.

[306] PETERSEN: Zechariah 9–14 and Malachi (1995), 178.

(Mal 1,6; 2,1). E kétszeri megszólítás láthatóan szakaszolja is az egység átlagosnál hosszabb és összetettebb struktúráját. Különbözőségeik ellenére is mindkét esetben meghatározó a papok magatartása és YHWH כָּבוֹד-jának összefüggése.[307] Míg azonban az első szakasz a כָּבוֹד hiányát kéri számon rajtuk, a második szakasz azon hozzáállásukat szorgalmazza, amivel e כָּבוֹד biztosított lehetne. Mivel azonban előbb a kultusszal kapcsolatba hozható gyakorlati kérdések kerülnének terítékre, a כָּבוֹד hiányára való utalás inkább már csak konklúziónak tűnik. Amikor azonban utóbb az elvi sík határozza meg az érvelést, a כָּבוֹד megléte már minden további lehetőség alapvető feltételének látszik.

A כֹּהֵן jelentése 'pap'. Bár különböző istenségek papjait is jelölheti,[308] mégis egyedüli kifejezésként szolgál YHWH papjainak a megnevezésére is.[309] Az Ószövetség nagyon eltérő korú és hátterű szövegeiben való megjelenése azt sejteti, hogy a szó alapjelentése nemigen változott az idők folyamán. Mindez azonban bizonyosan nem mondható el arról, hogy hogyan és miként gondolkodtak a tisztségről és szolgálatról, amit a כֹּהֵן betöltött és ellátott. Ez utóbbiról önmagának a kifejezésnek a vizsgálata esetünkben sem mondhat sokat. Van azonban pár érdekesség, amit még ennek kapcsán is megjegyezhetünk. Ilyen például magának a kifejezésnek a jelenléte, többes száma, vocativusa.

a) A כֹּהֵן a Kisprófféták könyvén belül viszonylag kevésszer fordul elő. S noha egyszer-egyszer korábban is találkozhatunk vele, a nagyobb egységet is figyelembe véve, koncentráltabb szerepet a fogságot követő Haggeus, Zakariás 1–8 és Malakiás anyagában kap.[310] Göran Eidevall Ámósz könyve összetett kultuszképének vizsgálata során a megoldást részben a földrajzban, részben a kronológiában látja.[311] A következtetések megfogalmazásánál egy hasonló megközelítés itt is irányadó lehet. Ennek alapján elmondható, hogy a Kisprófféták könyvének a כֹּהֵן előfordulásai mentén elénk táruló diverz, vagy épp eklektikus kultuszi képe a záró egységek felé haladva mindinkább egy irányba mutat. A témát tekintve a Kisprófféták könyvén belül a különböző anyagok szinkrón és diakrón olvasata közel kerül egymáshoz. Egy, a jeruzsálemi templom mentén kibontakozó kultusz és egyben papi meghatározottságú világ képe sejlik fel előttünk. Hogy aztán ez a kép önmagában is mennyire strukturált, a továbbiakban még közelebbi megvilágításba kell helyeznünk. Itt most az előbbiek kapcsán hadd utaljunk arra, hogy ellentétben azzal, ahogyan a szociáletikai kritika nem tudott kiemelkedő szerepet elérni a Kisprófféták könyvében, a kultuszi téma mintha idővel jelentőségteljesebbé vált volna. Ez a szemlélet pedig feltehetően a korábbi anyagok értelmezésére is hatással lehetett.

b) Az, hogy a II. beszédegységben kétszer is a papok többes számú megszólításával találkozunk, alapvetően inkább az általánosítás, mintsem a konkretizálás szándékát mutathatná.[312] E megszólítás ugyanakkor mégsem a felelősség kendőzését jelenti, hanem éppen ellenkezőleg, kerülve a mellébeszélést tudatosan konkretizál, de szándékosan egybe is von mindent. Mindezt úgy, hogy a nagy képet szem előtt tartva s a lényegi elemeket megragadva sarkít, ám mégis elevenre tapint. Mivel e holisztikus megközelítésben inkább az általános, nagy igazság felmutatása lehet a fontos, így azzal is számolnunk kell, hogy az általa elmondottak értelmét sem a bonyolult, hanem inkább az egyszerűbb, s talán egyedibb felé kell keresnünk. E kérdéskör akkor válik igazán

[307] JACOBS: The Books of Haggai and Malachi (2017), 209.
[308] Például Baal a 2Kir 10,19-ben és a 2Kir 11,18-ban, Dágón az 1Sám 5,5-ben, Kemós a Jer 48,7-ben. BDB, 463.
[309] DOMMERSHAUSEN: כֹּהֵן (1999), 66.
[310] Hóseás könyvében négyszer is (Hós 4,4.9; 5,1; 6,9), míg Ámósz esetében pl. egyszer (Ám 7,10). Mikeás könyvében ugyancsak egyszer (Mik 3,11), Zofóniás könyvében pedig kétszer (Zof 1,4; 3,4). Megtalálható még ezen kívül Jóel könyvében háromszor (Jóel 1,9.13; 2,17). A Haggeus, Zakariás 1–8 és a Malakiás 13 előfordulási helye mellett 11 az összes többi együttvéve.
[311] EIDEVALL: A Farewell to the Anticultic Prophet (2016), 114.
[312] Hasonlóan JACOBS: The Books of Haggai and Malachi (2017), 187.

hangsúlyossá, amikor e papok, vagy általában a pap és „Lévi” Malakiás könyvén belüli viszonyát egymáshoz képest, vagy egymás mellett kell értelmeznünk (Mal 2,4kk).

c) A הַכֹּהֲנִים megszólítás többes száma mellett ugyanakkor vocativusa is figyelmet érdemel. Bár a többes számban felfedezhető a téma általános megközelítésének szándéka, maga a vocativus használata mégis magával hoz egy bizonyos mértékű meghatározottságot. Mindenesetre elégnek tűnt e megszólítás, hogy általa számos ki nem mondott dolog is azonosítható legyen. Megszólító jellegének ugyanakkor fontos tartalmi vonatkozásai is vannak. Az אָמַר׀ יְהוָה צְבָאוֹת formulával együtt egy olyan hang szólal meg, aki a papi tekintélyéről a korábbi próféták legitimációjának segítségével és igényével kész mondani valamit. De mindezt úgy is hangsúlyozhatnánk, hogy különös módon nem papi tekintéllyel élve szól a papi szolgálatról. E kitétel abban az esetben különösen fontos, ha feltételezzük, hogy e kritikus hang nemcsak kívülről, hanem belülről is látta a visszás kultuszi állapotokat.[313] Még inkább elgondolkodtató mindez, ha mellé tesszük a Mal 2,4–9 papi legitimációra erősen építő érvelését.

Az általános kép, amely a könyvből megismerhető, összhangban van és magyarázatot is jelent Nehémiás és Ezsdrás vallási és szociális kérdéseket feszegető reform-buzgalmára, mint például a házasságok (Ezsd 9,2), a szombat (Neh 13,15–22), vagy épp a romlott papi és kultuszi környezet (Neh 13,10–13.29–30).[314] Fokozott érdeklődést mutat a templom dolgai, az áldozatok és a papság iránt, mint a rendszer szemlélője, távolságtartó megfigyelője (Mal 1,6; 2,2), aki papot és laikust egyaránt tetemre hív. Komolyan kívánja venni és vetetni YHWH szentségét és ezzel együtt az egyéni és közösségi vétkek súlyát. Prédikációs stílusával nem csupán feltár és figyelmeztet, de igyekszik a helyes irányba is terelni a közösséget.[315] Malakiás könyvének egyik nehezen konkretizálható kérdése azonban, hogy a fókuszba állított papok alatt kiket kell értenünk és milyen szerepet kell nekik tulajdonítsunk. A helyzet pedig csak tovább bonyolódik a Mal 2,4.8-ban említett Lévi szövetségével és a Mal 3,2–4-ben tisztuláson áteső Lévi fiaival. Leegyszerűsítve a kérdést, a probléma lényegében abból adódik, hogy ezen megnevezésekben egyazon csoportot kell-e értenünk, vagy egymástól elkülönülőket?

Xeravits Géza az izráeli papság eszméjének hosszú fejlődési folyamatát bemutatva felhívja a figyelmet arra, hogy a Deuteronomium és a Krónikák könyve által közvetített kép az ószövetségi papság differenciálódását tekintve jól elkülöníthetőek egymástól.[316] Ugyanis míg az előbbi *még nem*, az utóbbi *már nem* foglalkozik e kérdéssel.[317] A kései Krónikák könyve idillikus képe szerint a kultuszi szolgálattevők közötti fokozati különbség nemcsak hogy természetes, hanem az Mózes rendelésétől kezdve mindig is így volt: „*Testvéreikre, a lévitákra volt bízva mindenféle szolgálat az Isten házának hajlékánál. Az áldozatokat azonban Áron és fiai mutatták be az égőáldozati és az illatáldozati oltáron, továbbá ők végeztek minden teendőt a szentek szentjében, és ők szereztek engesztelést Izráelnek – mindenben úgy, ahogyan Mózes, az Isten szolgája megparancsolta.*” (1Krón 6,33–34). A Krónikás e szemlélete szerint a léviták a templom körüli különböző szolgálatokban tevékenykedtek, de az áldozatok bemutatása csak az ugyancsak Lévitől származó Áron utódai számára volt engedélyezett.[318] Ezzel tulajdonképpen létrejött az áronita *clerus maior* és a lévita *clerus minor* Dávid által is megerősített különválása (1Krón 6,16–17). Ugyanakkor a Krónikás mégis oly mértékben becsülte a léviták hivatását, hogy különleges esetekben akár még a papi feladatok egy részét is átvehették (2Krón 29,34kk; 30,16k, vö. Ezsd 6,10). Jellemző még e

[313] WEYDE: The priests and the descendants of Levi (2015), 250–251.
[314] MEYERS: Priestly Language in the Book of Malachi (1986), 227.
[315] HILL: Malachi (1998), 18.
[316] XERAVITS: Tanulmányok az ókori Izrael kultuszáról ([2]2008), 35.
[317] Uo.
[318] I. m., 31.

kultuszi berendezkedésre, hogy a laikusoknak – a papok és a léviták illetékességi területének szabályozása nyomán – szűkített szerepük maradt az áldozatok bemutatása során.[319]

A Krónikák könyvével ellentétben azonban már a Deuteronomium szóhasználata is egészen más megközelítésről tanúskodik. A rendszeresen használt lévita papság meghatározása szerint a papságot Lévi egész törzsével azonosítja. Az 5Móz 18,1–3 szerint „*A lévita papoknak, Lévi egész törzsének ne legyen birtokrésze és öröksége Izráelben. Az Úrnak szóló tűzáldozatokból, az ő örökségéből éljenek. Ne legyen öröksége testvérei között; az Úr az ő öröksége, ahogyan megígérte neki.*”[320]

Ugyanakkor a babiloni fogság nyomán megfogalmazódott ezékieli vízió (Ez 40–48) valahol az előbbi két felfogás között található, s nemcsak időben, hanem látásmódját tekintve is. Az Ez 44 egyszerre beszél lévita papokról és lévitákról. Utóbbiaknak azonban bűnük és hűtlenségük miatt már csak visszafogottabb, segítő szerepet szán a kultuszban.[321] E megközelítésben tehát a választóvonal a korábbi hűség, vagy épp hűtlenség okán kényszerűen, ám egyúttal szükségszerűen jött létre. Azonban Cádók leszármazottai pozitív megítélésének tulajdonképpeni kritériuma, hogy ők korábban a jeruzsálemi szentélyben végezték szolgálatukat:[322] „*De a Cádók leszármazottai közül való lévita papok, akik szentélyemben végezték tennivalójukat, amikor Izráel fiai tévelyegtek, ők elém járulhatnak, hogy szolgáljanak engem. Ők állhatnak színem elé, hogy kövérjét és vért mutassanak be nekem áldozatul – így szól az én Uram, az Úr.*” (Ez 44,15). „*Azok a léviták pedig, akik eltávolodtak tőlem, amikor tévelygett Izráel – tévelygett, mert a bálványokat követte –, bűnhődjenek bűnükért, és ilyen szolgálatot teljesítsenek a szentélyemben: őrködjenek a templom kapuinál, és szolgáljanak a templomnál!*” (Ez 44,10–11).

Ha azonban e nagyvonalakban vázolt eszmei ív mentén Malakiás könyvének helyét igyekeznénk meghatározni, hamar problémákba ütköznénk. Amennyire bizonyosnak tekinthető ugyanis a könyv kor- és irodalomtörténeti pozíciójának a meghatározása, annyira kihívást jelent ideologikus beállítottságának a korábbi sémákba való besorolása. Joachim Schaper, aki a papok és léviták perzsakori helyzetét vizsgálta, Malakiás könyve anyagát a korszak érdekes, de nehezen értelmezhető forrásának tartja. Meglátása szerint az, hogy a könyvben a papság állapotának éles kritikáját a „levitikus” papság magasztalása ellenpontozza, még nem jelenti azt, hogy az használható anyagot szolgáltatna a papok és a léviták Kr. e. 5. századi viszonyának meghatározásához.[323]

A válasz megtalálását ugyancsak nehezíti, hogy a Malakiás könyvében használt kifejezések egyike sem köthető speciálisan valamely irányzathoz. Nem szerepel benne az „Áron fiai” kifejezés, amely a papi törvénykönyvre jellemző, sem Ezékiel „Cádók fiai” megnevezése, s ugyancsak nem használja a Deuteronomiumban elterjedt összetett „lévita papok” megnevezést sem. Nem csodálkozhatunk tehát azon, hogy a könyv papságra vonatkozó terminológiáját eléggé szerteágazóan értelmezik. A témát alaposan körüljárva Julia M. O’Brien e különböző nézeteket négyféleképpen csoportosítja: A leginkább elterjedt vélekedés szerint Malakiás könyvében a „papok” és a „Lévi fiai” szinonimák, és ezért az írás a P-t megelőzi. A következő álláspont szerint, mivel a könyv számos kultikus előírásban osztozik a P-vel, ezért az a D-ből a P-be való átmenetnek tekinthető. A harmadik álláspont szerint Malakiás könyve a fogság utáni időszak egyedi

[319] KUSTÁR: A Krónikák könyve (2002), 30–31.
[320] XERAVITS: Tanulmányok az ókori Izrael kultuszáról ([2]2008), 33.
[321] Uo.
[322] O’BRIEN: Priest and Levite in Malachi (1990), 4.
[323] SCHAPER: Priester und Leviten (2000), 24–25.

nyelvezetét tükrözi. Egy negyedik nézet pedig az ároni papok és a léviták közötti elkeseredett harcot látja a könyvben visszaköszönni.[324]

Julia M. O'Brien állásfoglalása szerint azonban a Mal 1,6–2,9 vádiratának nyelvi és szerkezeti egysége alapvetően nem támogatja a papok és Lévi tényleges társadalmi elhatárolását, mivel a Lévivel való szövetség ideálja (Mal 2,5–7) nem a papságon belüli megkülönböztetést szolgálja, hanem a kor papjainak viselkedését állítja szembe a szövetség előírásaival. A források tekintetében pedig komoly eklektikus szemléletet feltételez. Úgy látja tehát, hogy noha Malakiás könyvében azonosíthatóak ugyan mind a deuteronomista szemlélet, mind a Papi kódex ismeretének egyes elemei, a könyv ezeket, a történeti és prófétai anyagok ismeretével együtt, inkább saját céljainak szolgálatába állítja, mintsem azok mellett ideológiailag is elköteleződne.[325] Vagyis O'Brien konklúziója szerint Malakiás könyve egyszerűen eltérő hagyományok nyelvezetét adaptálta a papságról alkotott saját felfogásának és elképzelésének leírásához. Lévi, Mózes és Illés ősi alakjainak emlékét felidézve és művét a prófétai *ríb* korábbi formájába öntve a szerző arra törekedett, hogy jelenkorának papságát Izráel múltjának kontextusába helyezze.[326]

Bár az atya–fiú kép használata a Mal 1,6-ban feltehetően még az I. beszédegységről való hatásos átkötést s a gondolati továbblépést szolgálja,[327] a képbe ékelt כבד gyök (כָּבֵד, כָּבוֹד) használata azonban már nagyon is a II. egység új témájának körvonalazását munkálja. A 'nehéznek lenni' igei alapjelentése nyomán az itt használt *piél*ben többnyire a 'tisztelni' jelentésárnyalatával bír. Legismertebb példája ennek talán az 5. parancsolat (2Móz 20,12; 5Móz 5,16). A jelenlegi kontextust tekintve beszédes az 1Sám 2,29. Az Éli ellen felhozott vád, amely fiainak az áldozatokkal és papi szolgálatukkal kapcsolatos visszaélései miatt fogalmazódott meg, a következőképpen hangzik: „*Miért becsülöd* (וַתְּכַבֵּד) *fiaidat többre, mint engem* (Istent)…". Mindez azt jelenti, hogy Éli hallgatásával és fiai felé való engedékenységével az Úrnak járó tiszteletet és megbecsülést elvesztegette, s az arra érdemtelen gyermekei számára átengedte. Az így létrejött negatív képből még a magyar nyelv is visszaad valamit a *súlytalan* kifejezés használatával, hiszen ekkor tulajdonképpen erről volt szó. Életükben súlytalanná lett az Isten. Ha a Mal 1,6kk érvelését követjük, akkor abban nagyon hasonló összefüggés fedezhető fel. Az אַיֵּה כְבוֹדִי 'hol van az én tiszteletem' kérdés ugyanis éppen ezt a negatív összefüggést igyekszik hangsúlyozni. A kérdésben számonkért כָּבוֹד jelentése igazodik az igei gyök jelentéséhez, úgy mint 'súly', 'dicsőség', 'tisztelet', ám azzal ellentétben sohasem vonatkozik a negatív értelemű leterheltségre vagy tehertételre.[328] Az előbbi kérdéshez hasonlóan a második is egy pozitív konnotációt magában hordó kifejezés hiányának negatív összefüggéseire hívja fel a figyelmet. Az אַיֵּה מוֹרָאִי 'hol van az én félelmem' kérdés során felemlegetett מוֹרָא kifejezés jelentése egy olyan 'félelem', amely egyaránt rettegés és tisztelet, s melyben meghatározó szerepet a numinozitás játszik.[329] Miközben tehát az Úr felé csorbát szenved a kellő hozzáállás, nyilvánvalóan megfigyelhető egy földi elöljáró és úr irányába. A helytartó (ellen)példaként való említése (Mal 1,8) ezért valójában nem más, mint a szakasz feltehetően legfontosabb állításának asztalra tétele. A személyében teljesen háttérbe vesző helytartóhoz való közeledés módja teljes egészében a YHWH-hoz való közeledés módját és

[324] O'BRIEN: Priest and Levite in Malachi (1990), XIV.
[325] O'BRIEN: Priest and Levite in Malachi (1990), 83–84; Lényegében ezzel egyező álláspontra jut Malakiás könyve papi terminológiájának vizsgálata során Eric M. Meyers. MEYERS: Priestly Language in the Book of Malachi (1986), 225–237.
[326] O'BRIEN: Priest and Levite in Malachi (1990), 110–112.
[327] KESSLER: Maleachi (2011), 135.
[328] WESTERMANN: כבד (^{3}1978), 794–798.
[329] STÄHLI: ירא (^{3}1978), 768–769.

lehetőségét feszegeti. Igazán e párhuzam behozatalával válnak élessé a már korábban feltett kérdések.

Jelen esetben tehát a papoktól legfőképpen számonkért dolgok YHWH dicsősége és félelme. Ezek pedig talán a feladataikhoz való elvi, ha úgy tetszik, lelki alapállás előtérbe helyezését jelzik, melynek nyomát láthatóan a napi praktikumban sem lehet felfedezni.[330] Ez pedig szükségessé teszi számukra annak felemlegetését, hogy *a ti* papi „rendszeretekben" hol és miért veszhetett, fogyott és maradt el Istenetek *súlya*? Innen nézve tehát amennyire meglepő, annyira érthető is, hogy érvelése megtámasztására a szöveg nem valamilyen „szertartásrendből" keres mintát, hanem a közösségnek a helytartóval[331] való „kapcsolattartását", vagyis egy jól érthető társadalmi képet vesz elő.

A nagy képet nézve tehát, a könyvnek a kultusz témája kapcsán megfogalmazott egyik fő állítása a következőképpen összegezhető: Ami egy helytartóval szemben természetes, az az Istennel való kapcsolatban elveszett, így épp a „centrumban" nincsenek „rendben" a dolgok. Pedig YHWH nagyobb; nagy király (Mal 1,14), s nagy a neve a népek között (Mal 1,11). Nem lehet tehát mellékes az sem, hogy otthon mi folyik. Épp ezért a kultusz témáját középpontba állító II. beszédegység indító kérdései a téma egészére előre tekintve is kulcskérdések:[332] Hol van dicsőségem, hol van félelmem, amikor a papok megvetik nevemet, s a nép hűtlen lett, mint az, aki feleségétől elvált, vagy idegen nőt vett feleségül?

A Mal 1,6–10 kultuszhoz köthető kifejezései tehát a tisztelet és a tekintély relevanciájában jelennek meg.[333] Amikor azonban a helytartóhoz méltatlan, nem megfelelő ajándékokkal való közeledés nyomán annak elutasító magatartását hangsúlyozza a szöveg, akkor mindezek jelentőségét nyilvánvalóan az Isten és ember kapcsolati viszonyában kell keresnünk és megértenünk. Ez aztán további nyomatékot kap a Mal 1,11–14 kiegészítésével, ahol az idegen népek e kapcsolat pozitív képét mutatják.[334] A Mal 1,8 felszólítása, „*…de vidd csak azt a helytartódnak: kegyes lesz-e hozzád, és szívesen fogad-e?*", mintha kimondatlanul is azt állítaná: Mivel tudjátok, hogy egy úr nem fogad el akármit, hozzáállásotokat is az elvárásokhoz igazítjátok. Vagyis még egy helytartóhoz is a kellő és illő félelemmel, tisztelettel közeledtek.

S itt jön a fő tétel: tudniillik a papoknak YHWH felé és az ő dolgaihoz való közeledésében. Ebben áll, vagy bukik egész szolgálatuk.

Mielőtt az Úrhoz való közeledés kulcsfontosságúként is aposztrofálható kérdéskörét közelebbről körüljárnánk, meg kell említenünk még a כָּבוֹד egy fontos aspektusát. A kifejezés ugyanis egyaránt fontos szerepet tölt be a Papi iratban és Ezékiel könyvében, mégpedig olyan, egymáshoz nagyon közel álló értelemben, amit Malakiás könyve esetében is figyelembe kell vennünk. A כָּבוֹד mindkét szövegkörnyezetben meghatározó a szentélyben jelenlévő YHWH fenségének jelzésére. A P teológiája számára a כְּבוֹד יְהוָה központi jelentőségű. Szorosan kapcsolódik a kultusznak a Sínain történő megalapozásához. Ettől kezdve ugyanis a nép között כָּבוֹד-ban jelenlévő YHWH közelsége a szabályozott kapcsolattartás szükségességét is magával hozta, mely már Mózes számos intézkedésében megmutatkozott (pl. 2Móz 24,15b–18; 40,34–35; 3Móz 9). Így és innentől kezdve

[330] Hasonlóan JACOBS: The Books of Haggai and Malachi (2017), 185–186.

[331] A Mal 1,8-ban található לְפֶחָתֶךָ valójában egy határozott névelő nélküli alak. Ez az apró utalás azt jelezheti, hogy nem csupán egy közelebbről meg nem határozott, ismeretlen helytartóval van dolgunk, hanem azt, hogy személye egyáltalán nem is fontos, mert az érvelés során inkább a pozícióval együtt járó státusz és tekintély az, ami igazán meghatározó. Ugyanakkor a 'te helytartódnak' kifejezés E/2. személyű suffixuma révén történő meghatározottsága az Isten nyomatékos elhatárolódását is mutatja, mégpedig a helytartóval egy kalap alá sorolt néptől is.

[332] WÖHRLE: Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches (2008), 222.

[333] SCHART: Maleachi (2020), 56–58.

[334] BALLA: Concepts of Transgression and Restoration in Ezekiel and Malachi (2015), 174–175.

konstituálódnak és szentesülnek azok a liturgikus eljárások, amelyeknek most már Izráel számára érvényesnek kell maradniuk.[335] Ezékiel könyvében a kifejezés használata a próféta elhívása (Ez 1–3), valamint a jeruzsálemi templom „működése" körül koncentrálódik (Ez 8–11, 43–44). Mindkét esetben meghatározó elem YHWH jelenlételének érzékelése. A templomot az ott folyó bálványimádással egyetemben hátra hagyó Isten egyben népét is elhagyja, hogy átadja őket az elkövetkező ítéletre (Ez 8–11). E prófétai látás konfliktusát Ezékielnek az új templomról való látomásának papi teológiája dolgozza fel, amikor YHWH fenségét ismételten szentélyéhez köti. Amikor tehát majd az új szentélyt felállítják, fensége ismét visszatérhet és jelenléte tapasztalható lesz az egykori templom feletti ítélettől „érintetlenül".[336]

Malakiás könyvének kontextusában azonban a dolgok a visszájukra fordulnak, amikor a YHWH-hoz közeledők maguk „üresítik ki" a templomot azáltal, hogy hozzáállásukkal fensége megtapasztalásának lehetőségét korlátozzák.[337] Ahogyan tehát a Sínai és az ezékieli látomás esetében is tisztázandó kérdés volt a YHWH-hoz való közeledés módja és lehetősége (2Móz 24,2; 19,22; Ez 44,13), úgy mostani témánk szempontjából Malakiás könyvének is ez az egyik legfőbb problémája. Már csak azért is, mert a könyv egészét tekintve is nyilvánvaló, hogy YHWH Izráel számára közel sem megközelíthetetlen, hanem nagyon is közel van népéhez. Vagyis az érvelés szintjén nézve inkább jelenvaló, mint mindenható.

Nem meglepő tehát, hogy a נָגַשׁ 'közeledni' jelentése kultuszi kontextusban a papoknak az oltár, vagy a szentély, tulajdonképpen pedig YHWH megközelítését jelenti (2Móz 28,43; 30,20; 4Móz 8,19; 3Móz 21,21). *Hifil*ben e közeledés magára az áldozat bemutatására utal (Mal 1,7),[338] mely folyamatba feltehetően beleérthetjük azt is, ahogy a laikusok átadják áldozatukat az azt bemutató papoknak.[339] Ugyanakkor azon sem lehet csodálkozni, hogy ilyen vonatkozásban a prófétai irodalomban szinte nem lehet a kifejezéssel találkozni.[340] Az azonban már figyelemre méltó, hogy a Kisprófféták könyvében, a Jóel 4,9 eszkatologikus háborús kontextusát kivéve, csak Ámósz és Malakiás könyveiben fordul elő egyáltalán e kifejezés. Ámósz könyvében pedig az eszkatologikus megközelítés mellett (Ám 6,3; 9,10.13) megtalálható a kultusz szövegösszefüggésében is (Ám 5,25),[341] míg Malakiás könyve esetében gyakorlatilag csak ez utóbbi keretezésben (Mal 1,7.8; 1,11; 2,12; 3,3).

Így a Mal 1,7 kezdetére helyezett מַגִּישִׁים szerepe nem más, mint hogy elképzelhetővé és átélhetővé tegye az előző vers kritikus kérdéseit és elitélő állítását azáltal, hogy megteremti az azok hátterébe való betekintés lehetőségét. A *hifíl* pl. masc. part. alanya nem lehet más, mint a már korábban megszólított és „tetemre hívott" papok. A szöveg e participium használatával valójában

---

[335] WESTERMANN: כבד ([3]1978), 808–811. Hasonlóan WAGNER: Gottes Herrlichkeit (2012), 102–104; VRIES: The Kābôd of Yhwh in the Old Testament (2016), 134–136.

[336] WESTERMANN: כבד ([3]1978), 810–812. Hasonlóan WAGNER: Gottes Herrlichkeit (2012), 283–285; VRIES: The Kābôd of Yhwh in the Old Testament (2016), 235–236, 344–348.

[337] Pieter de Vries szerint a כָּבוֹד mind a Mal 1,6-ban, mind pedig a 2,2-ben azt jelenti, hogy elismerik valakinek a tiszteletre, dicsőségre való méltóságát. Ha tehát Izráel vak is YHWH szeretetének felismerésére, legalább azt el kellene ismerni, hogy méltó כָּבוֹד-jának elismerésére. Vagyis a כָּבוֹד révén a szükséges hozzáállás hiányának kiemelése történik meg. VRIES: The Kābôd of Yhwh in the Old Testament (2016), 189. Hasonlóan WAGNER: Gottes Herrlichkeit (2012), 398.

[338] RINGGREN: נָגַשׁ (1999), 218–219.

[339] SCHART: Maleachi (2020), 58.

[340] A nagyprófétáknál talán az egyetlen kivétel lehet a lévitákkal kapcsolatos s már említett Ez 44,13, de itt az igetörzs nem *hifíl*, hanem *qal*: „*Nem járulhatnak* (יִגְּשׁוּ) *elém, hogy mint papok szolgáljanak nekem, és nem nyúlhatnak* (לָגֶשֶׁת) *a nekem szentelt dolgokhoz, sem az igen szent áldozatokhoz. Szégyenkezve kell viselniük utálatos tetteik következményét*".

[341] „*Véreséldozatot és ételáldozatot úgy hoztatok-e* (הִגַּשְׁתֶּם) *nekem a pusztában negyven éven át, Izráel háza, hogy közben királyotokat, Szikkútot hordoztátok, és Kijjúnt, csillagistenetek képmását, amelyeket ti készítettetek?!*" (Ám 5,25–26).

rögzít egy tartósan fennálló, általánosnak tekintett képet, melynek egy-egy részletét ezután számos verbum finitum teszi és teheti majd mindinkább érthetővé.[342] Ugyanakkor, ha a korábban ismertetett laikus és papi rétegek valóban elkülöníthetőek egymástól, akkor a II. beszédegység első két verse rögtön mindkét csoporttal kapcsolatban hasonló módon képbe helyezi olvasóit. Ugyanis a Mal 1,6 papokat célzó megszólítása és az ahhoz köthető Mal 1,7a mellett, a 6. és a 7. vers második fele a laikusok felé is hasonló módon tisztázza a visszásnak tekintett helyzetet. Mindazonáltal látnunk kell, hogy az itt általunk is laikusokként megnevezett közösség semmilyen módon nem karakterizált. Ha a Jakob Wöhrle és Aaron Schart által javasolt módon a 6. versben eltekintünk a הַכֹּהֲנִים-tól,[343] akkor megszólításuk a tényleges konkrétum nélküli לָכֶם 'nektek'. Konkretizált azonban a megszólítottak kifogásolandó szituációt tükröző helyzete. Másként fogalmazva, a szakasz nem személyében, hanem jellemében támadja a közösséget. Ahogyan arra már korábban Ámósz könyvének szociáletikai kritikája esetében is utaltunk, itt is igaz, hogy kevésbé a „kik?", mint inkább a „mik?" felvetésre nyerhető valamiféle felelet belőle. Hogy esetlegesen milyen konkrét társadalmi csoporttal lehet dolgunk, az az általános kép mögött rejtve marad. Bár a tartalmi összefüggések mentén következtetéseket vonhatunk le arra nézve, hogy kik is lehetnek az itt megszólítottak – ahogyan azt például Aaron Schart teszi a két réteg kultusszal kapcsolatos kifejezései kapcsán[344] –, a szöveg elsődleges szándéka azonban nyilvánvalóan nem a „kik", hanem a „milyenek" hangoztatása. A két réteg közötti igazi különbség valóban az aspektus megváltoztatásában van. Egyáltalán nem tűnik úgy, hogy bármilyen dicséretes papi rendezettség ellenpontja lenne a laikusok rendetlenségének. Ami viszont felismerhető, hogy amit Aaron Schart laikus rétegnek nevez, az tulajdonképpen a közösségi lét ellentmondásainak a kultusz körül összpontosított, de a hűség és hűtlenség társadalmat érintő kérdésének hangsúlyozása. A הַכֹּהֲנִים megszólító bevezetése pedig a probléma összetettségének élesebb, magasabb szinten való exponálására.

A Mal 1,6–7 laikus rétegének participiumos mondatszerkesztése valóban semmi kétséget nem hagy afelől, hogy mit tekint a legnagyobb problémának. YHWH olyanokat kell megszólítson, olyanokkal kell szóba álljon s vitába szálljon, akik – számos később felsorolt okból nyomon követhetően – láthatólag megvetik nevét. A בָּזָה 'megvetni' ige[345] csak ebben a két versben háromszor fordul elő, s mindig különböző szempont szerinti, különböző hangsúllyal. Nem tévedünk nagyot, ha azt mondjuk, hogy ezt kell megértenünk ahhoz, hogy minden mást is a szakaszon belül érthessünk.[346]

Megértését tekintve fontos konstrukciós elem az igéhez kapcsolódó accusativus jelenléte,[347] ami a Mal 1,6-ban a már korábban említett, YHWH-re utaló שֵׁם. A בּוֹזֵי שְׁמִי constructusos szerkezet többes számú *qal* aktív participiuma ismételten egy olyan, tartósan fennálló szituációt jelenít meg,[348] mely pillanatfelvétel jellemzően újra és újra elkészíthető lehetne az adott összefügések között. Az 'én nevemnek megvetői' tehát nyilvánvalóan nem egyszeri vagy eseti kitétele egy olyan közösségnek, mely így válik leginkább megragadhatóvá. Az így megfogalmazott állításnak azonban tétet és nyomatékot az arra adott reakció ad. A 'Mi az, amiben megvetettük a te neved?'

[342] GKC, §116a, 355–356; JOÜON–MURAOKA: A Grammar of Biblical Hebrew (²2011), §121c, 380.
[343] WÖHRLE: Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches (2008), 259; SCHART: Cult and Priests in Malachi 1:6–2:9 (2016), 223.
[344] Míg az Úr asztala és az ételáldozatok a laikusokra tereli a figyelmet, addig az oltár és az állatáldozathoz köthető szóhasználat a papokra. SCHART: Cult and Priests in Malachi 1:6–2:9 (2016), 217–218.
[345] HALOT, 117.
[346] A בָּזָה a kapcsolatokra is hatással bíró belső hozzáállást jelöl. Itteni funkcióját tekintve is a כָּבֵד ellentéte. EDDINGER: Malachi (2012), 21.
[347] GÖRG: בָּזָה (1999), 61.
[348] GKC, §116a, 355–356; JOÜON–MURAOKA: A Grammar of Biblical Hebrew (²2011), §121c, 380.

(בַּמֶּה בָזִינוּ אֶת־שְׁמֶךָ) közbevetett kérdés *qal* perf. pl. 1. alakja ugyanis egy olyan gondolati alapot teremt, amely az általánosság szintjéről ellépve immár konkrét cselekedetekben ölt majd testet. Ha a Mal 1,7-et két részre osztjuk, akkor a Mal 1,7a-ban is hasonló gondolati struktúra érvényesül a 'Mi az, amiben tisztátalanná tettünk téged?' (בַּמֶּה גֵּאַלְנוּךָ) kérdésében, de a tárgyi suffixum hangsúlyozásával e kérdést akár így is visszaadhatnánk: 'Mi az, amiben mi téged tisztátalanná tettünk?'. Az itt használt גָּאַל II ige *piél* alakjának jelentése 'beszennyezni', 'tisztátalanná tenni'.[349] Míg azonban a *piél* perf. pl. 1. alak a mindennapi gyakorlat szintjén kérdésbe foglalt tagadása egyben visszautalás is az oltárra vitt tisztátalan eledel általánosítására, addig az Úr neve megvetése gyakorlatának megelőző kétsége előre mutat az Úr asztalának megvetett állapotára.[350]

Szakrális környezetben a בָּזָה tulajdonképpen a YHWH akarata elleni vétséget jelenti. Ellentettjei például a Malakiás könyvében is kifejező erővel bíró כָּבֵד, יָרֵא és שָׁמַר. „*Mert akik engem dicsőítenek* (מְכַבְּדַי)*, azoknak dicsőséget szerzek* (אֲכַבֵּד)*, de akik engem megvetnek* (וּבֹזַי)*, gyalázatra jutnak*" – olvashatjuk az 1Sám 2,30b-ben (lásd még: Péld 14,2; 19,16). Érdekes tehát, hogy ahogyan az Istennel való kapcsolatban az utóbbi pozitív töltetű kifejezések pozitív változásokat eredményezhetnek, úgy a בָּזָה negatív kapcsolati helyzete magára a megvetőre is negatív hatással van. A tágabb szövegösszefüggés számos esetben utal arra, hogy az isteni akarat megvetésével a megvetést elkövető önmagát is lealacsonyítja. Gondoljunk csak például Míkal gyermektelenségére azután, hogy megvetette Dávidnak az Úr színe előtti táncát (2Sám 6,16). De ezt a logikát követi Ézsaunak elsőszülöttségi joga megvetése (1Móz 25,34), vagy Góliátnak Dávid megvetése (1Sám 17,42). E séma hangsúlyozottan érvényes Malakiás könyve esetében, hiszen majd a II. beszédegység második fele szerint a papoknak nem pusztán átkossá lesz áldásosnak szánt szolgálatuk (Mal 2,1–3), hanem a Mal 2,9 alapján maguk is áldozatai, elszenvedői lesznek az Úr neve korábbi megvetésének: „*Ezért én is megvetetté* (נִבְזִים, *nifal* part. pl. masc.) *és megalázottá teszlek benneteket az egész nép előtt, mert nem ügyeltetek* (שֹׁמְרִים, *qal* part. pl. masc.) *útjaimra, és személyválogatók vagytok, amikor útmutatást adtok.*"[351]

A vizsgált egység sajátosan kultuszi vonatkozásaihoz azonban a Mal 1,7 kettős kijelentése kapcsán jutunk el.[352] Mindaz, amiről eddig szó volt és ezt követően szó lesz, valóságos problémává így és itt lesz. Nem más ez, mint a kultuszi tér és az azt körülvevő világ találkozása. A szakrális és a profán egymáshoz való közelsége azonban mindig rendezettségért kiált. A szakasz összefüggése ugyan semmi kétséget nem hagy afelől, hogy bizonyos kultuszi „szabályok" méltatlanul hanyagul lehetnek kezelve (mint pl. az áldozatra alkalmatlannak minősülő állatok kérdése; 5Móz 15,19–23; 3Móz 22,17–25), de a kritika lényege mégsem ezek megnyugtató módon való rendezése. Fókusza sokkal inkább a tapasztalt méltatlanságon, mintsem egyes szabályok megszegésén van.[353] Egyszerűen összefoglalva, mindaz, ami a templomban a papok és laikusok

[349] BHMSz, 103. Karl William Weyde a גָּאַל II nem túl sok előfordulási helye alapján arra következtet, hogy a kifejezést főleg a jeruzsálemi tisztviselők – leginkább a papok – elleni vitákban alkalmazták. WEYDE: Prophecy and Teaching (2000), 122. Hasonlóan JACOBS: The Books of Haggai and Malachi (2017), 189.

[350] Jakob Wöhrle a Mal 1,6b–1,7b szakaszt meghatározó igék külső és belső – egyfajta khiasztikus – elrendezésére hívja fel a figyelmet. A kérdések és feleletek így kialakított struktúrájának peremén a בָּזָה, magjában pedig a גָּאַל lesz kardinális kérdéssé s állítássá. WÖHRLE: Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches (2008), 223.

[351] GÖRG: בָּזָה (1999), 62–63.

[352] „*Azzal, hogy oltáromra tisztátalan kenyeret hoztok* (מַגִּישִׁים עַל־מִזְבְּחִי לֶחֶם מְגֹאָל)*. – Mivel tettük tisztátalanná? – kérdezitek. – Azzal, hogy az Úr asztalát semmibe veszitek* (שֻׁלְחַן יְהוָה נִבְזֶה הוּא)."

[353] A Úr tiszteletének hiánya (Mal 1,6) a gyökere s legfájdalmasabb része a kritikának, ami pedig a kor egyik legfőbb kritériumából táplálkozik: az apa–fiú s az úr–szolga kapcsolati rendjéből. Lásd SCHART: Maleachi (2020), 56–58. Jakob Wöhrle szerint a teljes második beszédegységet helyes a tisztelet hiányának témája alatt olvasni. Még akkor is, ha a téma különböző szempontok mentén, összetett módon bontakozik ki. WÖHRLE: Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches (2008), 222. Rainer Kessler a papok által szóvá tett „részletek" (בַּמֶּה; 'miben') lényeges elemének tartja, hogy az arra is rávilágít, hogy többről van szó, mint pusztán belső hozzáállásukról. KESSLER: Maleachi (2011), 140.

által történik, kétszínű és félszívű. Ezek alapján, bármilyen keménynek tűnik is, teljesen érthető s logikus a templom bezárásának óhajtása, mert az egyben a kritizált folyamat berekesztését is jelentené (Mal 1,10).[354] A közösséget célzó kritika számára tehát a kultusszal kapcsolatban felsorolható visszásságok csupán szükségszerű lehetőséget jelentenek, hogy feltárja Izráel YHWH előtti helyzetét.[355]

A מִזְבֵּחַ 'oltár'[356] és a שֻׁלְחָן 'asztal'[357] funkciójukat s helyzetüket tekintve is különböztek egymástól. Ezt azonban a tényleges eltérések különböző hangsúlyainak kiemelésével párhuamosan, a teljes lefedettségre való törekvés jelekén is értelmezhetjük.[358] Utóbbi súlya ténylegesen következhet az előbbiből. Mint ahogyan a végső szöveg szintjén a papokat és laikusokat érintő egyes kritika sem összekeveredik, hanem egybecseng a papok egyéni és közösségi felelősségeként,[359] mely nyilvánvalóan a teljes közösséget is érinti.[360] A mondanivalót tekintve pedig mindkét esetben meghatározónak tűnik az a genitivusos grammatikai konstrukció, amelyben elhelyezkednek (מִזְבְּחִי 'az én oltárom'; שֻׁלְחָן יְהוָה 'az Úr asztala').

A második jeruzsálemi templommal kapcsolatosan, bár fizikailag és eszmeileg jobbára a fogság előtti szentély alapjaira épült, fontos eltérések is megfigyelhetőek. Ahogyan azt korábban már említettük, a Krónikás által közvetített kép felé haladva csökkent a laikusok kultuszban betöltött szerepe,[361] azonban éppen fokozottabb jelenlétük az egyik jelentős eltérés a királyság korának gyakorlatához képest. Noha részben a perzsa korban is tovább élt a korábbi templom királyi szentély jellege, hiszen az újjáépített hajlék is függött a világi hatalom befolyásától, de a nép templomaként kétség kívül központi jelentőséggel bírt az újjáépülő közösség életében is. A megváltozott helyzet és változó vallásosság kéz a kézben járt ekkor. Rainer Albertz szerint ennek jelei megmutatkoztak mind a templom berendezésében, mind az ott végzett szertartások módjában. A feltehetően üresen álló Szentek szentje előtti térben került elhelyezésre a tömjénező oltár, a hétágú lámpatartó, valamint a kenyerek asztala. Itt zajlott a tulajdonképpeni kultusz jelentős része. Kialakítása pedig a kívülállók számára is lehetővé tette, hogy annak bejáratán keresztül részben betekintést nyerjenek az ott zajló folyamatba. A szentélyen kívül, az ún. papok udvarában kapott helyet az égőáldozati oltár. Megnövekedett mérete összefügghetett az ott bemutatott áldozatok szerepének növekedésével, de együtt járhatott a mellékoltárok megszüntetésével is. E központosítás révén egy helyre került az összes áldozati felajánlás, beleértve a magánkultuszra szántakat is. Azáltal azonban, hogy a hivatalos és magán, vagy családi kultusz ilyen közel került egymáshoz, lehetetlenné vált a belső és külső udvar éles elválasztása. A laikusokat mindenképpen be kellett engedni a papok udvarába, hogy magánáldozataik egyes rájuk eső elemeit

[354] A megfogalmazást a kutatók általában a retorika területére sorolják s az irónia megnyilvánulásaként értelmezik. MEINHOLD: Maleachi (2006), 75; KESSLER: Maleachi (2011), 149; NOETZEL: Maleachi, ein Hermeneut (2015), 114. Nem lehet nem észre venni ugyanakkor a keserű irónia mögöttes állításának komolyságát. Az ugyanis a rendezetlen kultuszi állapotok teljes visszautasítását jelenti. Eszerint még az áldozati szolgálat megszüntetése is kevésbé súlyos, mint az Úr további ingerlése. SCHART: Maleachi (2020), 60–61. A Mal 1,10 e tekintetben érdekes „párhuzama" a 2Krón 28,24 és a 2Krón 29,3.7. A bálványozást elkövető Áház a templom ajtajainak bezárásával egyúttal az Úrnak való szolgálatot is berekesztette. Ezt aztán Ezékiel orvosolta az ajtók ismételt kinyitásával. KESSLER: Maleachi (2011), 147–148; JACOBS: The Books of Haggai and Malachi (2017), 196–198.

[355] BALLA: Concepts of Transgression and Restoration in Ezekiel and Malachi (2015), 176.

[356] BHMSz, 360.

[357] BHMSz, 741.

[358] HILL: Malachi (1998), 178–179; WEYDE: Prophecy and Teaching (2000), 210; JACOBS: The Books of Haggai and Malachi (2017), 191.

[359] SCHART: Maleachi (2020), 78.

[360] HILL: Malachi (1998), 178; NOETZEL: Maleachi, ein Hermeneut (2015), 111; BALLA: Concepts of Transgression and Restoration in Ezekiel and Malachi (2015), 174; JACOBS: The Books of Haggai and Malachi (2017), 199.

[361] Lásd KUSTÁR: A Krónikák könyve (2002), 30–31.

elvégezhessék. Mivel pedig a lakosság a rendszeres hivatalos kultuszban is részt vett, kitűnhet a második templomnak a korábbihoz képest „nyitottabb" volta. Rainer Albertz feltételezése szerint az engesztelés napjának intézményesítése akár annak igényével is magyarázható, hogy a laikusok részéről várt, viszonylag nyílt kultuszgyakorlat és a papság által elvárt szentségi fok újra és újra egyensúlyba kerülhessenek. Vagyis a lehetséges kultikus tisztátalanság ezirányú veszélyét a szentély évenkénti megtisztításával próbálták ellensúlyozni.[362] A 3Móz 16,16 így összegzi az évenként esedékes alkalom célját: „*Így végezzen engesztelést a szentélyért, Izráel fiainak a tisztátalansága miatt és minden vétkes hitszegése miatt. Így cselekedjék a kijelentés sátráért is, amely köztük, tisztátalanok között van.*"

Bár mindez alátámasztani látszik Malakiás könyvének azt a koncepcióját, hogy laikusok és papok egyaránt elhagyhatatlan szerepet kapjanak a kultusszal kapcsolatos kritikájában, ezzel együtt azonban azt is észre kell vennünk, hogy szemléletében, akár az említett évenkénti engesztelésnek, akár a mind jelentőségteljesebbé váló különböző áldozati típusoknak, mint például az itt talán várható vétekáldozat, még marginális szerepe sincs. Sem a hiba, sem annak megoldása nem ezek valamelyikében van. A könyv sokkal inkább a nagyobb kép egy aspektusát kiemelve építi fel az egész rendszert érintő kritikát. Az ily módon s tudatosan leegyszerűsített látásmódja során rögzített negatívumok csattanója pedig egy nagyon is kívülálló, világi összevetésben van. Vagyis a már említett helytartó tetszésében, vagy nemtetszésében (Mal 1,8kk).[363] Ez aztán kiegészül még a végképp kívülállók pozitív ítéletével (Mal 1,11kk).[364]

A kultuszi cselekmények tekintetében tehát alapvetően egy főszabályt érvényesít a vizsgált szakaszunk, mégpedig azt, hogy az YHWH tetszésére van-e, vagy sem. De még ez is hangsúlyosan összetett abból a szempontból, hogy nemtetszése nem pusztán a tárgyi, dologi feltételek nem teljesülését jelenti, hanem a kultusz elemi részét képező emberi, közösségi feltételeknek nem teljesülését. A Mal 1,8 szóhasználatával élve, nem egyszerűen az áldozatra szánt állat a „hibás" (רַע), hanem vele együtt az azt bemutatni szándékozó is.[365]

A mindennapi gyakorlat szintjére utalva a szöveg egy „immunrendszerében" legyengült, korrupt és korrumpálható közeg képét eleveníti meg. Mindebben hasonló mezsgyén jár a már korábban említett szociáletikai kritikával. A hatalommal való visszaélés ugyanakkor itt nem a kisember ellenében, hanem azzal cinkosságban megy végbe. A „kinek a kárára?" kérdés azonban ebben az esetben sem mellékes. A kritikai hang megértésének lényegi eleme ugyanis annak tételezése, hogy bár a résztvevők számára úgy tűnhet, hogy az áldozatra alkalmatlan állatok bemutatásával nincs károsult fél, végeredményben mindenki az.[366] Isten és ember egyaránt. A Mal 1,8 azon kétszeri állásfoglalása, hogy אֵין רָע 'nem rossz', feltehetően annak a papi kijelentésnek a visszhangja, amely a hibás állatot is megfelelőnek nyilvánítja.[367] Hogy a szegénység vagy a kapzsiság a kiváltó oka a

[362] ALBERTZ: Religionsgeschichte II (1992), 487–490.
[363] KESSLER: Maleachi (2011), 143.
[364] KESSLER: Maleachi (2011), 150. Karl William Weyde röviden összefoglalja a Mal 1,11 magyarázatának különböző módjait. Maga ugyanakkor a kialakult helyzet visszásságát kiemelő iróniát sejt mögötte. WEYDE: Prophecy and Teaching (2000), 146–149.
[365] BALDWIN: Haggai, Zechariah, Malachi (1972), 225; KESSLER: Maleachi (2011), 143.
[366] Hasonlóan VERHOEF: The Books of Haggai and Malachi (1993), 218; HILL: Malachi (1998), 178–179; STUART: Malachi (1998), 1300–1301.
[367] Karl William Weyde szerint, ha nem is szó szerint, de utalás történik a papok által használt deklaratív formulára. WEYDE: Prophecy and Teaching (2000), 130, 210. Rainer Kessler felveti annak lehetőségét is, hogy az első eset az Úrtól a papok felé irányított retorikai kérdés, a második pedig annak a papok által adott értékelése. KESSLER: Maleachi (2011), 143. Jutta Noetzel ugyanakkor megjegyzi, hogy e terminológia sehol máshol nem fordul elő a Héber Bibliában az áldozatokkal kapcsolatban, s legtöbbször az emberek betegségét írja le. NOETZEL: Maleachi, ein Hermeneut (2015),

kultusz területére is beszüremkedő visszásságnak, úgy látszik, ez esetben nem fontos. Nemhogy erről nem esik szó, de ígéret sem kapcsolódik egy esetleges pozitív hozzáállás következményeire nézve. A hozzáállást tekintve nagyban hasonló V. beszédegység (Mal 3,6–12) az elcsalt tized és felajánlások valódi teljesítésének esetére a betakarítás áldását ígéri, tulajdonképpen az emberi hűséggel az isteni hűséget próbára téve.[368] Ehhez nagyon hasonlóan érvel pl. Haggeus is az emberileg talán érthető okokból megrekedt templomépítés kapcsán (Hag 1; 2,15–19), hogy végül azonban ebben is Isten dicsőíttessék (כָּבֵד, *nifal*) és gyönyörködhessen (רָצָה) benne (Hag 1,8).[369] Most azonban nincs ezekhez hasonló biztatás, sem ígéret, s különösen nincs isteni próba. Viszont már e viszonyok emberi próbája is helyre tesz és elmond mindent, hiszen azt sem tudja kiállni. A vak, sánta és beteg állatok áldozatra való hozatala (נָגַשׁ), akár a szegénység, akár a kapzsiság legyen az oka, az érvelés logikája szerint legfőképpen YHWH elleni tiszteletlenség, ami még a helytartóhoz való közeledés (קָרַב) esetében is nonszensz.[370]

Ezzel pedig elérkeztünk a kultuszkritika kapcsán megfogalmazott üzenet szempontjából különös fontosságú szakasz bemutatásához. Az előbbiek alapján a Mal 1,8kk kulcskifejezése a gyors egymásutánban többször is előforduló רָצָה I (Mal 1,8.10.13) és annak párhuzamos, rokonértelmű megfelelői (נָשָׂא פָּנִים, Mal 1,8.9; חִפֶּץ, Mal 1,10). Nem mellékes körülmény ugyanakkor ezek pozitív csengésének folyamatos kétségbe vonása és tagadása, hiszen ebben a formában nemcsak hatásosabb, de több érdemi mondanivalót is magába foglal.

A רָצָה alapjelentése az 'elfogadni'. Gillis Gerleman összegzése szerint ugyanakkor lexikális bizonyítékok arra utalnak, hogy az igét szinte kizárólag pozitív értékelés kifejezéseként használták, mint például 'valamit jónak találni', vagy 'valaminek örülni' (רָצָה I), s szinte kivétel nélkül a fogság utáni szövegekben. A rokonértelmű kifejezésekkel szemben erős hangsúlyt kap benne az elismerés és a megbecsülés eleme.[371]

Viszonylag ritkán fordul elő emberi kapcsolatokat leíró kontextusban, ám annál jelentősebb szerepe van az Isten és ember kapcsolatának teológiai nyelvezetű bemutatásában. Ebben az esetben a kifejezés leginkább az isteni elfogadás és a tetszés meghatározására szolgál, s egyaránt vonatkozhat emberekre, tárgyakra, vagy épp etikai jelentőségű elvont dolgokra. Ezen isteni elfogadásnak pedig dedikáltan fontos szerepe és jól meghatározott funkciója van a kultikus területen, különösen pedig a papi teológiában. Ez esetben immár speciális jelentőségű szakkifejezésként jelenik meg, hiszen az áldozat bemutatásának hatásossága áll vagy bukik azon, hogy az tetszik-e Istennek.[372]

Mivel a papi teológia gondolkodása szerint a kultusz célja, hogy az ember rendezze és rendezhesse az Isten felé meglévő adósságát, a רָצָה I nem pusztán az áldozati kultusz egyik szakkifejezése, vagy az Isten és ember közötti alapvető kapcsolatot kifejező teológiai meghatározás, hanem az áldozat kedvező vagy kedvezőtlen isteni fogadtatása révén Izráel sorsát befolyásoló tényező. Érthető tehát, ha a רָצָה I sokszor szoros logikai kapcsolatban áll YHWH

110. Douglas Stuart pedig egyértelműen prófétai retorikai fogásnak tekinti s nem köti a papok szóbeli megnyilatkozásához. STUART: Malachi (1998), 1301.

[368] BALLA: Concepts of Transgression and Restoration in Ezekiel and Malachi (2015), 179.

[369] SCHART: Maleachi (2020), 118–119.

[370] A több szempontból is nagyon hasonló jelentésű נָגַשׁ és קָרַב ugyanannyira erősíti a gondolati párhuzamot, mint jelzi az értelmezésbeli különbözőséget. A könyv kultuszi kontextusában ugyanis nyilvánvaló a נָגַשׁ dominanciája, míg a קָרַב ezenkívül csak a Mal 3,5-ben, az ítéletével közeledő Isten leírásában található meg. A קָרַב 'közel lenni', 'közeledni', 'közel kerülni' jelentésű ige egyaránt utalhat profán és kultuszi keretekre, Istenhez, vagy emberekhez való közeledésre. GANE–MILGROM: קָרַב (1999), 135–146. Malakiás könyvének II. beszédegységében ugyanakkor különbségtétel figyelhető meg e kultuszban is használt kifejezések között. A קָרַב az emberekhez való közeledés leírására szolgál, míg a נָגַשׁ az oltárhoz való közeledésre is utal. WEYDE: Prophecy and Teaching (2000), 118–119.

[371] GERLEMAN: רצה (^{2}1979), 810–811.

[372] I. m., 811–813.

áldásával.[373] E logikát követő gondolatfűzés található a II. beszédegység első és második fele között, amikor is az utóbbiban valóban az egyik kulcsfontosságú kérdéssé a papok által adott áldás kétségessége lesz.

A נָשָׂא פָּנִים szóösszetétel, bár a רָצָה-val hasonló jelentéssel bír e szövegösszefüggésben, de egy lényegi elemében kimondottan eltér attól. Ez ugyanis a hibás állatokról egyértelműen az ember felé fordítja tekintetünket.[374] Szó szerinti jelentése az, hogy 'arcot felemelni', ami tulajdonképpen odafordulást, rátekintést jelent, összességében pedig valakinek vagy valaminek a megbecsülését s barátságos fogadtatását.[375]

A Mal 1,8 egyszerre mutat rá arra, hogy senki sem számíthat urától komolyan ilyen ajándékok elfogadására s barátságos fogadtatásra. E kettő együtt pedig, nyilván megint nem véletlenül, a teljes elutasítottság képét vetíti előre. Ami ugyanis a helytartóval kapcsolatban még bizonyosságot sugalló feltételezés,[376] az a közel szó szerinti egyezéssel megszólaló Mal 1,13-ban már határozott módon közölt valóság, de immár a YHWH-hoz való közeledéssel kapcsolatban. Az ilyen közeledés a nagyobb úr tetszését (רָצָה) sem nyerheti el. Az itt használt kifejezéseknek a korábbiakhoz való hasonlósága mellett azonban a különbözőségeikre is oda kell figyelnünk.

Egyrészt a Mal 1,8-hoz képest a Mal 1,13-ban a sánta (הַפִּסֵּחַ) és a beteg (הַחוֹלֶה) állat határozott névelővel szerepel. Ez akár visszautalás is lehet a Mal 1,8-ban mondottakra, annak hangsúlyozásával, hogy ha ugyanazt a hibás és visszautasított állatot ezek után elhozzák az Istent kereső kultuszi alkalomra, vajon kedvesen fogadja-e majd tőlük.[377] Ugyanakkor a határozott névelő használata annak kiemelésére is szolgálhat, hogy az áldozatot bemutatni szándékozó – a többnyire egészséges állatok közül – szándékosan a hibásat szánta a kultuszi alkalomra. Valahol mindkettő a már korábban felfestett méltánytalanság határainak tágítása és további fokozása.

Másrészt a megismételt állítást egy addig nem használt kifejezés vezeti be, ami az addig elmondottak fokozása és elmélyítése is egyben. Az érvelés újonnan megjelenő eleme a גָּזַל *qal* pass. sg. participiuma. Mivel az ige jelentése 'tépni', 'elragadni', 'rabolni', a גָּזוּל egyértelműen valamilyen erőszakos helyzetre s erőszakot szenvedett állapotra utal. Beszédes ugyanakkor a BDB és a HALOT állásfoglalása e kifejezés itteni jelentésárnyalatával kapcsolatban. Míg az előbbi a vadállatok által elragadott és megcsonkított állatokra utal, mely esetben az állatok az igében foglalt állítás elszenvedői, addig az utóbbi a tulajdonosi sérelemre utal, mégpedig a kifosztás és rablás értelmében.[378] A LXX például az itt választott fordítását (ἁρπάγμα)[379] az Ez 22,25.27.29-ben párhuzamosan használja a vadállatok és a nép vezetőinek erőszakos zsákmányszerzése jellemzésére. Míg azonban a héber eredetiben a vadállatok képében szemükre vetett ragadozás esetében a טרף gyök szerepel (טָרַף és טֶרֶף, Ez 22,25.27),[380] addig a metaforát nélkülöző kizsákmányolás esetében a Mal 1,13-ban is megemlített גָּזַל (Ez 22,29). Ám egyáltalán nem egyedi eset, amikor a גזל gyök szimplán az elesettek sanyargatása és kizsákmányolása összefüggésében szerepel (גָּזַל, Jer 22,3; גָּזֵל, Ézs 61,8).[381]

---

[373] BARSTAD: רָצָה (1999), 621–622; WEYDE: Prophecy and Teaching (2000), 144.
[374] Rainer Kessler a többes számról egyes számra való váltás kiemelésével s az audiencia szituációjának felidézésével lényegében hasonlóan értékeli a helyzetet. KESSLER: Maleachi (2011), 143–144.
[375] HALOT, 724–727; HILL: Malachi (1998), 181; EDDINGER: Malachi (2012), 25.
[376] WEYDE: Prophecy and Teaching (2000), 134; JACOBS: The Books of Haggai and Malachi (2017), 192.
[377] HILL: Malachi (1998), 192–193.
[378] BDB, 159; HALOT, 186.
[379] A ἁρπάγμα jelentése tulajdonképpen 'erőszakkal szerzett zsákmány'. MURAOKA: A Greek-English Lexicon of the Septuagint (2009), 92.
[380] A טרף 'széttépni' gyök igei és főnévi alakja alapvetően a vadállatok tevékenységéhez kötődik. HALOT, 380.
[381] BDB, 159–160; HALOT, 186.

Esetünkben tehát két lehetőség van, amelyek az érvelés logikáját tekintve külön-külön és együtt is tetszetősek. A גָּזוּל utalhat egyszerűen valamilyen ragadozó által *megsebzett* állatra (BDB), melynek következtében megsérült állapotával jól odailleszthető a már korábban is említett lesántult vagy betegesen legyengült állatok képe mellé. Ám az sem mond ellent a szűkebb és tágabb szövegösszefüggésnek, ha a passzív participiumot a felajánlani szándékozott állat megszerzésének körülményeire vonatkoztatjuk (*rablott*; HALOT). Ebben az esetben azonban valószínűleg nem szimpla lopásra utal a kifejezés, hanem inkább a hatalmi fölénnyel való visszaélés erőszakos kihasználására. Ez pedig, azzal együtt, hogy az eddig említettekhez képest tágítaná a méltatlannak tekinthető áldozati felajánlások sorát, egyúttal a szociáletikai kritikával is párhuzamba kerülne.[382] Hogy a két változatot tekintve ténylegesen döntési helyzet áll-e fenn, vagy a kettő esetleg szándékoltan is erősíti egymást, mivel a kép így is úgy is jól érthető, egyértelműen nem eldönthető.[383]

Ami azonban még ennél is összetettebb módon mélyíti s tágítja a kultuszkritika kontextusát, az a מִנְחָה-nak az üzenet meghatározó pontjain való ismételt használata. A nem túl hosszú Malakiás könyvén belüli hétszeri előfordulása szignifikánsnak tekinthető (Mal 1,10.11.13; 2,12.13; 3,3.4). Ha a II. beszédegység első része második felének üzenetét e kifejezés előfordulása felől vizsgáljuk, akkor azt láthatjuk, hogy a Mal 1,10–14 rövid, de irodalomkritikailag összetett szakaszán belül az itt feltételezett mindhárom rétegben fontos szerepet kap. Aaron Schart szerint a Mal 1,10b.13b laikus rétegében található kifejezés jelentését a Mal 1,10a papi rétege, valamint a הַפִּסֵּחַ és a הַחוֹלֶה Mal 1,8-ból való tudatos megismétlése szándékoltan az állatáldozatok területéhez kapcsolja. Végül pedig megjelenik még e kifejezés a Mal 1,11-ben, az ún. nemzetek rétegében.[384]

Bár a מִנְחָה jelentésének meghatározása nem nehéz feladat, az azonban, hogy egy-egy előfordulási helyén konkrétan milyen értelmet is szántak, vagy tulajdonítottak neki, már jóval bonyolultabb, összetett kérdés. Megértését legkönnyebben az 'ajándék' fogalmából lehet kibontani. A kifejezés használatának két fő iránya világi és szakrális területre mutat, nemritkán azonban mindkét jelentésárnyalat felsejlik az adott összefüggés értelmezésében. Számunkra is tanulságos lehet Heinz-Josef Fabry azon megállapítása, hogy a מִנְחָה ugyan számos alkalommal előfordul a Pentateukhoszban, de annak hosszú előállási folyamatát is figyelembe véve, aligha szolgálhat egy konkrét meghatározás alapjául.[385]

Világi értelemben az átadott ajándék vagy adomány kontextustól függően meglehetősen változatos lehet, fontos ugyanakkor, hogy sosem teljesen „hátsó szándéktól" mentes, hanem egy többé-kevésbé nyilvánvaló cél elérésére irányul. Ez leginkább azt jelenti, hogy az ajándékozó az ajándékot elfogadó jóindulatát kívánja megnyerni (2Kir 8,8kk).[386] Ezt a gondolati ívet követve a מִנְחָה nemegyszer az adófizetés alá- és fölérendeltséget tükröző viszonyrendszerében jelenik meg,

[382] A kultusz ilyen összefüggések közepette is megszólaló kritikája kapcsán Aaron Schart kifejezetten utal Ámósz könyvére (Ám 5,21–22). SCHART: Maleachi (2020), 61, 63–64.

[383] A felvetett dilemma kapcsán Wilhelm Rudolph inkább hajlik a ragadozó által megsebesített állat felajánlásának kritikája felé, mondván, a pap honnan tudhatná, hogy a bemutatni kívánt áldozati állat rablásból származik-e. RUDOLPH: Haggai – Sacharja – 1-8 – Sacharja 9-14 – Maleachi (1976), 264. Hasonlóan érvel Beth Glazier-McDonald is. GLAZIER-MCDONALD: Malachi, The Divine Messenger (1987), 63. Érdemlegesebbnek tűnik Douglas Stuart véleménye, aki a párhuzamos Mal 1,8 kapcsán arra hívja fel a figyelmet, hogy mivel a korábban felsorolt és megismételt kifejezések sérült vagy hibás állatra utalnak, így a גָּזוּל esetében is hasonló logikát kellene követni. STUART: Malachi (1998), 1308. Elfogadottabbnak tekinthető ugyanakkor a 'rablott', s 'hatalommal (vissza)élve eltulajdonított' értelmezése a kifejezésnek. HILL: Malachi (1998), 192; KESSLER: Maleachi (2011), 159; SCHART: Malachi (2021), 63–64.

[384] Lásd részletesebben az V.3. fejezetben. SCHART: Maleachi (2020), 71.

[385] FABRY: מִנְחָה (1999), 412.

[386] I. m., 415–416.

mintegy az alattvaló hódolatának és az erősebb fél tekintélyének és erőfölényének kézzelfogható bizonyságaként. Ez azért is fontos árnyalata e kifejezésnek, mert a מִנְחָה megbékítő hatásának teológiai összefüggései szintén nem elhanyagolhatóak. A Hós 10,5–6 épp ezt és ennek kudarcát fogalmazza meg igazán szemléletesen: „*A bét-áveni borjú miatt aggódnak Samária lakói, meggyászolja azt a nép, jajgatnak miatta a bálványpapok, mert odalett dicsősége. Azt is elviszik Asszíriába, ajándékul a nagy királynak. Megszégyenül Efraim, szégyent vall tervével Izráel! Azt is elviszik Asszíriába, ajándékul* (מִנְחָה) *a nagy királynak. Megszégyenül Efraim, szégyent vall tervével Izráel!*”[387]

A Papi irat a kultuszi értelemben nem specializált, eléggé tág s általános értelemben használt kifejezést kiemeli a világi nyelvből és áthelyezi az áldozatokkal kapcsolatos terminológia területére. Ennek nyomán az áldozatok sorában valamilyen célú felajánlásnak, vagy egy másik áldozat mellett mellékáldozatnak minősült. Ez a szerep következhetett magának az áldozatnak a típusából is, s helyét az égő- és ételáldozatok sorában találta meg.[388] Összetevői oly mértékben rögzültek, hogy sokszor elég volt a מִנְחָה-t mint elnevezést megemlíteni. Az olajjal és tömjénnel kevert lisztből készített áldozatot bárki felajánlhatta, függetlenül az állatáldozatoktól, a hivatalos kultuszban azonban általában állatáldozattal kapcsolódott össze. Bemutatása bizonyos értelemben az áldozati szertartás csúcspontját képezte, mivel biztosította, hogy Isten megérezhesse az áldozat kellemes illatát.[389] Az Ám 5,21–22 éppen ennek tagadásával súlyosbítja a lélektelen istentiszteletek elítélését: „*Gyűlölöm, megvetem ünnepeiteket, ünnepségeiteket ki nem állhatom* (לֹא אָרִיחַ)*!*[390] *Ha égőáldozatot mutattok be nekem, vagy ha ételáldozatot* (מִנְחָה)*, nem gyönyörködöm bennük* (לֹא אֶרְצֶה)*. Rá se tekintek a békeáldozatra, melyet hizlalt állatokból adtok!*”[391]

Láthatjuk tehát, hogy önmagában a מִנְחָה említése kapcsán annak számos gondolati s teológiai összetevője szóba jöhet, s akár külön-külön, de éppúgy komplexen is értelmezhetjük azt. Esetünkben talán éppen úgy fontos a laikusok önkéntes felajánlása, mint a papok rendszeres keretek között bemutatott, összetett áldozata. A szövegösszefüggés egészét figyelve ugyanakkor az sem mellékes tényező, hogy a מִנְחָה és a hozzá kapcsolódó tömjénáldozat – ahogy Moshe Weinfeld fogalmaz – egyfajta egyetemes rituálévá fejlődött, s ez a típusú áldozat és felajánlás az egész ókori keleten népszerű volt és igen elterjedt.[392]

Noha a kifejezés a különböző prófétáknál alig szerepel,[393] s szinte sohasem a világi keretek között vett ’ajándék’ értelmében (pl. Hós 10,6), de ha mégis előfordul náluk, akkor jellemzően a YHWH-val való kapcsolat összefüggésében. Mindez tehát inkább a kultuszi kontextust helyezi előtérbe. Ezzel együtt sem jellemző ugyanakkor, hogy az áldozati rendszer különböző részleteiben elmerülnének. Vagyis, akárcsak a מִנְחָה említésében is, a kultuszi rendszer a maga teljességében kerül a próféták fókuszába.[394]

Mit jelent tehát mindez ebben az esetben? Kudarcot, mégpedig egyértelműen. E kudarc pedig egy olyan területet érint, amelynek romlása a közösséget alapjaitól kezdve megrengetheti.[395] Kultuszi léte ugyanis lényegi és meghatározó eleme társadalmi felépítményének. Ha YHWH-hoz közeledve immár a מִנְחָה is céltalan ajándék, marad-e még eszköz kezükben az Istennel való

[387] FABRY: מִנְחָה (1999), 417.
[388] I. m., 413–414.
[389] WEINFELD: מִנְחָה (1999), 417–419.
[390] A רוח ige jelentése ’szagolni’. HALOT, 1195–1197.
[391] WEINFELD: מִנְחָה (1999), 417.
[392] I. m., 418.
[393] Előfordulási helyeinek nagy része (15-ször) Ezékiel könyvében található.
[394] FABRY: מִנְחָה (1999), 415.
[395] STUART: Malachi (1998), 1294.

kapcsolatuk valódi rendezésére? Malakiás könyve e kétség tekintetében pedig megmutatja mind a mélységet, mind a magasságot.

Bár már a לְפֶחָתֶךָ 'a te helytartódnak' suffixuma is a nép és YHWH kapcsolatába beszüremkedő távolságtartás megképzésének tűnik (Mal 1,8), a fennálló szakadék igazi mélységét a מִנְחָה visszautasításával párhuzamosan megjelenő מִיֶּדְכֶם mutatja (Mal 1,10.13; 2,13). A 'ti kezetekből' kitétel ismételten ellentétpárt képez a nép és Istene között. Miközben tehát számos gond és probléma felvethető és kifogásolandó annak a folyamatnak a sorában, míg áldozati ajándékaikkal YHWH elé járulhatnak, tetszésének legnagyobb akadálya épp a felajánlók kilétében van.[396] Ezt a különállást pedig csak tovább fokozza a Mal 1,11 idegen népek מִנְחָה-jával is kapcsolatos pozitív közbevetése s a Mal 1,14b hasonló megközelítése, mely az *én–ti* ellentétbe még behozza az *ők* viszonyrendszerét is.[397]

Ha azonban mindez nem lenne önmagában is eléggé súlyos ítélet, a Mal 1,14 összegzése új elemként még az átok gondolatkörét is behozza az elidegenedés legnagyobb mélységének megmutatásaként (Mal 1,14; 2,2; 3,9).[398] Az átok gondolata ugyanakkor, a papi áldás kétségességével párosulva, már a következő gondolati egység megágyazásának is tekinthető (Mal 2,1–3; 2,9). Ezáltal azonban oly mértékben fokozódik a kultuszt is érintő kritikai hang éle, hogy komolyságának alátámasztására annak feloldása is elengedhetetlenné válik (Mal 2,4–8).

A Mal 1,14 summázásában a YHWH-hoz méltatlan és tiszteletet nem tanúsító közeledés személyi és dologi részeit is érintő teljes elutasításának azonban nem egyszerűen következménye azok átkozott volta, hanem meghatározó állapota is. Az itt szereplő אָרוּר az אָרַר ige *qal* sg. pass. participiuma ugyanakkor egy gyakori szóhasználatot tükröző formula is egyben. Esetünkben tehát mindkét megállapításnak megvannak a maga fontos sajátosságai. Ha pusztán a grammatika felől közelítünk a kifejezéshez, akkor elmodhatjuk, hogy a passzív participium egy külső cselekvés által meghatározott állapotot jelenít meg.[399] Eszerint tehát egy olyan beállt állapot bemutatása, amely már egy megtörtént cselekvés eredményeként jött létre, s ennek révén szinte mindig a múltra utal vissza.[400] A passzív participiumnak azonban lehet gerundivumi értelmezése is. Ezt magyarul a szükségességet kifejező *-andó, -endő* végződésekkel, és egyfajta beálló, a jövőre vonatkozó értelemmel fordíthatjuk le.[401] Ha mindezt az ún. átokformula tartalmi vonatkozásai felől közelítjük meg, akkor azt a kérdést veti fel, hogy a benne foglalt kijelentést „kívánságként", vagy leíró jellegű elhatárolódásként kell-e értenünk.[402] Josef Scharbertnek a kifejezésre vonatkozó összegzése szerint a kérdést alapvetően a szövegösszefüggés dönti el, de az esetek döntő részében az Ószövetségben az utóbbi kitétellel találkozhatunk.[403] Vagyis az אָרוּר „Sitz im Leben"-je az azt kimondó erőteljes távolságtartása attól és annak cselekedeteitől, akit és amit egyértelműen vállalhatatlannak és követhetetlennek tart.[404]

---

[396] Hasonlóan JACOBS: The Books of Haggai and Malachi (2017), 194.
[397] Lásd NOETZEL: Maleachi, ein Hermeneut (2015), 120–121.
[398] Karl William Weyde kiemeli, hogy a Mal 1,14a az egyetlen hely, ahol az áldozati törvények megsértésével kapcsolatban az átokformula megjelenik. Funkcióját Ámósz könyve ítélet-doxológiájával állítja párhuzamba (Ám 4,13; 5,8; 9,6), mely, a Mal 1,14b indoklása mentén, kifejezi YHWH igazságos természetét és hangsúlyozza jogát bárki elítélésére. WEYDE: Prophecy and Teaching (2000), 155, 158–159.
[399] GKC, §116a, 355–356.
[400] LETTINGA, §73d, 181–182.
[401] LETTINGA, §73d3, 182.
[402] Douglas Stuart „ígéretként" értelmezi a formulát, amely ugyanakkor a büntetés végrehajtásának természetéről és időzítéséről semmilyen információt nem ad. STUART: Malachi (1998), 1308–1309.
[403] A mondat második fele alapján kivételnek tűnik a Jer 20,14: „*Átkozott az a nap, amelyen születtem, ne legyen áldott az a nap, amelyen anyám szült!*"
[404] SCHARBERT: ארר (1999), 408–409.

A Deuteronomiumban mindez, párhuzamosan az áldások ígéretével, hangsúlyos módon szabja meg és határolja be azt a területet, mely kereten belül a választott nép közössége kapcsolatát Istenével szorgalmazhatja (5Móz 28). Ahogyan tehát az átokformulát arra használták, hogy elrettentsenek YHWH akaratának a deuteronomiumi törvényben található semmibe vételétől, ahhoz nagyban hasonló logika látszik visszaköszönni Malakiás könyvében is. E kijelentés súlyának megértéséhez azonban még azt is fontos érzékeltetnünk, hogy az ilyen átokformula „hatása", vagy „működőképessége" nem pusztán annak mágikus kimondásában volt, hanem „aktiválódása" szorosan összefüggött YHWH beavatkozásával.[405]

Malakiás könyve II. beszédegysége két részének határán épp e közbelépés teszi mindennél fontosabbá az áldás és/vagy az átok jelentőségét. Vajon lehetne-e annál súlyosabb isteni beavatkozás a teljes közösség megszokott mindennapjaiba, mint az áldásnak az átok területére való szorítása (Mal 2,2)? A kultusz révén remélt áldások és a papok áldásra emelkedő karja felől nézve, mindez – talán túlzás nélkül mondhatjuk – a teljes berendezkedés kritikai megsemmisítése, vagy épp semmibevétele.[406] Kudarc, amelynek be és fel nem ismerése mindenkire nézve negatív hatással van, de amelynek be- és felismerése nemcsak hogy azt jelenti, hogy nem mehet így tovább, hanem annak felmutatása is, hogy nem kell így lennie.

V.4. Ámósz könyve felől nézve

Egy adott közösség vallási helyzetének vizsgálata az élet és a társadalom nem túl sok, alapvetően meghatározó részeinek egyikét érinti. Fokozottan igaz ez az ókori társadalmakra. Az akkori vallásosság leginkább egy adott istenség helyi kultuszában nyilvánult meg. A kultuszhely, vagy templom a vallási célok kiszolgálása mellett azonban politikai és gazdasági, társadalmi és szociális jelentőséggel is rendelkezett. Mai kifejezéssel élve, sok szempontból a kor „high-tech" központjai lehettek. Centrumai számos olyan területnek, melyek a vallás szempontjából sem mellékesek, de nem elsőrendűek, pl. építészet, irodalom, pénzgazdálkodás, művészet, ipar stb.[407]

Ehhez tartozik még, hogy Izráelben és Júdában is a megszilárdult és bejáratott államszervezet egyaránt az állami kultuszhely igényével is fellépett. A lokális szentélyek mellett megjelentek a királyi szentélyek.[408] Ez pedig a kettészakadt ország vallási viszonyainak tekintetében jelentős pillanat és folyamat volt.

Hogy jobban megértsük azt a vallási keretrendszert, amelyben Ámósz prófétai tisztét betöltötte és szolgálatát elvégezte, II. Jeroboám korából vissza kell tekintenünk Izráel történetének korábbi szakaszába, legfőképp Jeroboámnak, Nebát fiának idejére, valamint az Omrí-dinasztia és Jéhú időszakára.

A kor vallástörténeti sajátosságainak ismertetése során fontos támpontok az ószövetségi könyvek tudósításai, ám ezek figyelembevételekor nem szabad elfeledni, hogy azok teológiai dokumentumok. „Vagyis, ha arra kérdezünk rá, milyen volt a fogság előtti izraeli/júdai vallásosság, azt az Ószövetség nem tudja teljes pontossággal dokumentálni, egyrészt, mivel nem ez a célja, másrészt, mivel teológiai megfogalmazása/átfogalmazása többnyire fogság utáni."[409]

A dávidi-salamoni birodalom kettészakadását, valamint Izráel és Júda azt követő történetét a Királyok könyvében az 1Kir 12-vel kezdve olvashatjuk. A deuteronomista szemléletű anyag

[405] SCHARBERT: ארר (1999), 411–412.
[406] Hasonlóan WEYDE: Prophecy and Teaching (2000), 167.
[407] KESSLER: Az ókori Izráel társadalma (2011), 104–105.
[408] I. m., 104.
[409] ZSENGELLÉR: Az írásbeliség hatása az istenkép változására az Ószövetség-kori Izraelben (2014), 13.

azonnal igyekszik elítélni Jeroboámnak, Nebát fiának, Izráel új királyának azon intézkedését, mellyel a jeruzsálemi szentély kiváltására Dánban és Bételben, az ország két ellentétes szegletében, saját szentélyeket építtetett ki. Ez az ítélet aztán, mint Nebát fiának vétke, refrénként tér vissza Izráel későbbi uralkodói esetében is, általánosítva mondva ítéletet uralkodásukról. Ez még Jéhú esetében is így van, aki pedig az Omrí-dinasztia mellett a Baal-kultusz ellen is fellépett Izráelben (2Kir 10,28–29).

Jeroboám motivációját így foglalja össze az 1Kir 12,26–27: „*Még mindig visszakerülhet Dávid házához a királyság! Ha feljár ez a nép, hogy Jeruzsálemben, az Úr házában mutassa be áldozatait, akkor ennek a népnek a szíve urukhoz, Roboámhoz, Júda királyához hajlik, engem pedig megölnek, és visszatérnek Roboámhoz, Júda királyához.*" Azt még ez az idézet is sejteni engedi, hogy amit Jeroboám tett, saját szempontjából teljesen logikus volt.

Az ugyancsak vádként megfogalmazott aranyborjúk készítését feltehetően „nem bálvány-istennek szánták, hanem ugyanazt a szerepet tölthették be, mint Salamon Szentélyében a kerubok vagy a frigyláda. Akárcsak ez utóbbiak, a borjak is az isteni jelenlét szimbólumaként vagy olyan talapzatként szolgáltak, amelyen a láthatatlan istenség állt vagy ült. A frigyláda-kerubok és a borjak közti legfőbb különbség a vallási ikonográfiában, nem pedig a teológiában rejlett."[410]

Vagyis a Nebát fia által életre hívott kultuszreform önértelmezése szerint ugyancsak YHWH-kultuszt és tiszteletet jelenthetett. Ezt áttételesen több tényező is alátámasztani látszik.[411] Persze Izráel Istenének bármilyen kapcsolatba hozása egy olyan, nyilvánvalóan kánaánita termékenységi szimbólummal, mint a bika, kimondottan veszélyes volt.[412]

Általánosságban nézve ugyanakkor nehezen elképzelhető, hogy ha az északi országrészben kvázi államvallás szintjére emelkedett volna valamilyen borjú- vagy bikatisztelet, az egyrészt ne valamely istenség megnevezésével történt volna, s egyben ne talált volna kérlelhetetlen ellenségekre a próféták sorában Illéstől kezdve Hóseásig, hogy rögtön az északi illetékességűeket említsük. S mint a júdai Ámósz példája is mutatja, ő sem egy konkrét, idegen isten ellen szólal meg, hanem az izráeli szentélyeket és azok oltárait, valamint képmutató kultuszgyakorlatukat ítéli el (Ám 2,6–16; 4,4–5; 7,9; 8,14).[413]

Az imént hiányoltakat ugyanakkor konkrétan látjuk az 1Kir 16,30–33-ban, ahol Áháb az apja, Omrí által fővárossá tett Samáriában Baalnak szentelt templomot és oltárt épített, valamint Aséra-szobrot állított fel. Ezzel kapcsolatban pedig ismét idézzük ide az északi próféták, pl. Illés vagy Hóseás tevékenységét (1Kir 19; Hós 2), akik YHWH-tiszteletükből adódóan, a vártnak megfelelően, kérlelhetetlennek tűnnek a kérdésben, és minden lehetőséget megragadnak, hogy elítélő nézeteiknek hangot is adjanak. Ezen érvelés párhuzama lehet Jéhú fellépése is, aki Elizeus próféta nyomán YHWH eszközeként kezdi meg szolgálatát és uralkodását (2Kir 9), s aki a deuteronomista szemlélet szerint pozitív megítélést kap a Baal és követői elleni fellépése miatt, ugyanakkor a Nebát fia által létesített kultuszhelyeket békében hagyta, éppúgy, mint a jeruzsálemi szentélyt, pedig Ahazjá júdai és Jórám izráeli királyok megölése után erejéből talán még azokra is futotta volna.

[410] MILLER–HAYES: Az ókori Izrael és Júda története (2003), 230. Hasonlóan OLYAN: The Oaths of Amos 8,14 (1991), 139; ALBERTZ: Religionsgeschichte I (1992), 222.
[411] OLYAN: The Oaths of Amos 8,14 (1991), 139; PAKKALA: Jeroboam's Sin (2002), 88–89; HOUSTON: Amos (2017), 57. A kultusz önértelmezésében fontos támpontot jelent az exodus-tradícióval való szoros kapcsolata. ALBERTZ: Religionsgeschichte I (1992), 215–223. Hasonlóan KESSLER: Az ókori Izráel társadalma (2011), 108; LEUCHTER: Hosea's Exodus Mythology and the Book of the Twelve (2016), 35–36.
[412] HEATON: Everyday Life in Old Testament Times (1957), 218; ALBERTZ: Religionsgeschichte I (1992), 224–226.
[413] Lásd EIDEVALL: A Farewell to the Anticultic Prophet (2016), 105–114; KUSTÁR: Bevezetés (2025), 532.

Érdekes e ponton Rainer Kessler azon véleménye, hogy a születendő északi királyság önértelmezésében az exodus-hagyomány azért is lehetett oly kiemelkedően jelentős, mert a salamoni kényszermunkák után és annak fia, Roboám általi kiélezése nyomán, az elszakadást valóságos és tényleges szabadulásként élték meg az északi törzsek. Úgy, ahogyan a hagyomány arra emlékeztette őket. Ebből pedig szerinte az következik, hogy a két északi királyi szentély az új királyság eredetmítoszát is megjelenítette, melyek „istene az az Isten, aki megszabadította Izráelt az egyiptomi kényszermunkából".[414]

Talán nem véletlen, hogy az egyiptomi szabadítás képe szerepet kap Ámósz könyvének érvelésében is, mint az isteni számonkérés alapja (Ám 2,10; 3,1–2). A júdai prófétákhoz köthető nézet szerint[415] azonban a jeruzsálemi kultuszban a Sion-teológiához kötődik a YHWH-tisztelet,[416] mely értelmi keretezés jól tetten érhető pl. az Ám 1,2-ben.

Christoph Levin egyik tanulmányának érdekes eleme, amikor az Ám 7,9 és a 7,10kk állításait elemzi. E szerint a 9. vers szóhasználata, különösen is a „Jeroboám háza" kifejezés, mindenütt máshol az északi országrész első királyára, Nebát fiára vonatkozik, különösen is annak vétkére és dinasztiájának erőszakos végére, s nem II. Jeroboámra. Ezen ítélet kimondása egészül ki a 10–17. versekben a fogságra menetel és az ország pusztulásának jövőbeni képével. Vagyis az Ám 7,9–17 magába foglalja és ebben a súlyos összefüggésben láttatja a Júdától elszakadt Izráel teljes történetét. Kezdve a külön YHWH-kultusz alapításától annak majdani bukásáig.[417]

Ugyanakkor már a Kr. e. 8. században megfigyelhető – pl. Ézsiásnál – a Sion kiválasztásának, s mint ilyen, YHWH egyedüli lakhelyének a gondolata, mely, mint sajátos déli hagyomány, párhuzamosan létezett a már fentebb említett északi hagyománnyal.[418] A jeruzsálemi templom jelentőségét a kezdetektől emelte az is, hogy a király személyében és YHWH tiszteletében együtt testet öltő nemzeti együvé tartozást és a társadalmi kohézió gondolatát is megjelenítette.[419] Júda ebben, megerősítve dávidi dinasztikus szemléletével, sokkal egységesebb képet mutat, mint nagyobb északi testvére.

A jeruzsálemi kultuszcentralizáció, mely jóval az északi országrész bukása után, Jósiás király reformja nyomán kezd megvalósulni (Kr. e. 622), egyben az akkor már uralma alá tartozó bételi szentélyre is vonatkozott (2Kir 23,15), s idővel minden más vidéki szentély, kultuszhely, vagy magaslat és a királyi szentély egymás mellett élését megszüntette.[420]

A Salamon utáni országszakadás következtében tehát külön mozgás indult meg észak és dél között, ami a terület elő- és utótörténetét tekintve normálisnak mondható, s inkább nem túl hosszú egysége volt a kivétel. Határokon átívelően is fennmarad ugyanakkor az együvé tartozás gondolata, amely a különböző hagyományok által több ponton is megragadható maradt számukra. Legerősebb talán mindezek közül YHWH istenségének, Izráel Istenének minden nézetkülönbség fölé helyezhető gondolata. Ezt még a Nebát fia országának sorsát a „túlélők igazságával" továbbadó Deuteronomista Történeti Mű sem akarta elhallgatni.[421] Maradtak tehát az egykori közösségnek olyan szegmensei, ahol a különutas politikai berendezkedések ellenére is

[414] KESSLER: Az ókori Izráel társadalma (2011), 108. Lásd még a bálványozás kapcsán az Áront és Jeroboámot elítélő szakaszok hasonlóságát (2Móz 32; 4Móz 10; 1Kir 12; 14). A Miller–Hayes szerzőpáros szerint Jeroboám kultuszi reformja az ároni papi vonal, hagyomány és ikonográfia előtérbe helyezését jelenthette. MILLER–HAYES: Az ókori Izrael és Júda története (2003), 230.
[415] KARASSZON: Az óizraeli vallás (1994), 22.
[416] KESSLER: Az ókori Izráel társadalma (2011), 108.
[417] LEVIN: Amos und Jerobeam I. (1995), 309–310.
[418] VON RAD: Az Ószövetség teológiája I. (1957/2000), 45–46; RÓZSA: Bevezetés (2016), 87, 407–408.
[419] KESSLER: Az ókori Izráel társadalma (2011), 104.
[420] KARASSZON: Az óizraeli vallás (1994), 20.
[421] Lásd ALBERTZ: Religionsgeschichte I (1992), 213–215.

megtapasztalható volt együvé tartozásuk. Ezen együttmozgás érdekes leképeződése Ámósz prófétai útja a júdai Tekóából Izráelbe.

Ámósz e „missziós útjának" teljes egészében megágyaz a könyv történelmi és teológiai felütése (Ám 1,1; 1,2). Sőt, fontos alapállást jelent a meghirdetett üzenet kellő értelmezéséhez.[422] Az *innen-oda* pozicionálás nemcsak mozgalmasságot és aktivitást, de történelmi és ideológiai keretben is értelmezendő mozgás lehetőségét adja a próféta igehirdetésének. Ehhez képest látványos Malakiás könyvének „követsége", mely beállt mozdulatlanságával egyértelműen az *innen-ide* pozíciójából szólal meg. A júdai Tekóából Izráelbe érkező Ámósz az üzenetét hagyományozó könyv keretezése alapján azonban egy inverz, kvázi Jónás. De talán szemléletesebb e képet megfordítani, s azt kiemelni, hogy ha Ámósz és könyve a korszakot rögzítő és lezáró tézis, akkor hozzá képest Jónás könyvének szemlélete az igazi antitézis. Feltehetően egy olyan korszak „körültekintő" teológiai kitekintése, amely inkább szempontrendszerében, mint hátterében különbözik Malakiás könyvétől.

Ugyancsak a beszédgyűjtemények történeti és teológiai keretezése az oka annak, hogy Ámósz könyvének alapproblémái lényegileg a próféta bevonódásán keresztül bontakoznak ki előttünk. Ahogyan arra már korábban utaltunk, ez a nézőpont amennyire hasonló, annyira egészen más is Malakiás könyve esetében. Bár utóbbi esetben a történeti meghatározások szinte egyáltalán nem tűnnek fontosnak, ugyanakkor a könyv erős teológiai meghatározottságában az Úr az, aki vitapartnerként maga involválódik a problémás kérdések megtárgyalásába.

Miután tehát Ámósz a maga történetileg meghatározott küldetését Izráelbe átlépve betöltötte, könyvének címfelirata (Ám 1,1) és teológiai bevezetője (Ám 1,2) már sokkal inkább azoknak szól, akiknek az ámószi üzenet könyvvé szerkesztett formájában szólt. Épp ezért nem lehet eléggé hangsúlyozni azok fontosságát a könyv kezdetén. Céljuk és szándékuk szerint a próféta egykori, élőszóban elmondott, majd később összegyűjtött és hagyományozott szavai a „széles közönség" elé csak ezen meghatározó jelentőségű felütésekkel bocsáthatóak.

Számunkra most, a címfelirat számos bevezetéstani sajátosságain túl, annak meghatározó júdai nézőpontja, valamint a teológiai bevezető Sion-központúsága az igazán fontos. E kettőből az a látásmód ismerhető fel, hogy az egykor északon felhangzó üzenet délen bírt jelentős hatással és mondanivalóval. Az északi országrész pusztulása után ezt akár a „győztesek igazságának" is gondolhatnánk, de a könyvben meghirdetett ítélet és vég inkább a korábbiak kárán való tanulás figyelmeztetését és az ismételt veszteség logikus magyarázatát jelentik.[423] A hasonló belső és külső problémák miatt az Izráelt fel nem rázó prófécia könnyen lehetett a megmaradtak megrázó valóságává.

Mielőtt mindezek nyomán a kultuszi szempont sajátos vonatkozásaira rátérnénk, hadd hívjuk fel még a figyelmet Malakiás könyve címfeliratának egyik aspektusára. Ahogyan Ámósz könyve esetében, Malakiás könyvében is Izráel szerepel a megszólítottak meghatározásaként. Miközben látnunk kell a kifejezés politikai és teológiai jelentése közötti különbséget, azt is észre kell vennünk, hogy csupán e két prófétai könyv címfelirata határozza meg így saját célközönségét. Miközben tehát Ámósz könyve esetében alapból is várható a megszólítás, az azonban, hogy Malakiás könyvének kezdetén is Izráel s nem például Jeruzsálem vagy Júda/Jehud áll, bizonyos, hogy a teljes anyag szempontjából is meghatározott többletinformációt jelent. Az pedig talán belátható, hogy a későbbi olvasók számára ennek a szándéknak visszamenőlegesen, Ámósz

[422] WÖHRLE: Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches (2006), 90–93.
[423] JEREMIAS: The Book of Amos (1998), IX; HOUSTON: Amos (2017), 26.

könyve olvasása kapcsán is, megvan a maga hatása. Ha már a *politikai* szakadás nem törölte el a *teológiai* közösség lehetőségét. De vajon lehetséges-e másodszor is ugyanabba a folyóba lépni?

Ámósz könyvének kezdete tehát teológiai szempontból meglepően konkrét, bizonyos tekintetben még Malakiás könyvénél is többet mond. Nem csupán színezni akarja a könyv egészének üzenetét, hanem beállítani nézőpontjának fókuszát. Ezáltal azonban tudatosan igazít is annak mondanivalóján. A kultuszt érintő kritika tekintetében pedig mindez komoly kitételt jelent. Azt az alapállást, ami Malakiás könyvében kimondatlanul is (csak) feltételezhető („*...Júda és Jeruzsálem áldozata*", Mal 3,4), azt itt konkrét utalások domborítják ki, ezáltal is kiemelve az e témában addig elmondottak egyedi karakterét. Júda, Jeruzsálem és Sion koncentrikus jelentősége a kultuszról való gondolkodás centralizálását is jelenti, ami persze a könyv egyéb rétegeinek kultusszal kapcsolatos üzenetére is hatással van. Már csak abból az egyszerű különbségtételből indulva is, hogy ebben az esetben nyilvánvalóan egy pozitív s nem kultusz-kritikus hozzáállás érhető tetten. S ha részben még Malakiás kultuszt érintő szakaszainak esetében is kérdéses maradt, hogy az vajon a jeruzsálemi kultusz belső hangja-e, az Ám 1,2 tekintetében ebben sokkal bizonyosabbak lehetünk:[424] „*Felharsan az Úr hangja a Sionról, mennydörög Jeruzsálemből; gyászba borulnak a pásztorok legelői, és elszárad a Karmel teteje.*" Ezáltal a könyv kezdetén egy olyan meghatározónak szánt tétel található, ami ki sem mondott pozitivizmusával Ámósz és a Kisprófétáék könyve növekedésének fontos pillanatfelvétele is egyben. Olyan pozitív hozzáállás sejthető itt meg, ami még, vagy sokkal inkább már, Malakiás könyve esetében sem tapasztalható meg.

Jakob Wöhrle fel is hívja a figyelmet arra, hogy az Ám 1,2-ben látható Jeruzsálemre való irányultságot sem az Ám 3-6* alaprétegében, sem az Ám 1,3-2,16* kultuszkritikai szerkesztésében nem találunk.[425] Ellenben úgy látja, hogy kellő értelmet és magyarázatot nyer szerepe és elfoglalt pozíciója, ha az Ám 1,2-t Ámósz könyve fogságkorabeli himnikus rétegének összefüggésében, a bűnösség istentiszteleti feldolgozásának keretében értékeljük (Ám 4,12–13; 5,8–9; 9,5–6). Ezek kompozíciós szinten is meghatározzák a könyv üzenetét, különösen, ha – ahogyan Wöhrle is véli – az Ám 9,5–6 egykor a könyv lezárását is jelentette, mely által a földet megrendítő teofánia képe refrénként keretezte az anyagot.[426] Jakob Wöhrlehez hasonlóan Aaron Schart is az említett himnikus réteg keretében értelmezi az Ám 1,2-t, bár megjegyzi, hogy a vers Jeruzsálem-központúságával akár az általa D-rétegnek nevezett deuteronomista hatásokat tükröző szerkesztői rétegbe is jól illeszkedhetne, bár annak kifejezett nyelvi jelei nincsenek, s inkább csak lazán kapcsolódik a végső formájában a D-réteghez tartozó címfelirathoz.[427] Aaron Schart is úgy gondolja, hogy az Ám 1,2 a könyv utolsó látomására utal és így képez keretet Ámósz beszédei körül. A teológiai bevezetőt ugyanakkor másodlagosnak tartja a himnikus szakaszokhoz képest, mely így azok hatására, a szerkesztők szándéka szerint került a könyv egészét meghatározó pozícióba.[428] A Kisprófétáék könyve nagyobb egységének szintjén Schart e szerkesztői réteget NHK-nak, vagyis „Náhum–Habakuk korpusz"-nak nevezi. E szerint a már meglévő „D-korpusz"-t, vagyis az ún. „Négy próféta könyvét" (Hóseás, Ámósz, Mikeás, Zofóniás), Náhum és Habakuk anyagával kiegészítő hagyomány komolyan megváltoztatta az addigi prófétai hagyományt. Ami formailag a himnusztöredékekben mutatkozik meg, az tartalmát tekintve az addig nem sok szerepet kapó teremtésteológia. Bár e gondolkodást mélységes borzongás tölti el annak az Istennek

[424] WOLFF: Joel und Amos (1969), 151–152.
[425] WÖHRLE: Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches (2006), 92.
[426] I. m., 92–93, 133–134.
[427] SCHART: Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs (1998), 54–55, 166–167.
[428] I. m., 55–56.

a nagysága előtt, aki az emberi megismerés korlátai mentén szuverén és titokzatos módon cselekszik, de reménységet jelent számára, hogy van neve, mely által mégis megszólítható. A Náhum–Habakuk korpusz szintjén ugyanakkor konfliktus állt fenn a korpusz üdvösségprófféciája és a „D-korpusz" ítéletperspektívája között. Míg az utóbbi látása szerint a nagyhatalmak pusztítása YHWH ítélete a szövetségszegő népen, addig az előbbi a világbirodalmi politika védtelen áldozatának látta Izráelt. Az egyetemes kitekintésű teremtésteológia ezért a továbbra is fennálló különbségek ellenére egyfajta kompromisszumot hoz a kialakított egység értelmezésébe. Schart értekezésében, fontos hangsúlyeltolódásként, arra is felhívja a figyelmet, hogy az NHK szerkesztőinek kompozíciós elvei már nem tesznek különbséget az északi és a déli királyság között. Nagyon valószínű, hogy az összes írást megkülönböztetés nélkül YHWH egyetlen népére, Izráelre vonatkoztatták. Ezt támasztja alá az a tény, hogy ezen szerkesztők szövegkiegészítéseinek többsége Ámósz könyvébe esik. Ennek a szemléletnek különösen fontos vonása lehet például az, hogy az ötödik látomást követően az Ám 9,5–6-os himnusztöredék szerkesztői már nem Bételre, hanem Jeruzsálemre gondolhattak.[429]

Noha Jakob Wöhrle és Aaron Schart, az általánosan elfogadottnak tekinthető módon, egyaránt Hans Walter Wolff meglátását követik az Ám 1,2-nek a himnikus szakaszokhoz való kapcsolatát tekintve, ám a datálást nézve jelentősen eltérnek mind Wolfftól, mind egymástól. Wolff az Ám 1,2-t a himnikus szakaszokkal együtt a deuteronomista redakciót megelőző Jósiás korabeli ún. Bétel-interpretáció keretébe helyezi. Miután Júda királya reformja során leromboltatta a bételi oltárt, abban Ámósz Bétel ellen elmondott szavainak beteljesedését látva, különböző értelmező megjegyzések kerültek a szövegbe (Ám 3,14bα; 4,6–11; 5,6). Érvelése szerint a későbbi deuteronomista redakció már nem tudott az itt még megfigyelhető pozitív szemlélettel Jeruzsálemről beszélni.[430]

James Nogalski, aki a tizenkét kisprófféta könyveinek egységét megteremtő redakciós folyamatot az egymás mellé sorolt anyagok s a nagyobb egységet is tematizáló kulcsszavak kapcsolatot képező hatásának kimutatása alapján igyekezett bemutatni, az Ám 1,2a és a Jóel 4,16a alapján épp egy ilyen kapcsolatot feltételez. Bár nézete szerint a Kisprófféták könyve előállásának és egységének hermeneutikai paradigmája és ún. irodalmi horgonya Jóel könyve, a hatást ez esetben fordítottnak tartja.[431]

Azon túl, hogy az említett két vers első fele tulajdonképpen szó szerint egyezik, hatásmechanizmusuk értelmezése különösen fontos számunkra. Ennek kapcsán szükséges bizonyos különbségtételeket megtennünk. Ha feltételezzük, hogy az Ám 1,2a a korábbi, melynek mentén a Jóel 4,16a utalásával Jóel könyvét Ámósz könyve elé helyezték,[432] akkor is észre kell venni a hozzájuk kapcsolt kitétel különbözőségét. Az ugyanis ellentétes egymással. Jóel könyvében ugyanis Izráel fiainak védelméről, vagyis egy pozitív képről beszélhetünk: „*Felharsan* (שאג) *az Úr hangja a Sionról, mennydörög Jeruzsálemből, megrendül az ég és a föld. De népét megoltalmazza az Úr, és erőssége lesz Izráel fiainak. Akkor majd megtudjátok, hogy én, az Úr vagyok a ti Istenetek, aki szent hegyemen, a Sionon lakom. Szent lesz Jeruzsálem, nem hatolnak be oda többé idegenek*" (Jóel 4,16–17). Ámósz könyve esetében azonban ugyanannak a tételmondatnak még minden szempontból negatív az értelmezési lehetősége: „*Felharsan* (שאג) *az Úr hangja a Sionról, mennydörög Jeruzsálemből; gyászba borulnak a pásztorok legelői, és elszárad a Karmel teteje*" (Ám 1,2). YHWH-nak שְׁאַג-gal meghirdetett, rettenetet keltő s az

[429] SCHART: Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs (1998), 246–251, 310.
[430] WOLFF: Joel und Amos (1969), 135–137.
[431] NOGALSKI: Literary Precursors (1993), 44–57, 277; NOGALSKI: Redactional process (1993), 276.
[432] NOGALSKI: Redactional process (1993), 43–46; SCHART: Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs (1998), 262; WÖHRLE: Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches (2006), 420–421.

oroszlán üvöltésével együtt járó veszedelmet vizionáló megszólalása nemcsak az idegen népek számára kell aggodalmat jelentsen. Az ugyanis különösen jól illeszkedik Ámósz könyvének Izráel ellen kijelentett belső bizonyságtételéhez (Ám 3,4–8).[433] Az egymásra való hatásnak azonban van egy másik iránya is, amely azáltal érvényesül, hogy a két könyv egymás mellé kerülve, egymás után áll a Kisprófétáék könyvében. Az így kialakított olvasási sorrend alapján pedig inkább már Jóel könyvének Sionnal kapcsolatos álláspontja befolyásolja, vagy határozza meg, hogy mit is jelenthet, vagy épp kell jelentsen Ámósz könyve kultuszkritikája vonatkozásában, hogy YHWH a jeruzsálemi Sionról hallatja hangját. Jóel szerint ugyanis a Sion az a hely, ahol YHWH jelen van. Aaron Schart különösen meghatározónak tartja ezt a hatást, hiszen ha valaki Jóel könyvének e minden más üdvösségi hagyományt háttérbe szorító teológiája mentén olvassa Ámósz könyvét, az annak számos kijelentését is új módon érti majd meg. Hiszen annak alapján, az egyéb szentélyekben végzett istentiszteletek, mint Bétel, Gilgál és Beérseba (Ám 4,4; 5,5), nem is érinthetik YHWH-t. Ugyanígy, akik Samária hegyén ülnek (Ám 4,1), vagy reményüket oda helyezik (Ám 6,1), nemcsak hogy védtelenek, de el is vesznek majd. Ez a háttere az Ám 1–2, a népekhez intézett beszédek új megvilágításának is.[434]

A könyv egészét meghatározni szándékozó bevezetésnek azért is jelentős a szerepe, mert a kultuszkritikus utalások Ámósz könyvének mindhárom nagy egységében megtalálhatóak, s külön-külön is fontos részei az üzenet összképe kialakításának. Így, a szociáletikai visszásságokat feltáró szakaszokhoz hasonlóan, s párhuzamosan azokkal, a kultuszi visszásságokat érintő szakaszok is Ámósz könyve meghatározó témáját jelentik. Mindez az anyagon belül elfoglalt és betöltött pozíciójukat tekintve mindenképpen kijelenthető. Az azonban, hogy a kultuszkritikának a könyv alaprétegében is, a szociáletikai kritikához hasonlóan, meghatározó szerepe volt-e, már jóval összetettebb kérdés.

Reinhard G. Kratz például amellett érvel, hogy a kultuszkritika eredetileg egyáltalán nem is volt része az ámószi anyagnak. Mivel azonban a szövegek olyan kifinomult, gazdagon összefüggő irodalmi formában maradtak fenn, amelyben minden részlet pontosan kiszámítottan alkotja az egészet, előállásával kapcsolatban különösen nehéz bármit is bizonyítani. Az irodalmi forma azonban nemcsak a történeti Ámószt tükrözi, hanem azt az irodalmi Ámószt is – függetlenül attól, hogy a prófétának volt-e esetleg valamilyen része benne –, aki azon igyekszik, hogy az eredeti üzenetet teológiailag utólag igazolja, pontosítsa, vagy akár el is mélyítse. Így lehet például a kultuszkritika Ámósz régebbi szavainak különböző irodalmi szinteken megjelenő új változata, amely a társadalomkritikát alakítja kultuszkritikává.[435]

Irodalomkritikai és teológiai vonatkozásaiban is meghatározóbbnak látja Ámósz könyvének kultuszkritikáját Jakob Wöhrle. Véleménye szerint Ámósz könyvének irodalmi alaprétegét a Samáriában tapasztalható társadalmi sérelmek jellemzik, s valamikor az északi királyság bukása

[433] HALOT, 1367. Lásd ANDERSEN– FREEDMAN: Amos (1989), 219–222.

[434] Aaron Schart Jóel könyvének a Kisprófétáék könyvén belüli érkezését az ún. „Jóel–Abdiás korpusz” (JOK) szerkesztői rétegébe helyezi el. Nézete szerint e szerkesztési szakaszban már a prófécia új jelenségével találkozhatunk, mivel az már az írásban rögzített prófétai hagyomány írásos adaptációjaként jelenik meg. YHWH küszöbön álló napjának hírnökeként pedig a próféták történelmi helyzete immár érdektelenné válik. Jóel könyve így ez esetben is jelentős szerepet játszik a nagyobb egység értelmezésében. SCHART: Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs (1998), 263–264, 279. Hasonló állásponton van James Nogalski is, aki szerint a Kisprófétáék könyvének irodalmi kontextusában Jóel könyvének befejezése (Jóel 4) egyúttal Ámósz könyve népek elleni mondásait is aktualizálja s eszkatológiai perspektívát nyújt hozzá. NOGALSKI: Redactional process (1993), 45–48.

[435] KRATZ: Die Worte des Amos von Tekoa (2003), 67–74, 88–89.

előtti utolsó évekre tehető, vagyis valószínűleg csak a címben említett II. Jeroboám ideje utánra.[436] A könyv első komolyabb revíziója ugyanakkor szerinte épp kultuszkritikai felülvizsgálata volt, melynek mind a forma, mind pedig a mondanivaló tekintetében meghatározó hatása lett. Egyrészt ide köthető a könyv hármas felosztása, s azon belül a középső egység kettős tagolása (Ám 3–4; 5–6). Másrészt, jellemzően kultuszkritikus kiegészítései rámutatnak e réteg azon szándékára, hogy választ találjon Izráelnek az Ám 8,2-ben említett végére. Világossá válik belőle, hogy a bukáshoz nemcsak társadalmi, hanem kultikus vétségek is vezettek, s hogy még az isteni megbocsátási hajlandóságnak is vannak határai. Mindezt azért hangsúlyozza, hogy a később születetteket is emlékeztesse arra, hogy pontosan ugyanúgy viselkednek, mint egykor Izráel, s ezért őket is hasonló ítélet várja. Bár Wöhrle szerint e réteg pontos időbeli meghatározása nem lehetséges, a déli királyság állami létének utolsó évei megfelelő hátteret jelentenek a kultuszkritikával is kapcsolatba hozott száműzetés ismételt fenyegető bejelentésének.[437]

Mindez azért is jelentős, mert ezek alapján nem csak az Ám 1,2 teológiai szempontból jelentős meghatározottságú bevezetője s a himnikus réteg ítélet-doxológiája számol az istentisztelet és a kultusz Jeruzsálem-központúságával, hanem az azt megelőző kultuszkritikai kitekintések is alapvetően hasonló szemléletűek.[438] Másrészről érthető, hogy miért áll fenn a szerkezet szintjén is oly szoros kapcsolat a szociáletikai és a kultuszi kérdések viszonylatában. Ugyanakkor az is megmutatkozik ebből, hogy a kultuszkritika hasonlóan alap és lényegi eleme Ámósz könyve kialakításának, hiszen annak kiforrásában elengedhetetlen szerepe van.

Aaron Schart, a Kisprófétáék könyvének előállását vizsgálva, jelentős mértékben épít Jörg Jeremias azon meglátásaira, miszerint Hóseás és Ámósz anyagának déli hagyományozása során a két könyvnek egymásra is jelentős hatása volt. Ez a hatás, annak ellenére, hogy talán Hóseás könyvét karakteresebb szemlélet jellemzi, a kultuszkritika tekintetében is oda-vissza megfigyelhető. Például a Hós 4,15 egyszerre utal az Ám 4,4; 5,5; 8,14-re, valamint egy következetes déli szemléletű pozícióra, s az volt a céljuk, hogy a júdai olvasók számára világossá tegyék, hogy Izráel bűnössége nem áll meg a júdai határoknál.[439] Számunkra azonban itt a két kritika eltérő jellege és sajátossága az igazán döntő. Ennek kapcsán pedig elmondhatjuk, hogy az Ámósz könyvében található kultuszkritika szorosabban kapcsolódik a társadalomkritikához.[440]

Még ha a fogság előtti próféták esetében nem is feltételezünk konkrét, kodifikált jogi normát, amire hivatkozva a számukra ítéletes körülményeket megítélhették, minden bizonnyal volt egy bizonyos társadalmi eszménykép, melynek sérülése nyomán felemelték hangjukat.[441] Ami ebben

---

[436] Jakob Wöhrle a könyv alaprétegét az Ám 3–6*-hoz köti és a következőképpen határozza meg: Ám 1,1*; 3,9.11.12*(בני ישראל nélkül); 4,1–3; 5,l–3.7.10.12b.16–17a.l8–20; 6,la*(ו השאננים בציון nélkül).3–6.9–11.12b. WÖHRLE: Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches (2006), 125, 128.

[437] E kultuszkritikai redakció Jakob Wöhrle szerint a következő helyeket érintette: Ám 1,1*.3–8.13–15; 2,1–3.6–8.13–16; 3,1a.2.10.12*(בני ישראל).13–14; 4,4–5; 5,4–5.6*(לבית־אל).12a.21.22aßb.27; 6,lb.2.7–8.13–14; 7,1–8; 8,1–2; 8,3–4.6a.7.9–10.13–14. WÖHRLE: Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches (2006), 129–131.

[438] WÖHRLE: Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches (2006), 92–93, 129–133. Göran Eidevall ugyancsak kiemeli, hogy az elutasított áldozat témája szerves részét képezi Ámósz könyvében az északi királyság bukásáról adott teológiai magyarázatnak, de míg Jakob Wöhrle a déli királyság ultolsó éveihez köti mindezt, addig Eidevall már a fogság utáni kontextusban értelmezi azt. EIDEVALL: A Farewell to the Anticultic Prophet (2016), 114.

[439] „*Ha te parázna vagy is, Izráel, csak Júda ne vétkezzen! Ne menjetek Gilgálba, ne járjatok Bét-Ávenbe! Ne esküdözzetek az élő ÚRra!*" (Hós 4,15). JEREMIAS: Hosea und Amos (1996), 52–54; SCHART: Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs (1998), 17–18; 151–155.

[440] KESSLER: Kultkritik (2008), digitális kiadvány, elérhető: https://bibelwissenschaft.de/stichwort/24341/, letöltés dátuma: 2023. december 9.

[441] KESSLER: Kultkritik (2008), digitális kiadvány, elérhető: https://bibelwissenschaft.de/stichwort/24341/, letöltés dátuma: 2023. december 9. RÖSEL: Prophetische Kult- und Socialkritik, digitális kiadvány, elérhető: https://www.die-bibel.de/ressourcen/bibelkunde/themenkapitel-at/kult-und-sozialkritik, letöltés dátuma: 2024. július 11. Lásd KARASSZON: A Kisprófétáék könyveinek szerkesztése (2015), 35, 135; KARASSZON: Az Ószövetség teológiai üzenete (2021), 147–148.

az összefüggésben fontos, az az Ámósz könyve üzenetében is meghatározó szerepet kapó מִשְׁפָּט és צַדִּיק / צְדָקָה. A kultuszkritikának a szociáletikai visszásságokhoz való kapcsolása nyomán tehát végső soron nem másról van szó, minthogy a nép vétkei miatt immár az igaz istentisztelet sem lehetséges, Isten visszavonul és a népet az ítéletre bízza.[442]

Mielőtt azonban a konkrétan szociáletikai vétségekhez kapcsolódó kultuszkritikai szakaszokra rátérnénk, előbb fordítsuk még figyelmünket néhány olyan szakaszra, melyeknek ugyancsak megvannak a társadalmi vonatkozásai, de szempontrendszerükben és szerkesztettségükben is eltérnek azoktól.

Ámósz könyvének középső egységében három olyan szakasz is található, amelyek valamely kultuszhely említése mentén fogalmazzák meg állításaikat. Ezeknek azonban egyike sem Jeruzsálemre utal. Az Ám 3,13, a 4,4 és az 5,5 által említett városok, mint Bétel, Gilgál és Beérseba, mind jelentős kultusz- és zarándokhelyek voltak. Az Ószövetség történeti könyveiben jelentős hagyományok kötődnek mindegyikükhöz. Az említett helységek jelentőségét emeli ki a három szakaszban együttesen látható fokozás. Míg az Ám 3,13-ban még csak Bétel kerül szóba, a 4,4-ben már Bétel és Gilgál együtt, az 5,5-ben pedig már mindhárom egymás után: Bétel, Gilgál és Beérseba. Ha földrajzi elhelyezkedésüket nézzük, akkor az igazán hangsúlyos a Bétel, Dán és Beérseba hármasa lenne. Bétel ugyanis az egységes Izráel központi régiójában, Jeruzsálemhez közel helyezkedett el, míg Dán és Beérseba közmondásosan utalt az ország két legtávolabbi pontjára (vö.: Ám 8,14). Dán megemlítése azért is lehetett volna logikus, mert az északi országrész elszakadása után I. Jeroboám kultuszintézkedéseinek egyik kiemelt helyszíne volt (1Kir 12,28–30). A Királyok könyve deuteronomista szemlélete szerint pedig, a bételi szentéllyel együtt, köztudottan a politikai Izráel egyik ősbűne és bukásának oka. Az, hogy az említett városok sorában nem szerepel, azt is jelentheti, hogy fontosabb volt hatásmechanizmusuk elevensége, mint jelképes volta.

Ha a három érintett szakaszt közelebbről is megvizsgáljuk, észrevehetjük, hogy egyaránt az ítélet és a vétkes cselekedetek megbüntetésének keretébe illeszkedik be e kultuszhelyek látogatásának említése. Várt romlásuk, ha önképükkel ellentétben áll is, kimondottan kapcsolatban van Izráel romlásával. Ennek jelentősége pedig abban áll, hogy a társadalmi visszásságok mellett e kultuszhelyek felkeresése nemhogy javít, de még inkább ront az általuk kialakított helyzeten. Istenkeresésük nemcsak hogy helyreállítást nem jelent, de még a megmenekülés lehetőségét sem. Miközben tehát direkt módon a három vers egyike sem állítja, hogy e kultuszhelyek látogatása bálványimádás lenne, mégis kétségbe vonja azt a reményt és szándékot, hogy érvényes, vagy hatásos lehetne. Az Ám 3,13–15, a 4,4–5 és az 5,4–6 kontextusából pedig az is kiderül, hogy miért. Egy ilyen út tulajdonképpen YHWH-tól való elpártolás, s nem pedig közeledés hozzá. Nincs meg benne a vele való találkozás lehetősége.

Az Ámósz könyvében számos helyen előforduló פֶּשַׁע olyan személy vagy vagyon elleni bűnös cselekedet, amely megbontja a kapcsolatot a közösségben és Istennel.[443] Nem csoda tehát, hogy az Ám 1–2 rendszeresen visszatérő kifejezése (Ám 1,3.6.9.11.13; 2,1.4.6). Izráel vétkeinek említéseként valószínűleg nagyon hasonló értelemben találkozhatunk vele az Ám 3,14-ben. Feltehetően a korábban említett szociáletikai visszásságokkal áll logikai kapcsolatban (Ám 3,9–10), amit az Ám 3,15 palotákat pusztulással fenyegető záróképe csak tovább erősít. Egyértelműen

[442] RÖSEL: Prophetische Kult- und Socialkritik, digitális kiadvány, elérhető: https://www.die-bibel.de/ressourcen/bibelkunde/themenkapitel-at/kult-und-sozialkritik, letöltés dátuma: 2024. július 11.

[443] HALOT, 981–982. Az igazságosság oly megsértésére utal, melyet rendezni kell. Ennek az is oka, hogy csak magára a vétségre utal, és nem egyidejűleg annak szankcióira is. SEEBASS: פָּשַׁע; פֶּשַׁע (1999), 136. A פֶּשַׁע magyarázatát lásd még a VI.2. fejezetben.

ide köthető még az Ám 5,12 társadalomspecifikus szemlélete is: „*Tudom, hogy milyen sok a bűnötök* (פְּשַׁע)*, és vétkeitek mily nagyok: sanyargatjátok az igazat, elfogadjátok a megvesztegetést, elnyomjátok a szegényeket a kapuban.*” Az Ám 3,14 azonban Izráel bűneivel párhuzamba állítja a bételi oltárt, vagy oltárokat is. A társadalmi szempont mellett tehát megjelenik a kultuszi szempont is. Közös bennük, hogy mindkettővel szemben súlyos állítás fogalmazódik meg. A בְּיוֹם פָּקְדִי (’amely napon megvizsgálom’, ’amely napon megbüntetem’) idői kategóriát magába foglaló szerkezete amellett, hogy visszaad valamit az Ámósz könyvében oly fontos Úr napja negatív gondolatából, egyúttal lehetőséget teremt az Úr cselekvésének hangsúlyozására az E/1. személyű suffixum használatával. Ezt veszi át főállításként, de már az oltárok viszonylatában a vers második fele (וּפָקַדְתִּי ’megvizsgálom’, ’megbüntetem’). A פָּקַד jelentése ’valamit alaposan megvizsgálni’, ’utána nézni valaminek’, ’meglátogatni’.[444] Így néz utána és vizsgálja meg az Úr Sára meddőségének az ügyét az 1Móz 21,1 szerint, mely „inspekció” eredményeként pont kerülhetett a probléma végére. A bételi zarándoklat tehát akkor és abban kap igazán jelentőségteljes fordulatot, ha majd az Úr lesz az, aki mozdul feléjük s látogatja meg őket, utána járva dolgaiknak. Egy ilyen vizsgálat kimenetele pedig teljesen ellene mond reményeiknek.

Vegyük észre, hogy a מִזְבְּחוֹת בֵּית־אֵל ’Bétel oltárai’, vagy a הַמִּזְבֵּחַ ’az oltár’ mennyivel közömbösebb a Malakiás könyvében található מִזְבְּחִי ’az én oltárom’ kifejezésnél. S ami utóbbi kapcsán legfeljebb az elvek szintjén jelenhet meg (Mal 1,7.10), itt a gyakorlatban is bekövetkező valóságként kerül bemutatásra: az oltár szarvainak letörésével haszontalanná tett oltár a bemutatott áldozatok hasztalanságának rémképével is fenyeget.

Az Ám 4,4–5 a 3,14-ben bemutatott képet még tovább erősíti. Miközben szóhasználatában utal a 3,14 szemléletére, a פָּשַׁע gyök *qal* perfectumának és לְ prepozíciós infinitivus constructusos használatával[445] még célirányosabban kiélezi, s az áldozatok rendszerességére utaló képeivel még inkább elmélyíti azt. A vétkes cselekedetek eltérő szegmensei azonban itt már csak az említett gyök használata kapcsán vethetők fel. Bár nem zárható ki, hogy a פָּשַׁע használatában az eddig bemutatott kép teljes aspektusa szerepel, a két vers további utalásai egyértelműen a Bételbe és Gilgálba megérkezők kultuszi cselekményeit helyezik előtérbe.

Egy kultuszkritikai témát megvizsgálni szándékozó anyag számára e két vers elvileg kimondottan fontos munkaterület lenne, hiszen sorjáznak benne a kultuszi rendszerben szereplő, specifikusnak is tekinthető különböző kifejezések. Az áldozati rendszernek a szókészleten keresztül is megmutatkozó olyan gazdagsága tárul itt a szemünk elé, amelyet még Malakiás könyvében is nélkülöznünk kell, s amelynek külön-külön való vizsgálata nyomán egy közel teljes kultuszi struktúra képe – inkább aprólékosan, mint elnagyoltan – felfesthető lenne. Azonban az, hogy most mégsem ezt tesszük, egyáltalán nem mond ellent a szöveg eredeti szándékának. Ahogyan Malakiás könyvének kultusszal kapcsolatos kritikája esetében inkább az egy-két komponens nyomán is érzékelhető összbenyomás felmutatása volt a fontos – bár a választott eszköz más –, jelen esetben is inkább az összkép a fontos. Mint *pars pro toto*, a részleteken keresztüli egész az igazán látványos. Azzal, hogy több apró részletre utaló dolog is szóba kerül itt, ami egy rendszerszinten működő kultusztól várható, mintha azt mondaná – bár elég magyartalanul megfogalmazva –, hogy menjetek csak oda és „kultuszkodjatok” csak tovább. A minden lényege, hogy semmi.

E furcsa meghatározást azonban erősítheti, hogy Joachim Begrich *Die priesterliche Tora* című tanulmánya nyomán az Ám 4,4–5-öt többnyire a papi tóra paródiájának tekintik,[446] bár az

[444] HALOT, 955–957.
[445] GKC, §114f, 348.
[446] Joachim Begrich a papi Tóra prófétai utánzásáról beszél. BEGRICH: Die priesterliche Tora (1936), 73–76.

utóbbi kifejezést Hans Walter Wolff használja a kultuszi útmutatás céljának és okának kiforgatására.[447] Ezért is érdekes Alessandro G. K. Casagrande okfejtése, aki e két vers lényegi állításának a כִּי כֵן אֲהַבְתֶּם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל („*mert így szeretitek, Izráel fiai*") kitételét tartja. Itt ugyanis az אָהַב 'szeretni' ige tulajdonképpen azt az alapállást fejezi ki, ami az aprólékosan sorolt „külsőségek" értékét is nagyban meghatározza. Mégpedig nem önnön értékükből, vagy önmagukból fakadóan, hanem egyéb külső tényezők bevonásával. Az Ám 4,4 szerint ezek a פּשׁע gyök által vizionált bűnös cselekedetek. Összességében tehát ez azt jelenti, hogy általános és bevett gyakorlat Izráel számára, hogy vétkesen s vétkeikben megmaradva vegyenek részt a különböző kultuszi alkalmakon. Vagyis inkább a hozzáállásról van itt szó, mintsem valamilyen idegen istenekkel és bálványáldozati kultuszokkal való polémiáról. Mindez összhangban van azzal, hogy az istentiszteleti cselekmények kritikája társadalomkritikai alapon, azaz a jog és az igazságosság területén hiányzó vagy elítélendőnek értelmezett cselekedetek alapján is igazolható.[448]

Ha az Ám 4,4–5-ben feltételezhettünk némi paródiát, az Ám 5,5-ben már egészen nyilvánvaló a komédiát övező tragédia. A versben található képek és szójátékok különösen ráerősítenek e képzetre. A הַגִּלְגָּל גָּלֹה יִגְלֶה („*Gilgál fogságba jut*") és az וּבֵית־אֵל יִהְיֶה לְאָוֶן („*Bétel pedig megsemmisül*") kapcsán kellően bevéső dik az üzenet: Ne keressétek ezeket, hiszen fogság és pusztulás a sorsuk! S talán még annál is több. Az אָוֶן jelentése ugyanis nem pusztán 'csapás', vagy 'katasztrófa', hanem a 'bűnösség' és a 'semmisség' kifejezője is egyben.[449] A Hós 4,15; 10,5-ben például a בֵּית אָוֶן kifejezés Bétel egy gunyoros és sokat sejtető megnevezése.[450]

Jakob Wöhrle az Ám 5,4–5-öt az Ám 5,6* YHWH keresésére való felszólításának specifikált értelmezésének tartja. Isten keresése itt is a zarándoklattal kapcsolatban kap másodlagos hangsúlyt, melynek kapcsán megkülönbözteti azt Bétel, Gilgál és Beérseba (fel)keresésétől. Véleménye szerint ugyanakkor e két versnek a kompozíción belüli megjelenése visszafelé is hatott, ami Bételnek a 6. versben való megjelenésében látható.[451]

Végezetül hadd hivatkozzunk még Dirk U. Rottzollnak a három tárgyalt egységgel kapcsolatos észrevételére. Bár elismeri bizonyos szintű kereszthivatkozásukat, de azt, hogy mindhárom szakasz egyazon redaktornak lenne köszönhető, elutasítja. Úgy látja ugyanis, hogy egy ilyen felvetés megengedhetetlenül kiegyenlíti a köztük lévő különbségeket. Az Ám 4,4–5 kapcsán, többek közt a פּשׁע gyöknek az Ám 1–2-ben való gyakori előfordulása miatt – ami szerinte alapvetően Ámószra vezethető vissza –, a prófétához, vagy egy nagyon korai redaktorhoz köthető eredetet feltételez.[452]

Az Ám 3,13–14 tekintetében Dirk U. Rottzoll egy kimondottan bonyolult és összetett folyamatot vázol fel, sokszor úgy, hogy csak érintőlegesen foglalkozik e szakasszal. Először is úgy véli, hogy a mai koncentrikus struktúrában nincs meg ennek az egységnek a kellő ellentétpárja, melynek valahol az Ám 6,11 és 6,12 között kellene elhelyezkednie. Ugyanakkor mégis feltételez némi hasonlóságot az Ám 6,8-cal. Ennek nyomán úgy látja, hogy az általa R^{RK}-nak nevezett, a koncentrikus struktúrát kialakító redaktor anyagában még az Ám 3,15 után volt megtalálható az

[447] WOLFF: Joel und Amos (1969), 249–250. Hasonlóan MAYS: Amos (1969), 73–75; ANDERSEN– FREEDMAN: Amos (1989), 433–434; JEREMIAS: The Book of Amos (1998), 67–68; EIDEVALL: Amos (2017), 140–141; CARROLL: The Book of Amos (2020), 258; KESSLER: Amos (2021), 106.

[448] CASAGRANDE: Das Amosbuch (2023), 218–220. Hasonlóan EIDEVALL: Amos (2017), 141–143. Részben hasonlóan Rainer Kessler is, aki a szakasz kulcsának a פּשׁע gyököt és azzal párhuzamosan, a kultusszal összefüggésben is a társadalmi visszásságok kiemelését tartja. KESSLER: Amos (2021), 119–120.

[449] HALOT, 22.

[450] KRISPENZ: Idolatry, Apostasy, Prostitution (2016), 18.

[451] WÖHRLE: Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches (2006), 63–64.

[452] ROTTZOLL: Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuchs (1996), 185–187.

Ám 3,13–14, s csak később került mostani helyére. Előállását ugyanakkor az R^{RK} Kr. e. 5. század első felében való munkálkodásánál jóval korábbra teszi, mégpedig szándékuk szerint két jól behatárolható részletben. A fogság alatti, vagy a fogság utáni korai időszakban egy deuteronomista hatást tükröző redakció két lépésben alkotta meg az említett verseket. Első lépésként, Jákób házának említésével és az oltár szarvainak letörésével, az amúgy izráeli kontextusban már Júda és a jeruzsálemi templom pusztulására tekintenek vissza, összhangban a 2Kir 25,9-cel. Nézete szerint a „Jákób háza" kifejezés már Júda megnevezésére használatos. Ezt egészítették ki és egyben értelmezték át nem sokkal később Bétel említésével. Ennek hátterében Dirk U. Rottzoll azt az okot látja, hogy Bétel nem pusztult el Jósiás alatt, hanem csak később, a perzsa korszak csatározásai közepette, s így a jeruzsálemi templom pusztulása után is fontos szerepet töltött be. A jeruzsálemi templom romokban heverése idején Palesztina egyik központjává emelkedett, s e vetekedő funkcióját még nem sokkal a második templom felépülése után is tartotta.[453]

Az Ám 5,4–5 és az Ám 5,6 egymáshoz való viszonyában Dirk U. Rottzoll Jakob Wöhrlével épp ellentétesen gondolkozik. Az utóbbi verset egyértelműen az Ám 5,4–5 kései kiegészítésének tartja. Ugyanakkor az utóbbi két versben is két szerkesztési szakaszt különít el. A Beérsebára utaló kitétel kivételével, melyet egyértelműen másodlagosnak tart, semmi nyelvi akadályát nem látja annak, hogy azt Ámósz próféta szavaihoz kösse. Egyrészt, az Ám 4,4–5-höz hasonlóan, itt is inkább a társadalmi problémák megjelenését látja a kultuszhelyek említésében. Másrészt, a Beérsebára való hivatkozás nélkül, egy figyelemre méltó khiasztikus szerkezet azonosítható az Ám 5,5-ben. A Júdához tartozó Beérseba említése azonban már egy déli szemlélet megjelenését sejteti a szövegben. Ezt azért párhuzamba állítja az Ám 8,14 hasonló kitételével. Mivel az utóbbi csak a koncentrikus struktúra kialakítása után került Ámósz könyvébe, mindkettőt az R^{RK} munkálkodása utánra, valamikor a Kr. e. 5. század második felére helyezi.[454]

Azért pedig, hogy az is kiemelhető legyen, hogy a diakrón és szinkrón olvasat olykor mennyire különböző aspektusokra irányíthatja rá a figyelmet, hadd említsük még meg Rainer Kesslernek az imént említett „Jákób háza" kapcsán tett észrevételét (Ám 3,13). A kifejezésben az ősatya történetét megidéző asszociációt, s éppen hogy a Bételre való utalást látja (szöges ellentétben tehát Dirk U. Rottzoll Júdára vonatkoztatott értelmezésével), melyet a „ház" kiterjesztő s egyben intézményesítő értelmezése tesz teljessé. Ez azt is jelenti, hogy bár jelen esetben inkább a hivatalos kultuszra való utalás a hangsúlyosabb, de ott van benne az északi országrész lakosságának megnevezése is.[455]

A fentebb sorolt példák ismételten Ámósz könyvének komoly és tetszetős szerkesztettségére utalnak, melyben nemcsak hogy szinte minden megjegyzésnek külön hangsúlyozott szerepe van, hanem rendszerint a különböző összefüggéseken belül is meghatározott értelme fedezhető fel. Rainer Kessler egy ilyen vezérfonalnak látja a könyvön végig nyomon követhető pazar s pazarló lakomák képét.[456] Ez az „ünneprontó" kritika a nemzetek sorában megszólított Izráel-strófában kezdődik (Ám 2,8), s folytatódik a Samária elleni beszédgyűjteményben (Ám 3,9–4,3). Tetőpontját a kultikus (Ám 5,18–27), majd a profán (Ám 6,1–7) ünnepek egymás mellé helyezésében éri el. E kritika zárása az ének és az ünnep végének bejelentésével fejeződik be (Ám 8,2.10). Vagyis, innen nézve is látható az, hogy a társadalmi és a kultuszi vonatkozású kritika szoros kapcsolatban áll egymással. Az ilyen ünnepek lényegi elemei világi és vallási kontextusban

[453] ROTTZOLL: Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuchs (1996), 139–140, 142–143, 287.
[454] I. m., 227–230.
[455] KESSLER: Amos (2021), 112–113.
[456] KESSLER: Die Perversion des Festmahls (2018), 190.

is egybeestek. Ilyen volt például a szűkebb vagy tágabb értelemben vett közösségi jellege, kiegészülve az elnyújtott étkezéssel és italozással. S ha mindez nem is volt igaz a böjti vagy bűnbánati alkalmakra, kifejezetten része volt a zarándokünnepeknek. „*De ha túlságosan hosszú odáig az út, és nem tudod odavinni, mert messze van tőled az a hely, amelyet kiválaszt Istened, az Úr, hogy oda helyezze nevét, pedig megáldott Istened, az Úr, akkor add el pénzért, a kapott pénzt tedd erszénybe, és úgy menj el arra a helyre, amelyet kiválaszt Istened, az Úr. Vásárolj a pénzen bármit, amit kívánsz: marhát vagy juhot, bort vagy egyéb részegítő italt, bármit, amit csak megkívánsz, és egyél ott Istenednek, az Úrnak színe előtt, és örvendezz házad népével együtt!*” – olvashatjuk az 5Móz 14,24–26-ban.[457]

Ha az Izráel-strófa bevezető verseit megnézzük (Ám 2,6–8), akkor abból világosan kivehető annak társadalmi sérelmeket számba vevő szemlélete. Ezt egészíti ki aztán három olyan kijelentés is, ami a bemutatott problémát a kultusz területére tolja:

- Ha tehát kivetnivaló van abban, hogy apa és fia egy lányhoz járnak, hogyne lenne kivetni való abban, ha mindezzel az Úr szent nevét gyalázzák meg (Ám 2,7b).
- Ha tehát kivetnivaló van abban, hogy némelyek zálogba vett ruhákon terpeszkednek, hogyne lenne kivetni való abban, ha mindezt az oltár mellett teszik meg (Ám 2,8a).
- Ha tehát kivetnivaló van abban, hogy vannak olyanok, akik a megbírságoltak borát isszák, hogyne lenne kivetni való abban, ha mindezt Istenük házában teszik (Ám 2,8b).[458]

Az Ám 2,7b, a költői metrumot s az abban megfigyelhető paralelizmust teljesen elhagyva, sokkal prózaibb megfogalmazásnak tűnik az Ám 2,6–8 szorosabb egységén belül, ezért az inkább egy későbbi kiegészítésként értelmezhető. Hasonló a helyzet az Ám 2,8a és 2,8b záró megjegyzéseivel. Az ugyancsak szociális bűnöket felsoroló, 3+3-as metrum-képletű, két paralel félsorból álló költői sort ismételten egy-egy kultuszi jellegű utalás egészít még ki.[459] Dirk U. Rottzoll e kiegészítéseket papi-deuteronomista glosszaként értékeli.[460]

Az Ám 2,7b-vel kapcsolatban nem feltétlen tisztázható, hogy a szexuális kicsapongásként elítélt eset mögött a társadalmi vonatkozása (pl. a házi rabszolga kiszolgáltatottságával való visszaélés), vagy a kultikus összetevő (pl. kultikus prostitúció jelenléte) a hangsúlyos. Az egész egység szövegösszefüggéséből azonban talán az előbbi könnyebben érthető.[461] Az אֶת־שֵׁם קָדְשִׁי ’az én szent nevemet’ súlyával és személyes voltával már korábban foglalkoztunk, most inkább hadd utaljunk a כָּל־מִזְבֵּחַ ’minden oltár’ és a בֵּית אֱלֹהֵיהֶם ’Istenük házában’ kultuszi szempontból különösebb meghatározottságot nélkülöző jellegére. Ami e kifejezéseket egyedül konkretizálja s némileg meghatározza, az az a szövegkörnyezet, amely a szociáletikai vétségeket feltárja. Az is valószínűsíthető, hogy az itt megfogalmazott szemrehányás nem magában e két utóbbi kitételben keresendő. A kritika tehát nem konkrétan egyes oltárok, vagy „Istenük háza” ellen fogalmazódik

[457] KESSLER: Die Perversion des Festmahls (2018), 184–186.

[458] Az Ám 2,8b mellett akár az Ám 6,4–7 kapcsán is felmerülhet, hogy a mulatozásnak (מַרְזֵחַ) kultikus vonatkozásai is lehetnek. HALOT, 634. Ezt támasztja alá Paczári András értékelése is, mely szerint a מַרְזֵחַ „egy kultikus természetű intézményt takar, amely a társadalom vezető rétegéhez kötődött, és amelynek egyik legfőbb jellegzetessége egy lakoma volt, amelyen nagy mennyiségű bort fogyasztottak”. PACZÁRI: Szőlő és bor az ókori Közel-Keleten és az Ószövetségben (2021), 67, 155–156.

[459] KUSTÁR: Próféták, költők, redaktorok (2003), 70.

[460] ROTTZOLL: Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuchs (1996), 64–66.

[461] ANDERSEN– FREEDMAN: Amos (1989), 318; PAUL: Amos (1991), 81–83; JEREMIAS: The Book of Amos (1998), 36–37; EIDEVALL: Amos (2017), 115; KESSLER: Die Perversion des Festmahls (2018), 187; CARROLL: The Book of Amos (2020), 188–189. Hans M. Barstad ugyanakkor a kijelentést a מַרְזֵחַ keretében, egyértelműen kultikus viszonyok között értelmezi. BARSTAD: The Religious Polemics of Amos (1984), 35–36.

meg, hanem az ott megjelenők ellen. Ezért azok kultuszkritikai jellege is ezen a szemüvegen keresztül értelmezhető.[462]

A koncentrikus kompozíción belül kiemelt jelentőségű Ám 5,1–17 közvetlen külső keretében kapott helyet Ámósz könyvének talán legkidolgozottabb kultuszkritikus szakasza. Az Ám 5,21–27 épp ezért számos fontos tanulsággal jár témánk kibontása szempontjából. Ahogy Malakiás könyvének kultusszal kapcsolatos vizsgálata során már észrevehettük, ez az az egység, amelynek nemcsak szemlélete, de megfogalmazásai is a leginkább hasonlítanak ahhoz. Itt is megfigyelhető az *én–ti* különbségtétel fokozott jelentősége, melyet számtalanszor ugyanúgy a suffixumok használata élez igazán ki.[463] Amit itt a kultusszal kapcsolatban olvashatunk, az ugyancsak az Úr „érintettségét" tükrözi. Mivel pedig a dolgokon kevésbé felülemelkedő, érthető módon a hangneme is személyesebb mint Ámósz könyvének a témában eddig vizsgált szakaszai. Azáltal pedig, hogy Malakiás könyvéhez hasonlóan itt sem kapunk semmilyen konkrét utalást a kultuszhely azonosítására, a hagyományozás egy pontján túl már bizonyosan saját jeruzsálemi kultuszukra is gondoltak a kultusszal általában véve megfogalmazott kritikával szembesülők.[464]

A Malakiás könyvével való párhuzam azonban nem csak általánosságokban mutatkozik meg, hanem a szókészletben is. Bár a כֹּהֵן kifejezés Ámósz könyvében csak egyszer, egy egészen speciális kontextusban jelenik meg (Ám 7,10kk), az Ám 5,21–24 akár Malakiás könyvében is szerepelhetne, s mégsem tűnne idegen testnek érvelésében. Ugyanez már nem igen mondható el az Ám 5,25–27 kitételére, mind üdvtörténeti jellegű összefüggései, mind bálványáldozati utalásai miatt. Malakiás könyve kultuszi érvelése, ha úgy tetszik, ez utóbbinál sokkal inkább „földhözragadtabb".

Ugyanakkor Dirk U. Rottzollnak az Ám 5,21–27-tel kapcsolatos elemzését végigkövetve egy olyan kép tárul fel előttünk, amely összetettsége miatt sok szempontból tipikus Ámósz könyve esetében, s ami nem teszi egyszerűvé az egység hátterének és összefüggéseinek megértését. A szakasz előállását és teológiai fókuszának változásait figyelembe véve egy többlépcsős folyamat tárul fel előttünk.[465]

Dirk U. Rottzoll az egység alapjának az Ám 5,21.22aß.b.24-et tekinti, s eredetét Ámósz prófétához köti. Az így elkülönített réteg negatív kultikus ítélettel kezdődött és a מִשְׁפָּט-ra, valamint a צְדָקָה-ra való felszólítással zárult. Véleménye szerint ezért, különösen a Péld 21,3 párhuzamával,[466] az Ám 5,24 nem ítélethirdetésként, hanem a közösségnek a megfelelő cselekvésre való felszólításaként értelmezhető. Mivel a két kifejezés emberi vonatkozásai kerülnek előtérbe, bennük e kultuszkritikus alapréteg társadalmi kontextusa is tetten érhető, amikor az leginkább a מִשְׁפָּט és a צְדָקָה helyreállításának összefüggésében fontos a számára.[467]

Nem sokkal az északi országrész pusztulása után ezt az alapréteget kiegészítették az Ám 5,27-ben található ítélethirdetéssel, mely azonban a formálódó szakasznak is egészen más jelentést adott. A képmutató kultusz helyreállításának feltételekhez kötött lehetősége teljesen elveszett. Az ilyen kultusz logikus következménye egyedül annak végzetes ítélete.[468]

Valamikor a babiloni fogság idején aztán egy deuteronomista szemléletű redaktor beillesztette az Ám 5,25–26 tisztán kultuszkritikai természetű észrevételét, amely mind tartalmi,

[462] KESSLER: Die Perversion des Festmahls (2018), 186–187.
[463] Lásd az V.3. fejezetben. A suffixum kapcsán lásd GARRETT: Amos (2008), 168.
[464] EIDEVALL: Amos (2017), 169–172.
[465] ROTTZOLL: Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuchs (1996), 198.
[466] „*Az igaz* (צְדָקָה) *és törvényes* (מִשְׁפָּט) *cselekvést többre becsüli az Úr, mint az áldozatot.*"
[467] ROTTZOLL: Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuchs (1996), 197–198.
[468] I. m., 192–194, 198.

mind formai szempontból eltér az azt körülölelő anyagtól. Ezzel persze ismételten változott az egység mondanivalója is, hiszen az nélkülözött minden szociáletikai szempontrendszert. A sok értelmezési és fordításbeli kérdést is felvető versek kapcsán Dirk U. Rottzoll, a deuteronomista redaktor szempontjait szem előtt tartva, amellett érvel, hogy az a pusztai vándorlás képében a babiloni fogság asztrális isteneivel kapcsolatban tapasztalható vétkeket sérelmezi. E tekintetben pedig közel áll Deutero-Ézsaiás bálványimádással kapcsolatos polémiájához (Ézs 42,17; 44,9kk; 46,lkk különösen a 7. vers!).[469]

Végezetül a Krónikás Történeti Mű kontextusába helyezi, és azon belül értelmezi Dirk U. Rottzoll az Ám 5,22aα-t, valamint némi bizonytalansággal az Ám 5,23-at is. Ennek oka, hogy bár a két glossza metruma megegyezik, de míg az első esetében feltételezhető a kultuszi kritika enyhítésének szándéka, a második esetében az egyértelműen negatív szemléletű.[470]

Az מִשְׁפָּט és צְדָקָה központi kérdés Ámósz könyvében, s mint az Ám 5,24 esetében láthatjuk, nem csak a társadalom-, de a kultuszkritika alapja is. Egy ugyancsak kritikus szemléletű közösségi ítélet képe mennyivel másabb helyzetet eredményez, amikor Malakiás könyvében épp Istentől vitatják el annak létét, vagy irányultságát (Mal 2,17). Az Ám 5,24 a megfogalmazott kritikával szembeni, ki sem mondott ellenvetésekre az ok-okozat összefüggésében válaszol. Mivel azonban a kontextusával ellentétben nem tagadásban van megfogalmazva, egészen különös módon kerül az egység középpontjába. A מִשְׁפָּט és a צְדָקָה ugyanis semmilyen módon nincs konkretizálva. Ennek részben oka lehet, hogy egy általánosan ismert és elismert rendet jelenítenek meg. Még meghatározóbb lehet azonban, hogy az a sok-sok visszaélés és visszásság, ami Ámósz könyvében a társadalom és a kultusz szintjén is megjelenik, negatív alapállásukkal is tartalommal töltik meg az Ám 5,24 pozitív kitételét. Figyelemre méltó ugyanakkor az a különbség, ami ez utóbbi felszólítás és Ámósz könyvének e kérdéskört zászlajára tűző egyéb textusai között megfigyelhető. Míg az Ámósz könyve struktúrájában több helyen is fontos szerepet betöltő gondolat (Ám 2,6; 5,7.12.15; 6,12) leginkább az emberi tényező összefüggésében, negatív oldaláról kerül bemutatásra, addig az Ám 5,24 várakozásában ezen emberi felelősség az isteni gondviseléssel találkozik.[471]

Az Ám 5,21 két olyan erős állítással kezdődik (שָׂנֵאתִי מָאַסְתִּי 'gyűlölöm, megvetem') melyek az egyébként pozitív töltetű kifejezéseket is negatív irányba mozdítják el. Épp ezért van rögtön „szükség" rájuk, s épp ezért olyan hatásosak is. E felütést ugyanis négy olyan ige követi, melyek a kultuszi gyakorlathoz kötődő reményteljes várakozásokra fokozott tagadással válaszolnak.[472] Mindenképpen egy olyan gondolatfűzéssel találkozunk, amelyben az igék nem várt módon s nem várt körülmények között szólalnak meg.[473] Ez még akkor is így van, ha az Ám 5,22aα mind nyelvtani, mind logikai szerkezetében láthatóan eltér az azt körülölelő szakasztól.[474]

A שָׂנֵא 'gyűlölni' ige egyaránt vonatkozhat szociális és vallási kapcsolatokra.[475] Általában valamilyen személyre utaló közvetlen tárggyal rendelkezik, de ha az mégis valamilyen dolog, vagy elvont fogalom, valódi tárgya akkor is az ahhoz köthető személy. Jogi szövegekben egy kapcsolat

[469] ROTTZOLL: Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuchs (1996), 188–192, 198.
[470] I. m., 194–195, 198–199.
[471] KESSLER: Amos (2021), 178. Hasonlóan ROTTZOLL: Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuchs (1996), 193, 196–198.
[472] ANDERSEN– FREEDMAN: Amos (1989), 525.
[473] Koltai Kornélia az Ám 5,21–23 fogalmi ellentétek tagadásával sarkított mondanivalóját az Ámósz könyvében több alkalommal is felfedezhető irónia (pl. Ám 4,4; 5,20) jellegzetes példájaként értelmezi. KOLTAI: Az irónia mint életszemlélet Ámosz könyvében? (2018), 36–37.
[474] ROTTZOLL: Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuchs (1996), 194–195.
[475] HALOT, 1338–1340.

hivatalos lemondását vagy megszakítását jelzi.[476] Ezért is különösen hangsúlyos a Mal 2,16 megfogalmazása, miszerint YHWH a válást gyűlöli. Ugyancsak ezen aspektusa figyelhető meg az ellentétes előjelű אָהַב igével együtt a Jákób és Ézsau párossal kapcsolatban (Mal 1,2–3). Az pedig, hogy csak viszonylag kevés esetben maga az Úr az alanya (pl. Hós 9,15), csak tovább fokozza a fentebb mondottakat. A közvetlenül egymásután következő שָׂנֵא és מָאַס, *hendiadisz* benyomását keltve[477] erősítik egymást, s az általuk elérni szándékozott hatást. Ha az אָהַב elletétjeként még gazdagabban érthetjük meg a שָׂנֵא jelentését, akkor ugyanez igaz a בָּחַר '(ki)választani' elletétjeként is értelmezhető מָאַס esetében is (Ézs 7,15). A מָאַס jelentése 'elutasítani', 'megvetni'. S bár ugyanúgy lehet személy, mint dolog, a konkrét tárgy megnevezése ez esetben is fontos. Ez utóbbi a Hós 4,6-ban a papnak a דַּעַת ('tudás', 'ismeret'), míg az Ám 2,4-ben Júdának a תּוֹרָה ('törvény', 'útmutatás') visszautasítását jelenti.[478]

A YHWH részéről való ilyen erős és talán váratlan elhatárolódás célja a gyakran zarándoklatokhoz kapcsolódó, s főképp vallási ünnepként azonosítható חַג. E képet tovább erősítik a következő vers áldozatokkal kapcsolatos meghatározásai.[479] Ahogyan azt fentebb már említettük, Rainer Kessler e חַג-ot az azzal gondolati párhuzamban álló עֲצָרָה-val együtt, az ünnepi lakomák kultuszi megjelenítéseként értelmezi.[480] Noha eredeti szándékuk szerint örömöt kellett volna jelezniük, Ámósz könyve értelmezésében az ítélet felé lökik a közösséget (Ám 5,27).

A kritikus hang azonban nem csak az ünnepet, vagy az azon résztvevőket érinti, hanem rögtön vonatkozik annak dologi részére is. Az Ám 5,22-ben található kifejezések összességében a kultuszi rendszer jellegzetes képviselői,[481] akkor is, ha egyéni jellegzetességeik mentén egymástól is megkülönböztethetőek.

Az első helyen álló עֹלָה jelen helyzetében egy megengedő feltevéssel szolgáló felütésként jelenik meg, s olyan áldozati formára utal, melynek során a felajánlott állat áldozható részeit egészen elégették, s a résztvevőknek semmi sem maradt belőle. Némileg tehát ellene mond az ünnepi lakoma képének, de egyben ki is emeli annak hangsúlyos összetevőit, mintha azt mondaná, hogy „még akkor is, ha egész áldozatokat ajánlanátok fel nekem". A teljes vers összefüggésében pedig mindez azt jelenti, hogy Isten akkor sem fogadná el ajándékaikat és békeáldozataikat, ha azok, mint az Isten iránti odaadás legpazarabb (és legdrágább) kultikus megnyilvánulásai, egész égőáldozatokkal is együtt járnának.[482]

A Malakiás könyvének kultuszt érintő kritikájában is fontos szerepet kapó מִנְחָה meghatározásával ott már hosszasan foglalkoztunk.[483] Az akkor elmondottakhoz képest itt kiemeljük még, hogy a מִנְחָה a legáltalánosabb és legtágabb kifejezés az egyébként olykor különböző összetételű áldozatokra (pl. a vértelen étel- és italáldozat),[484] s akár az áldozatok reprezentánsaként is értelmezhető.[485]

A harmadik áldozati típust jelenő kifejezés a שֶׁלֶם 'békeáldozat', ami jelen változatában *hapax legomenon*. Pluralia tantum-ként שְׁלָמִים. A prófétai könyvekben Ezékiel könyvén kívül egyedül itt fordul elő. A kifejezés feltehetően legalább annyira visszaadja az áldozat célját, mint

[476] ANDERSEN– FREEDMAN: Amos (1989), 525–526.
[477] NIEHAUS: Amos (1992), 431.
[478] HALOT, 540–541; ANDERSEN– FREEDMAN: Amos (1989), 526–527.
[479] HALOT, 289–290; KESSLER: Die Perversion des Festmahls (2018), 188.
[480] KESSLER: Die Perversion des Festmahls (2018), 188; KESSLER: Amos (2021), 176. Az עֲצָרָה jelentése 'ünnepnap', 'ünnepi összejövetel'. BHMSz, 538.
[481] EIDEVALL: Amos (2017), 168.
[482] GARRETT: Amos (2018), 170.
[483] Lásd az V.3. fejezetben.
[484] GARRETT: Amos (2018), 170.
[485] FABRY: מִנְחָה (1999), 415.

típusát, de természetéről mégis állandósult szóösszetételei árulnak el többet. Ilyen például az עֹלָה-val való kapcsolata. Valószínűleg volt egy bevett áldozati sorrend, amely az eltérő szertartási formákat egymás mellé rendelte. Az עֹלָה-val együtt az Istennek szóló ajándékot és a közösségi szertartási elemeket fogta egybe. Ez utóbbinak fontos eleme a communio, egyfajta közös étkezés, s ebben a tekintetben jelentősen eltér az עֹלָה-tól, hiszen itt a hús nagy részét az áldozatot bemutatók közösen elfogyasztják. A felajánlott állatból tehát a pap és a közösség egyaránt részesedik. Érthető tehát, hogy sokszor utolsóként – egyfajta záró áldozatként – említik az áldozatok sorában.[486]

A kultuszi s ünnepi alkalom elutasításának egyik fontos kifejezőjéről Malakiás könyve kapcsán már ugyancsak szóltunk korábban (Mal 1,10.13). A לֹא אֶרְצֶה-ben (’nem tetszik’) az áldozatok isteni elfogadása papi terminológiájának visszhangját kapjuk (3Móz 1,4; 7,18; 22,27), bár annak tagadásában már előre nyilvánvaló azok elutasítása. Az egész szakaszban érezhető ünnepi és vészjósló kettősség a leginkább ennek alapján tetten érhető, hiszen benne van a „nem kellene ennek így lennie” gondolatán túl annak jelzése is, hogy bizony mind az emberi, mind az isteni oldalnak meglehetne a lehetősége a másik elfogadásának kifejezésére.[487] Ezt az elutasítást az Ám 5,21–23-ban, ha az énekléssel és zenéléssel kapcsolatos kitételt is ide vesszük, csupa érzékelést kifejező, vagyis antropomorf értelmezést közvetítő igék részletezik.[488] Ezáltal pedig a puszta elutasítás jóval szemléletesebb s személyesebb lesz, hiszen ezek szerint YHWH azt, ahogyan hozzá közelednek, semmilyen módon nem tudja befogadni. Ahogyan pedig az Ám 5,23-ban nem feltétlen valamilyen összhangzatát tekintve diszharmonikus zenei s énekes kultuszi közreműködésre kell gondolnunk, hanem elutasításuk inkább az emberi és isteni közösségben tapasztalható harmónia hiányának tudható be, úgy a megelőző versek áldozatai és ünnepi alkalmai elvetésének sem kimondottan a kultusz áldozati szabályzatának ilyen-olyan megsértése az oka, hanem az Isten előtti közösség szociáletikai szempontjainak figyelembe nem vétele. E középpontba helyezett kultuszkritikához nagyon hasonló logika fogalmazódik meg az Ám 2,6–8 és az Ám 8,4–10 keretezésében is, melyek részletesebb társadalomkritikája segít értelmezni az itt megfogalmazott kultuszkritika mélységét.

Az Ám 5,25–26 bálványokkal kapcsolatos értelmezése nehézségeiről már korábban részben szóltunk. Logikai kapcsolata a megelőző versekkel mindenesetre könnyen érthető. A kritika további elmélyítésére a pusztai vándorlás képét állítja szembe az adott helyzet hűtlenségével és visszásságaival. Ennek lehetőségét viszont az Isten és népe közötti egykori kapcsolat egy idealizált képének a sugalmazásával éri el. Nem más ez, mint a pusztai vándorlás során tapasztalt (kultuszi) kapcsolat igaz voltának kiemelése.[489] Aktualitásuk felől nézve e két vers állítását úgy is hangsúlyozhatnánk, hogy ahogyan most fennáll a bálványimádás és a szinkretizmus veszélye, az egykor is megfertőzhette volna a közösséget, de utólag visszanézve mindez mégis elképzelhetetlen. Végezetül tehát, ha csak indirekt módon is, de saját korára nézve fogalmazza meg a bálványimádás kritikáját, amely így minden más kultuszi szertartást is kikezd hitelességében. Kérdés azonban, hogy e szakasz a múlt, vagy saját kora (bálvány)képeivel számol-e, s hogy általában a jelenség vagy egy akut kihívás-e a fontos számára?[490]

[486] SEIDL: שְׁלָמִים (1999), 109–112; KESSLER: Amos (2021), 177.
[487] EIDEVALL: Amos (2017), 168.
[488] I. m., 167.
[489] JEREMIAS: Hosea und Amos (1996), 50–51; Hasonlóan PAUL: Amos (1991), 193; CARROLL: The Book of Amos (2020), 347.
[490] Az Andersen–Freedman szerzőpáros az asszír hódítás majd fogság hatásaként értelmezi a kérdést. ANDERSEN–FREEDMAN: Amos (1989), 532–537. Shalom M. Paul az Ám 5,26-ot is Ámósz próféta korához köti. PAUL: Amos (1991), 197. Dirk U. Rottzoll szerint a redaktor a babiloni fogság asztrális isteneivel kapcsolatban tapasztalható vétkeket sérelmezi. ROTTZOLL: Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuchs (1996), 188–192, 198. Jörg

Az Ám 5,25–26-tal visszatér az Ám 2 vége és az Ám 3 eleje egyiptomi hagyománya, ami ugyan fontos kép Ámósz könyvében, de a kutatók általában a deuteronomista redakció gondolkodását látják visszaköszönni benne. Nem meglepő tehát, ha vannak, akik itt is hasonló logikát feltételeznek.[491] Mindenesetre a könyv kultuszkritikájában nem gyakori kép is megjelenik az anyagban. Az eddig vizsgált kritika ugyanis inkább az önmagát YHWH-kultuszként azonosító rendszer kritikája, s nem az idegen istenek imádata kapcsán folytatott polémia. Ez utóbbi ismételten egy olyan téma, ami a deuteronomista szemlélet számára volt égetően fontos. Az azonban, hogy problémaként Ámósz könyvében is megjelenik, Hóseás könyvét is figyelembe véve, nem lehet váratlan, inkább az a meglepő, hogy szemléletében aligha kap meghatározó szerepet. Épp ezért nemegyszer felmerül az Ám 5,25–26-tal kapcsolatban a Hóseás könyvével való harmonizálás hagyományozói szándéka, melynek révén ezáltal is megerősítést nyer az, ami a másik könyvben már hangsúlyosabb szerepet kapott (pl. Hós 8,4–6).[492]

A két vers értelmezésével kapcsolatos bizonytalanságot jól mutatják a különböző fordítások. Legegyszerűbb példája ennek számunkra a revideált Károli-Biblia (1908) és a RÚF (2014) értelmezésbeli ellentéte. Érdemi eltérést jelent ugyanis, hogy a versek szemlélete szerint vajon a pusztai vándorlás ideje alatt volt-e működő áldozati rendszer, vagy sem. A két értelmezés közötti különbség a 25. és a 26. vers között fennálló kapcsolat viszonyának megítélésében keresendő. Ha két különálló mondatként kezeljük a két verset, akkor előbb kapunk egy kérdést, ami kétségbe vonja a pusztai vándorlás idejére az áldozatok bemutatását, majd ezt követi egy állítás a bálványok hordozásáról. Ha azonban a két mondatot egy kérdésbe foglalt állításként összevonjuk, úgy teljesen más lesz a jelentése, hiszen már nem vonja kétségbe a pusztában bemutatott áldozatokat, csak azt, hogy azt a bálványok hordozásával párhuzamosan végezték volna. A két verset közelebbről megvizsgálva ez utóbbi, s így a RÚF (2014) értelmezése tűnik helyesebbnek.[493]

Az itt mutatkozó kétely azonban a kontextus tekintetében is fontos kérdéseket vet fel. Ha a korábbi értelmezés a helyénvaló, akkor Ámósz könyve kultuszkritikája szerint volt egy olyan időszak, amikor az igaz Isten–ember kapcsolathoz nem volt szükség semmilyen áldozatra? Sőt ezek alapján akár végleg szükségtelennek is lehetne tekinthető? Bár a kultuszkritika legtovább feszített pontjaként el lehet ugyan játszani e gondolattal, az azonban, hogy Ámósz könyve hagyományozásának bármelyik szakaszában egy ilyen üzenet vagy teológiai szándék valóban teret nyert volna, aligha visszaigazolható.[494]

Jeremias az asszír-babiloni istenségek imádatának elítélését azon a hagyományozási folyamaton belül értékeli, amelyben mindkét országrész fogságba vitelének hatása megjelenik. JEREMIAS: The Book of Amos (1998), 105–106. Göran Eidevall az Ám 5,25-öt a babiloni fogság idejére teszi, míg az Ám 5,26-ot a fogságot követő időszakra. EIDEVALL: Amos (2017), 169, 171–172.

[491] SCHMIDT: Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches (1965), 188–191; WOLFF: Joel und Amos (1969), 304–306; ROTTZOLL: Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuchs (1996), 189–192; SCHART: Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs (1998), 81–82; WÖHRLE: Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches (2006), 85–86; KESSLER: Amos (2021), 183. Határozottan ellene van ugyanakkor pl. az Andersen–Freedman szerzőpáros. ANDERSEN– FREEDMAN: Amos (1989), 526–537.

[492] ROTTZOLL: Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuchs (1996), 188–192, 198; SCHART: Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs (1998), 165–166.

[493] Így WOLFF: Joel und Amos (1969), 310; ANDERSEN– FREEDMAN: Amos (1989), 535; EIDEVALL: Amos (2017), 171; GARRETT: Amos (2018), 173; KESSLER: Amos (2021), 179–180. M. Daniel Carroll R. ugyanakkor az Ám 5,26-ot a jövendőre utaló kijelentésként értelmezi és annak állítását az 5,27-hez köti. CARROLL: The Book of Amos (2020), 347–348.

[494] Jörg Jeremias határozottan foglal állást ezzel kapcsolatban, amikor a következőképpen fogalmaz: „Ezt a didaktikai kérdést korábban gyakran félreértették abban az értelemben, mintha Izráelt történelmileg arra akarná tanítani, hogy a mózesi kor áldozatmentes volt. Az utóbbi időben ezt a nézetet olyan gyakran vitatták, hogy a legújabb kori cáfolata már felesleges”. JEREMIAS: Hosea und Amos (1996), 50. Hasonlóan ANDERSEN– FREEDMAN: Amos (1989), 531–532; EIDEVALL: Amos (2017), 170; GARRETT: Amos (2018), 173–176. Shalom M. Paul ugyanakkor úgy érvel, hogy az

A két vers megértése szempontjából tehát lényegi elem a הִגַּשְׁתֶּם־לִי (’hoztatok nekem’, ’közeledtetek hozzám’) és a וּנְשָׂאתֶם (’hordoztátok’). Ha egyidejűségüket feltételezzük, akkor is alapvető különbség figyelhető meg a YHWH-val (Ám 5,25) és a bálványokkal kapcsolatban álló (Ám 5,26) egységek leírásában. Az előbbi esetben ugyanis a kultusz áldozati rendszerére történik utalás, míg az utóbbiban ilyen egyáltalán nincs. A זֶבַח és a מִנְחָה, együtt jelenítik meg az áldozati rendszer teljességét. A Malakiás könyve kapcsán már részletezett, s ott is fontos szerepet kapó נָגַשׁ pedig most is az Istenhez közeledő ember szerepét, vagyis helyzetét és lehetőségeit határozza meg. Mindezekkel ellentétben a bálványok az emberi kiszolgáltatottságukon keresztül kerülnek bemutatásra.

Az Ámósz két utolsó látomása közé ékelődő szakaszban (Ám 8,3.4–14) még ugyancsak találkozhatunk egy-egy kultuszi hátterű utalással (pl. Ám 8,3.10.14). Mivel ez az egység kívül esik a könyv koncentrikusan megszerkesztett rendszerén, helyüket feltehetően annak kialakítása után nyerték el.[495] Közös jellemzőjük, hogy a könyvben már korábban elmondottakra utalnak és reagálnak. Nem véletlen tehát, hogy egyaránt megjelennek bennük a könyv egészében oly fontos szociáletikai és kultuszkritikai elemek. Keretezésük ugyanakkor egyértelműen eltolódik az Úr napja gondolatának félelmet keltő megjelenése felé. Mivel e fontos témával később még foglalkozunk, most csak jelezzük, hogy mindaz a visszásság, ami hangsúlyozottan halad az Úr napja ítélete felé, az Úr napja felől is terítékre kerül.

Ámósz könyve kultuszkritikájának záróakkordja az ötödik látomás víziója (Ám 9,1). Az oltárnál megálló Úr (אֲדֹנָי) pusztítást elindító parancsa tulajdonképpen a könyv alapállításának jelzésértékű bemutatása. Az azonban, hogy mindez egy bizonyos, ám meg nem nevezett oltár mellől bontakozik ki, a kultusz fontosságát is kiemeli. Ugyanakkor az, hogy ez az oltár a látomások ciklusába ékelődő Ám 7,10–17 bételi incidense és a könyv egyéb samáriai utalásai okán valóban a bételi oltárt jelenti-e, külön nem kerül meghatározásra.[496] Ennek nyomán pedig elengedhetetlennek tűnik a babiloni fogságot elindító júdai katasztrófa figyelmeztető összefüggése is.[497]

Az itt található נָכָה ’megütni’ ige[498] pedig nemcsak a könyv szociáletikai visszásságokat elítélő, pusztulással fenyegető szakaszaiban található meg (Ám 3,15; 4,9; 6,11), hanem visszaköszön a Malakiás könyve epilógusának ugyancsak pusztítást kilátásba helyező, végső kitételében is (Mal 3,24). A látomások szempontrendszere lényegében már továbbvezet bennünket az Úr napja és az eszkatológia témakörének területére, így azzal ott külön is foglalkozunk még.

Ám 5,25 retorikai kérdésének csak akkor van súlya s értelme, ha egy olyan hagyománnyal számolunk, mely szerint a pusztai vándorlás idejének az áldozati szertartások nem voltak jellemzői. PAUL: Amos (1991), 193–194.

[495] ROTTZOLL: Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuchs (1996), 257–258.

[496] Szimplán a bételi oltár mellett érvel ANDERSEN– FREEDMAN: Amos (1989), 835; PAUL: Amos (1991), 274; JEREMIAS: The Book of Amos (1998), 153–154; CARROLL: The Book of Amos (2020), 478–479.

[497] TÓTH: Ámósz próféta könyvének kialakulása és teológiája (2022), 240–242. Hasonlóan ROTTZOLL: Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuchs (1996), 142; BECKER: Der Prophet als Fürbitter (2001), 147; EIDEVALL: Amos (2017), 225; KESSLER: Amos (2021), 244–245.

[498] HALOT, 697–698.

VI. Idegen népek és Izráel

VI.1. Bevezető

A Kr. e. 8. századtól a hellenista korig tartó évszázadok sokszor nehezen detektálható társadalmi és vallási változásainál közvetlenebbül követhető nyomon a levantei terület politikai viszonyainak átalakulása. Az egymást követő birodalmak hatalmi logikája jelentős mértékben átrajzolta az egész régió helyzetét. Mindez közvetlenül érintette és elengedhetetlenül befolyásolta a témánk szempontjából fontos „idegen népek" kérdéskörét.

Már e kifejezés általunk való használata is egy olyan viszonyrendszert feltételez, melynek meghatározó s értelmező alapeleme valamilyen tudatos ki-, vagy körültekintés, melyre azonban külső kényszerek is szükségszerűen visszahatottak. Ezen „összetevők" koncentráltsága pedig valóban látványos, ha egymás mellé tesszük az Újasszír Birodalom előretörésével végnapjait élő számos laventei királyság pluralizmusát, a Perzsa Birodalomnak e sokszínűséget már egy ideje keretek közé szorító központi szemléletével. Miközben Ámósz könyve kétségkívül visszatükröz valamit az előbbi, Malakiás könyve pedig az utóbbi állapotból, aligha egyszerűsíthető le az általuk bemutatni kívánt kép a különböző népeket egyszerre elválasztó, de meg is határozó határok politikai, vagy épp „nacionalista" szándékú körvonalazására.

Összességében a belső és külső tényezők változó egysége sokkal inkább a teológiai gondolkodást motiváló és alakító mechanizmusként jelenik meg, mind a két általunk vizsgált könyv anyagában, mind pedig a Kisprófétáknak könyvének nagyobb egységében.

Bár az egyes könyvek hangja akár már egy-egy könyvön belül is jelentős változatosságot mutathat, a tizenkét könyv talán egyik „nagy" témájának mégis a népek helyzete és sorsa tekinthető.[499] Még akkor is, ha nem feltétlen kezelhetjük ezeket az egyes iratok meghatározó, vagy alapegységeként – bár erre is találhatunk példát (lásd Abdiás könyve) –, hanem inkább azok kísérő, vagy kiegészítő elemeként. Így vagy úgy, de szinte végig megtalálható a Kisprófétáknak könyvében. Miközben tehát feltételezhetjük, hogy a népek kérdésköre esetében olyan örök és szüntelen eleven témával találkozunk, amely újra és újra szükségessé tette, hogy megszólalásaikban a próféták mondjanak róla valamit, aközben azonban úgy is fogalmazhatunk, hogy a népek témájával is inkább az üzenetük fókuszát aktuálisan kitöltő dolgokról beszélhettek, mintsem pusztán a népek sorsának alakulásáról.

A Kisprófétáknak könyvének bevezetéstani kérdéseit részletesen tárgyaló munkák az idegen népek kapcsán – akár diakrón, akár szinkrón szempontból közelítve a témához – egyaránt kiemelik az

[499] Lásd HOUSE: The Unity of the Twelve (1990), 160–161, 212–219; COGGINS: The Minor Prophets (1994), 65–66; TIMMER: The Non-Israelite Nations in the Book of the Twelve (2015), 232–236; KUSTÁR: Bevezetés (2025), 505. Tanulságos Anselm C. Hagedorn hozzáállása a kérdéshez. Míg a téma jelentősége felől szemernyi kétsége sincs, addig átfogó voltát már csak lehetségesnek tartja. Miközben nyilvánvalóan tudatosan használja a népek Kisprófétáknak könyvén belüli tematikájával kapcsolatban a James Nogalski-tól kölcsönzött „literary anchor" kifejezést, arra is felhívja a figyelmet, hogy a korpuszon belüli túlsúlya meg is téveszthet az embert. HAGEDORN: The Nations in the Book of the Twelve (2020), 555–557. Hasonlóan ROTH: Israel und die Völker im Zwölfprophetenbuch (2005), 9–11; KESSLER: The Twelve (2016), 214.

anyag összetett és változatos, olykor ellentmondásos voltát.[500] Az irodalomkritikai és redakciótörténeti vizsgálat igen aprólékos példáját nyújtja Jakob Wöhrle kétkötetes munkája,[501] aki épp a népek esetében több réteget is elkülönít egymástól.[502] S noha esetében sem marad el a különböző rétegek mögött felsejlő, vagy csak feltételezhető szándékok és motivációk bemutatása, az Aaron Schart által követett kutatási módszer elemi részét képezi, hogy egy általa feltételezett réteg meghatározása együtt jár teológiai hátterének megértésével.[503] Az egymással mindinkább szintézist alkotó diakrón és szinkrón kutatási irányok eredményeit is figyelembe véve, esetünkben sem mindegy, hogy egy-egy vizsgált szakasz az adott könyv alapegységének tekinthető-e, vagy akár későbbi kiegészítésnek, de ugyanolyan fontos keresnünk és értelmeznünk azt a célt és szándékot is, ami helyzetéből adódóan felfedezhető.

Hogy a nemzetek és az Izráel szempontjából idegen népek kérdésköre milyen összetett s az egyes könyvek anyagán is sokrétűen túlmutató, azt jól szemlélteti Jakob Wöhrlenek a Kisprófétáék könyve előállása kapcsán e témában kifejtett álláspontja. Wöhrle az egyes könyvek alaprétegeihez tartozó és a népek témakörét is érintő szakaszokon túl ugyanis három olyan szerkesztői réteget is megkülönböztetett, melyek legfőbb motívuma a népek kérdésköre kapcsán megfogalmazott, teológiailag is motivált álláspontjaiknak az egyes könyveken is átívelő érvényesítése volt. Ezek azonban egymáshoz képest akár jelentős eltéréseket is mutathatnak:

A Kr. e. 5. és 4. század fordulójára helyezi az általa „Idegennépek-korpusz I”-nek (*Fremdvölker-Korpus I*) nevezett réteget, amely YHWH ítéletét mondja ki a népek egész világa felett. Az ítélet oka a népek bűne. A redakció hátterében az előrehaladott perzsa korban a pogány népek részéről megnövekedett ellenségeskedés áll, amelyből a szabadulásra YHWH népek elleni közbelépése nyújt reményt.[504]

Az esetünkben fontos népek-kérdéskör újabb releváns szerkesztői rétegeként értékeli a Kisprófétáék könyvének a Kr. e. 4. és 3. század fordulóján az általa csak „Idegennépek-korpusz II”-ként (*Fremdvölker-Korpus II*) azonosított átdolgozását. E redakció a korai hellenista korban a föníciaiak, filiszteusok és az edomiták, valamint a ptolemaioszok és a görögök révén elszenvedett viszontagságokra felel, s YHWH korábban meghirdetett egyetemes ítéletét immár a konkrét történelmi helyzetekre alkalmazza. Az „Idegennépek-korpusz II.” tehát úgy is felfogható, mint az „Idegennépek-korpusz I.” konkretizált kiadása. A korábban még meglehetősen általános várakozás, miszerint YHWH egy napon végrehajtja ítéletét a nemzeteken, most konkrét történelmi helyzetekre utal. Érdekes számunkra, hogy Jakob Wöhrle szerint e szerkesztői munka kapcsolta Abdiás és Malakiás alaprétegét a formálódó Kisprófétáék könyvéhez, valamint az Ám 1,9–12-t Tírusz és Edóm említésével, s ugyancsak Edóm beemelésével a Mal 1,4–5-öt és az Ám 9,12a.13aßb-t.[505]

Úgy látja ugyanakkor, hogy a Kr. e. 3. század első felében a formálódó nagyobb egységet a népek iránt a korábbiakhoz képest kedvezőbb szemléletű szakaszokkal is kiegészítették. Az így kialakított s Wöhrle által „Üdvösség a népeknek-korpusz”-nak (*Heil-für-Völker-Korpus*) nevezett

[500] PETERSEN: Israel and the Nations (2011), 157–164; TIMMER: The Non-Israelite Nations in the Book of the Twelve (2015), 229–231; HAGEDORN: The Nations in the Book of the Twelve (2020), 554–557; KUSTÁR: Bevezetés (2025), 561.
[501] WÖHRLE: Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches (2006); WÖHRLE: Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches (2008). Lásd II.3. fejezet. Elméletének összefoglalását magyarul lásd RÓZSA: Bevezetés (2016), 522–525; KUSTÁR: Bevezetés (2025), 505–507.
[502] WÖHRLE: Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches (2008), 441–444.
[503] SCHART: Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs (1998).
[504] WÖHRLE: Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches (2008), 441–442.
[505] I. m., 443.

anyag szemlélete már az üdvösség lehetőségét ígéri, s nyitást jelent a népek világa felé. Ez az ígéret azonban ahhoz a feltételhez kötött, hogy a népek Sionhoz jönnek és elfogadják YHWH-t. Hátterében pedig a korai hellenista korban a népesség egy részénél tapasztalható hellenizmus felé való fordulás állhat.[506]

Már csak e rövid összegzés példája is szükségessé teszi bizonyos kérdések tisztázását a nemzetek témájával kapcsolatban. Hogyan értékelhetjük a népek Kisprófféták könyvén belül betöltött szerepét és elfoglalt helyzetét? Széttartó következetlenség, vagy következetesen kikristályosodó folyamat elevenedik-e meg rajtuk keresztül előttünk? Ezen szélsőségek helyett az értelmezést segítő megközelítés annak megértésére kell törekedjen, hogy miért nyúltak újra és újra e témához, akár ellentmondásos álláspontokat is megfogalmazva általa.

A Kisprófféták könyvében a népek témája mentén őrzött látszólagos következetlenséget oldja az a következetesség, amely helyzetük és szerepük értékelése kapcsán megfigyelhető. Ezek eredője alapvetően a YHWH-hoz való viszonyban található meg. Bemutatásra ugyanakkor rendszerint Izráelnek YHWH-hoz való viszonyában kerülnek. E mérce felismerésével pedig az idegen népek témája koherensnek tekinthető az ítélet vagy az üdv lehetőségének keretei között is.[507]

Mielőtt témánk részletesebb kibontására rátérnénk, hadd tegyünk még említést Daniel C. Timmernek az idegen népek kapcsán írt átfogó munkája[508] egyik fontos eleméről. A téma Kisprófféták könyvén belüli koherenciáját vizsgálva olyan kérdéseket feszeget, amelyeket szükségképpen figyelembe kell vennünk. Feltételezhető-e például bármilyen koherencia az adott téma esetében, ha olykor nemhogy következetesség, de éppen ellentmondás érzékelhető benne? Milyen kapcsolatban áll egymással koherencia és inkoherencia? Hogyan értékelhető mindez a nagyobb egység egészének tekintetében?

Daniel C. Timmer a szinkrón–diakrón megközelítés holisztikus és/vagy kompozíciós szemlélete mentén igyekszik megmutatni, hogy azok együttesen milyen mértékben jelzik az egyes szakaszok koherenciáját, vagy inkoherenciáját. Hangsúlyozza, hogy a koherenciának különböző fokozatai figyelhetőek meg, s ezért a „van vagy nincs” kétosztatú ítéletalkotást a szélsőségekben való gondolkodás következményének tekinti.[509] Meglátása szerint a koherencia nem feltétlen jelent egységességet vagy folytonosságot.[510] Így az egyes prófétai anyagok sokat vizsgált keletkezéstörténeti, kompozíciós dinamizmusa mellett hangsúlyozza az ún. tematikus és szemantikai dinamizmus megértésének fontosságát. Mindez azt jelenti, hogy a kezdettől a vég felé haladó prófétai szemlélet megengedi, hogy ugyanarról a témáról egészen másképpen beszéljen egy jelen- vagy jövőorientált szakasz.[511] Ennek megértése kapcsán a nyelvi kohéziónál meghatározóbbnak tartja a szemantikai koherenciát. Vagyis a vizsgált szakaszok belső, tartalmi s gondolati összefüggései akkor is lehetnek relevánsak, ha lexikai és kontextuális szinten nem feleltethetőek meg közvetlenül egymásnak. A fogalmi koherencia tehát nem ellentmondásmentességet jelent, hanem a szövegek jelentésteremtő kölcsönhatását.[512]

[506] WÖHRLE: Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches (2008), 444.
[507] TIMMER: The Non-Israelite Nations in the Book of the Twelve (2015), 229–232.
[508] I. m.
[509] I. m., 2–3.
[510] I. m., 11.
[511] I. m., 13–14.
[512] I. m., 8.

Az idegen népek nagyon változatos szerepben találhatóak meg a Kisprófétáék könyvében. Elég talán csak megemlítenünk azt a merőben eltérő hozzáállást, amit például Náhum és Jónás könyve képvisel Ninive esetében.[513] Egynéhány minta ugyanakkor mégiscsak felismerhető a tizenkét könyvből álló gyűjteményben. Ilyen például:[514]

a) A jelen ítéletében és a jövendő esetleges üdvígéretében nekik jutott szerep.

b) Következetesség fedezhető fel abban a metódusban, mely szerint az idegen népek említése kapcsán Izráel helyzetének az értelmezéséről, vagy értékeléséről van szó.

c) Izráelhez hasonlóan a nemzetek esetében is az Istennel való kapcsolatuk módja a meghatározó.

Végezetül témánk vizsgálata lehetővé teszi, hogy mind Ámósz, mind Malakiás könyve esetében éljünk azzal a feltételezéssel, hogy felépítésében és gondolati struktúrájában mindkét könyv tart valahonnan valahová. Ámósz könyvének három nagy egysége tartalmi vonatkozások szempontjából éppen úgy magán hordozza a bevezetés, tárgyalás és befejezés hármas tagolásának sajátosságát, mint Malakiás könyvének hat egymást követő vitabeszéde. Bár a könyvek végkifejleténél számos esetben kap fontos szerepet a népek kérdésköre, az azonban különleges és szembetűnő, hogy a téma már e könyvek legelején a fókuszba kerül.

Van egy nép azonban az idegen népek sorában, amely önmagában is különös jelentőséggel bír és fokozott figyelmet kap. Ez pedig az Izráel számára egyszerre testvérnép és mégis határtalanul idegen Edóm népe. Az idegen népek témájának Edómon keresztül vázolt látótere akár alapjaiban, akár perspektívájában kifejezetten végletekbe hajló, s többnyire végzetes képet mutat.[515] Tévednénk ugyanakkor, ha ebben – éppúgy Edóm, mint általában az idegen népek esetében – nem a részben politikai értelemben vett Izráel és Júda, s még inkább a teológiai értelemben vett Izráel pozicionálását és helyzetének meghatározását látnánk. Másképp mondva: Isten előtti megállásukat.

VI.2. Ámósz könyve felől nézve

Ámósz könyvének a címfeliratot (Ám 1,1) és a teológiai bevezetőt (Ám 1,2) követő első nagy egysége a népek tetemrehívásának témájával szólítja meg hallgatóit s olvasóit (Ám 1,3–2,16*).

Az, hogy egy prófétai könyv idegen népek elleni próféciát vagy próféciák sorát tartalmazza, semmiképpen nem tekinthető szokatlannak. Az Ószövetség egyéb prófétai irataiban is számos példát találhatunk hasonló gyűjteményekre (pl. Ézs 13–23; Jer 46–51; Ez 25–30). Ámósz könyvének ezen anyaga azonban elhelyezkedésében és céljában is különösnek mondható. Az, hogy e nyolc strófát felvonultató gyűjtemény, Júda és Izráel említésével egyetemben, a könyv

[513] COGGINS: The Minor Prophets (1994), 66; KUSTÁR: Bevezetés (2025), 557, valamint 541–548, 557–562.

[514] Lásd HOUSE: The Unity of the Twelve (1990), 160–161, 212–219; COGGINS: The Minor Prophets (1994), 65–66; ROTH: Israel und die Völker im Zwölfprophetenbuch (2005), 294–298; TIMMER: The Non-Israelite Nations in the Book of the Twelve (2015), 225–228; KESSLER: The Twelve (2016), 214; HAGEDORN: The Nations in the Book of the Twelve (2020), 69–72.

[515] Lásd részletesebben a VI.3. fejezetben. A Kisprófétáék könyvében külön hangsúlyt kap, hogy Edóm ellenségeskedése a testvéri kötelék ellenére történik (Ám 1,11; Abd 10; Mal 1,2–5). MEINHOLD: Gottesungewissheit (1997), 147–148; SCORALICK: The Case of Edom (2012), 45. Bert Dicou Edómnak az Ószövetségen belüli különleges szerepét három szempont szerint összegzi: 1) Izráel testvéreként; 2) Izráel ellenségeként; 3) a nemzetek képviselőjeként. DICOU: Edom (1994), 16–17. A kései hagyomány az utóbbi szempontok mentén Edóm ítéletét a népek egyetemes ítéleteként értelmezi, s minden panasz, amely a népek ellen hangzik Edómra terhelődik. Mint az eszkatologikus idők ellensége, pusztulása immár Izráel diadalmas helyreállításának előfeltétele. GLAZIER-MCDONALD: Edom (1995), 32; HAGEDORN: The Nations in the Book of the Twelve (2020), 560–562.

legelejére került, rögtön kiemeli egyediségének jelentőségteljes voltát.[516] Ugyanakkor a könyv e bevezető egysége mind kortörténetileg, mind exegetikailag, vagy irodalomkritikailag igen összetett képet mutat.[517]

Ha a felsorolt nemzeteket valamilyen korabeli viszonyokat ábrázoló térképre helyeznénk, akkor a két részre szakadt ország és közvetlen szomszédainak sokszínű viszonyai körvonalazódnának ki előttünk. Arám (Ám 1,3–5), a filiszteusok (Ám 1,6–8), Tírusz (Ám 1,9–10), Edóm (Ám 1,11–12), az ammóniak (Ám 1,13–15), Móáb (Ám 2,1–3), Júda (Ám 2,4–5) és Izráel (Ám 2,6–16) említése révén ugyanis szemeink előtt elevenedhetne meg az asszír és babilóniai hódításokat megelőző levantei terület politikailag változatos világa.[518]

Mivel nyilvánvaló, hogy egy tudatosan összeállított gyűjteménnyel találkozunk, ezért adja magát az együvé tartozásukat meghatározó rend felmutatásának feladata. Az adott egységen belül valóban számos logikai kapcsolat megfigyelhető, vagy épp feltételezhető, s több módon is erős szerkesztettséget mutat. Mielőtt azonban ezekre is kitérnénk, már a szerkesztettség e tudatos volta is több szempontból fontos lehet számunkra. Ez ugyanis azt is mutatja, hogy az idegen népek témáját tekintve sem az első felindulás szülöttje az előttünk lévő szakasz. Mindez a kérdéskör aktualitását, vagy elevenségét is más fénybe helyezi, hiszen a várható érzelmi vagy indulati töltete helyett inkább annak eszközszerepét erősíti. E szerint bár imponáló lehet a felvonultatott idegen népek tömött sora, a valódi fókusz mégsem rajtuk, hanem rajtuk kívül van. Miközben tehát a különböző kommentárok és magyarázók részletekbe menően vizsgálják a szakasz egységét megteremtő ilyen-olyan elemeket, már most hadd utaljunk arra, hogy témánk szempontjából az általuk teremtett összkép a különösen fontos.

Az Ám 1–2-ben újra és újra megjelenő olyan „sablon szövegek", mint például a „*Három, sőt négy vétke miatt nem bocsátok meg…*", vagy az „*Ezért tüzet bocsátok…*", valóban feltételezik az egyes strófákat összekötő rendszer meglétét.

Amennyiben ennek regisztrálásához ismét a térképet hívjuk segítségül, az elénk táruló kép legalább annyira zavaros, mint logikusnak tekinthető. Modern gondolkodásunk számára az lenne az igazán kielégítő, ha a felsorolt népek rendje az egymás mellett elterülő vidékek egymást követő rendszerét is jelentené. Az is „igazi" rendszer lenne a számunkra, ha az ellentétes irányban, egymással szemben elhelyezkedő területek váltakozása követné egymást. A kettő együtt azonban már a dolgok elbizonytalanító bonyolításának tűnhet. Mindenesetre a nyolc egymást követő nép

[516] BALOGH: JHVH sztéléje (2007), 26–27.

[517] A bevezető egység vizsgálatával alább részletesen foglalkozunk. Most hadd utaljunk arra, hogy tetten érhető benne a Kisprófétáék könyvének egyik jellegzetessége, mely Izráelt és Júdát önálló entitásnak tekinti, s Izráel bukásáig elkülönítve dokumentálja a két királyságban működő próféták munkásságát. KUSTÁR: Bevezetés (2025), 499. A népek elleni beszédek ciklusa nem is hagy kétséget afelől, hogy a prófétai megszólalás igazi célpontja Izráel maga. Az azonban, hogy közvetlenül Izráel előtt Júda is sorra kerül, érdekes együttállást eredményez. Tchavdar S. Hadjiev megfogalmazása szerint az északi királyság összeomlása után Júda maradt az „igazi Izráel", és ami korábban az északi királyságról elhangzott, azt valamilyen módon a déli királyságra is alkalmazták. HADJIEV: The Composition and Redaction of the Book of Amos (2009), 57. Archibald L.H.M. van Wieringen ugyanakkor ennek fontos szempontjaira irányítja a figyelmet. A szöveg ugyanis a kommunikáció három szintjét is megjeleníti. Az északi királyság kontextusában célirányosan megszólaló kommunikáció ugyanis nem tekinthető egyedüli csapásiránynak Ámósz könyvében. A könyvnek ugyanis megvan a kommunikációja a déli országrész felé is. Mindez ugyanakkor már nem a könyv szereplőinek a keretezésében, hanem a szöveg mögött rejtőző szerző szintjén valósul meg. E nézőpont már mindjárt az első és második versben bemutatásra kerül. Végezetül az olvasóval való kommunikációhoz mindkét korábbi megnyilatkozás hozzájárul. WIERINGEN VAN: The Prophecies Against the Nations in Amos 1:2–3:15 (2013), 7–9.

[518] Lásd EIDEVALL: Amos (2017), 104–112; CARROLL: The Book of Amos (2020), 139–173. Az Andersen– Freedman szerzőpáros mind a nyolc megszólított nemzetet egyaránt Ámósz prófétai szolgálata, vagyis a Kr. e. 8. századi viszonyok mentén értelmezi. ANDERSEN– FREEDMAN: Amos (1989), 353–355.

végleges sorrendjének területi viszonyai épp ezt a mintát követik. Az első négy egy észak-keletről kiinduló képzeletbeli X-et, míg a második négy egy az óramutató járásával megegyező kört rajzol térképünkre. Ha pedig e képből kivesszük a kutatók által rendszerint későbbre datált Tírusz, Edóm és Júda ellen elmondott három strófát, komolyan meg kell erőltetni a fantáziánkat, hogy elrendezésükben bármiféle tudatosságot felismerjünk.[519] Mindez azonban megváltozik, ha vizsgálatunk irányát az exegetika, vagy az irodalomkritika területe felé fordítjuk.

Nem tűnik ugyanakkor érdektelennek még azt a politikai és gazdasági összetevőt megemlíteni, amely Jeremy M. Hutton megfogalmazása szerint az egymás mellett élő népek és királyságok sorsát nemcsak hogy szüntelen meghatározta, de össze is kötötte. Jeremy M. Hutton szerint a felsorolt idegen népek „rendje" egy olyan küzdőtér megelevenítése, amely a kor jelentős kereskedelmi útvonalai mentén a régió érdekalapú harcainak erőszakba torkolló és dehumanizáló viszonyait képezte le. Így e politikai és gazdasági kölcsönhatások szövevényes hálózata már óhatatlanul vetíti előre Júda és Izráel bekapcsolását az ítéletre szánt „társaság" sorába, és sorsába.[520]

Ami azonban kifejezetten beszédes, az a nagy birodalmak jelentette, vagy épp ellenük irányuló fenyegetésről való teljes hallgatás. Ez különösen az Újasszír Birodalom esetében érdekes, mivel utalás szintjén kifejezetten szó esik egy északról érkező, pusztító és fogságot jelentő fenyegetettségről (pl. Ám 1,5; 5,27).[521] Ám, ahogyan azt az irodalom- vagy művészettörténet számos esete bizonyítja, olykor indirekt módon is sok minden elbeszélhető. Az Ám 1–2 rövid, egyszerűsítésekkel és sablonos elemekkel építkező, egymásra épülő egysége úgy is felfogható, mint egy ikonosztázion leglényegesebb elemekig leegyszerűsített képeinek tablója. Utalhatnánk ugyanakkor az ókorban is mindennapos, írott és képi formáiban is hasonló eszközökkel élő, különböző eseményeket megörökítő ábrázolásokra. Rainer Kessler az esetünkben felsorolt idegen népek bűnei kapcsán arra is felhívja a figyelmet, hogy az említett cselekmények az asszír

[519] Több elképzelés is született már a földrajzi logika feltételezett rendjével kapcsolatban. Aage Bentzen az egyiptomi átokszövegek kapcsán próbálja meghatározni az elrendezést. Az általa vázolt kép az északkelet, délnyugat, majd északnyugat s délkelet mintát követi. Az utóbbi ugyanakkor egyszerre kell magába foglalja Edóm, Ammón és Móáb területét. BENTZEN: The Ritual Background of Amos i 2–ii 16 (1950), 90–91. Az egyiptomi átokszövegek mintázata ugyanakkor nem egyezik az Aage Bentzen által vázolt sémával. STEINMANN: The Order of Amos's Oracles against the Nations: 1:3–2:16 (1992), 683–684. Joseph Blenkinsopp meglátása szerint a szomszédos államok az óramutató járásával ellentétes irányt s egy északról keletre tartó beosztást követnek. Mindez együtt jár a később az egységbe helyezett Tírusz, Edóm és Júda elleni szakaszok elhagyásával. A logikát ugyanakkor megtöri Ammón és Móáb fordított besorolása. BLENKINSOPP: A History of Prophecy in Israel (1996), 74–75. John Barton a különböző elképzelések összefoglalásaként arra a következtetésre jut, hogy a nemzetek sorrendje többé-kevésbé önkényes, vagy a földrajzon túl más szempontokat is figyelembe vettek. BARTON: Amos' Oracles against the Nations (1980), 23–24. Shalom M. Paul a földrajzi beosztást elhagyva inkább irodalmi láncolatként közelít a népek sorozatához. Eszerint az egyes elemek emlékezetsegítő kulcsszavak segítségével kapcsolódnak a következőhöz. PAUL: Amos (1991), 12–15. A földrajzi és irodalmi koncepciók szintézise a Göran Eidevall által vázolt modell. Az elrendezés csúcsán Júda s különösen is Izráel áll. E kettőshöz igazodik aztán – észak-déli felosztással – páronként a fennmaradó hat nemzet. Az egymás után következő párok első tagja mindig Izráellel, a második pedig Júdával határos. A sor legelején az egyaránt hosszú strófákba rendezett arámi (Ám 1,3–5) és filiszteus (Ám 1,6–8) területek állnak. Ezt követi a rövid strófákból álló Tírusz (Ám 1,9–10) és Edóm (Ám 1,11–12), majd pedig az ismételten hosszú strófáival Ammón (Ám 1,13–15) és Móáb (Ám 2,1–3). EIDEVALL: Amos (2017), 99–100.

[520] HUTTON: Amos 1:3–2:8 (2014), 108–109, 112–113.

[521] Jeremy M. Hutton egyenesen Asszíria baljóslatú mindenütt jelenvalóságáról ír, amely – bár kifejezetten soha sincs megnevezve – harciasan ott lebeg Ámósz könyvének árnyékában, háborúval, kifosztással, deportálással, száműzetéssel és halállal fenyegetve. HUTTON: Amos 1:3–2:8 (2014), 100. M. Daniel Carroll R. szerint az, hogy pl. az Ám 2,14–16-ban nincs megnevezett ellenség, azt jelenti, hogy az ítélet végsősoron YHWH kezéből származik. CARROLL: The Book of Amos (2020), 199. Hasonlóan Andersen– Freedman, akik szerint az Ám 1,3–2,16 a lázadások és háborús viszonyok által terhelt egész régió hasonlóan bekövetkező ítéletét készíti elő, benne Júdával és Izráellel. Isten eszközeként Asszíria nincs ugyan kiemelve, de épp ez hangsúlyozza azt, hogy az Úr a pusztító ítélet bevégzője. ANDERSEN– FREEDMAN: Amos (1989), 347–349.

uralkodók győzelmi jelentései dicsőséglistájának is részét képezik.[522] Az általa említett példák olykor egészen az Ámósz könyvében használt héber kifejezések akkád megfelelőivel való szószerinti egyezéséig elmennek. Ilyen pl. a *dâšu*, ami az Ám 1,3-ban található דוּשׁ 'tapos', 'csépel', 'elnyom' gyök[523] akkád megfelelője: „*…vas cséplőszánokkal csépelték* (עַל־דוּשָׁם) *Gileádot*…". III. Tiglat-Pileszer pedig így dicsőítette saját erejét: „*Cséplőszánként csépeltem Bit-Amukkanit.*"[524] Ezek alapján az egyes népek esetében az Ámósz könyvének bevezető egységében kárhoztatott túlkapásai egyúttal akár az asszír hatalmi politika megítélésének indirekt, de dekódolható tablója is lehetett a kor viszonyai között jártas egykori megfigyelő számára.[525] Mivel pedig ezeknek a strófáknak elhagyhatatlan alapját képezte az isteni hatalom népek feletti voltának meghirdetése, egyúttal a talán csak a sorok között kiolvasható birodalmi jelenlét rémisztő tettekben megmutatkozó ereje is elszámoltatható lett. Bárhogy is, de mindez Júda és Izráel érkezésével még váratlanul és különösen tanulságos lesz.

A szakasz exegetikai vizsgálatából több olyan következtetés is levonható, amely témánk kifejtése szempontjából fontos támpontokat jelent. Ilyen például az egyes strófákat határoló és meghatározó szerkezet tervszerű felépítettsége. Amellett, hogy e strukturális megoldás kalkulálhatóvá teszi és közös szintre emeli az említett népek vétkes voltát s az általuk elkövetett bűnöket, kellő feszültséget is teremt annak célja és végkifejlete felé.

Feltűnő a mind a nyolc strófát refrénként felvezető mondat következetes ismétlése. E végig szószerint követett forma mindig csak az adott közösség megnevezésében tér el egymástól: „*Így szól az Úr: Három, sőt négy vétke miatt nem bocsátok meg* XY-*nak, mert…*" (Ám 1,3.6.9.11.13; 2,1.4.6).[526]

Az újra és újra felcsendülő kitétel egyik meghatározó eleme a már korábban is említett פֶּשַׁע használata (Ám 1,3.6.9.11.13; 2,1.4.6). Az Ám 1–2 rendszeresen visszatérő kifejezése a könyv kultuszi és szociáletikai kritikát megfogalmazó szakaszainak is fontos kifejezése (Ám 3,14; 4,4; 5,12). Az emberek közti és az Istennel való közösségi kapcsolatot egyaránt romboló פֶּשַׁע alapjában véve a jogilag körülhatárolható bűncselekmények szerteágazó területére vonatkozik. Mindez azonban teológiai relevanciával is rendelkezik, hiszen e cselekmények YHWH szuverenitását is érintik. Következésképpen ítéletet, esetleg megbocsátást vonnak maguk után. Ámósz könyve esetében azonban érezhető a kifejezés egyedi s eseti szint fölötti pozícionálása, és inkább átfogó értelmet fedezhetünk fel használatában. Magába foglal egész közösségeket és korszakokat egyaránt. Vagyis ez esetben a פֶּשַׁע tulajdonképpen a „bűn" meghatározásának legkomolyabb módja. Lényegében nem más, mint az Isten és ember közötti törés kommunikálása.[527]

Meg kell jegyeznünk még, hogy az Ám 1–2-ben felsorolt idegen népek „cégéres bűnös" voltát igazolni hivatott bűnös cselekedetek valamilyen módon mind a háborús bűnök világába vezetnek, s nagyban eltérnek a Júda és Izráel esetében kiemelt visszásságoktól. Előbbiek esetében

[522] KESSLER: The Crimes of the Nations in Amos 1–2 (2018), 206–220.
[523] BHMSz, 134.
[524] KESSLER: The Crimes of the Nations in Amos 1–2 (2018), 209. Lásd RINAP 1, no. 39, 11'. TADMOR–YAMADA: The Royal Inscriptions of Tiglath-pileser III (744–727 BC) and Shalmaneser V (726–722 BC) (2011), 97.
[525] Ezzel épp ellentétesen foglal állást a kérdésben Daniel C. Timmer. TIMMER: The Non-Israelite Nations in the Book of the Twelve (2015), 46, 48–49.
[526] Lásd KUSTÁR: Ámósz könyvének makro-struktúrája (2005), 180–184.
[527] KNIERIM: פֶּשַׁע (^{2}1979), 491–495. A kifejezést a 'lázadás' jelentésköréből is értelmezik. HAWAT, 377. Hasonlóan ANDERSEN– FREEDMAN: Amos (1989), 231; JEREMIAS: The Book of Amos (1998), 20–21. Shalom M. Paul szerint a kifejezés ebben a kontextusban egyértelműen a politika világához tartozik, de ennek fontos kitétele, hogy nem a népek egymás elleni, hanem az Úrral való szembenállását jelzi. PAUL: Amos (1991), 45. Hasonlóan KESSLER: The Crimes of the Nations in Amos 1–2 (2018), 207–208.

feltehetően olyan súlyosnak tekintett kihágásokkal kell számolnunk, melyek egy nemzetközi perspektívából kiindulva is ítéletre méltóak voltak.[528] Idáig mindez akár egy az Isten népe számára szabadulást és üdvöt hirdető, jól előkészített prófécia felvezetésére is szolgálhatott volna. Az azonban, hogy az idegen népek kapcsán létrehozott sémát követve Júda és Izráel is a פֶּשַׁע jelentéstartománya mentén kerül megszólításra, már egészen más következtetést vetít előre. A korábbiaktól eltérő jellegű bűnök bejelentése pedig – építve a megelőzőek bűnös voltának teljességére – YHWH előtti fokozott kitettséget jelent.[529]

Mind a bölcsességirodalom stílusát idéző számmondás,[530] mind pedig a שׁוּב *hifil* impf. sg. 1. alakja az újra és újra felhangzó bejelentés végleges és végzetes hangját hivatott megteremteni. A *hifil* forma egyben YHWH személyes érintettségét is erősíti.[531] Ez annak hangsúlyozását jelenti, hogy egy adott nép vagy ország ítélete nem tekinthető egyszerűen a sors különösen kegyetlen játékának, hanem YHWH deklarált akarata nyomán, szándékos isteni közbeavatkozásaként értelmezendő az azt meghallók számára. Ha fel is fedezhető ebben Isten uralmának univerzalista szemlélete,[532] a struktúra felépítettségének lényegi eleme azonban mégis csak az, hogy végezetül Isten népe is ott áll majd a sorban. Nemhogy nem esik kívül az isteni számonkérés körén, hanem céltudatosan éppen annak célkeresztjébe kerül.[533]

Témánk további vizsgálatának szempontjából e strukturált egység irodalomkritikai összefüggései ugyancsak fontos értelmezési keretet jelentenek.

Hans Walter Wolff párhuzamba állította egymással a könyv elején található népek elleni mondások és a könyvet záró látomások ciklusát. Ennek egyik fontos eleme, hogy a bevezető egység nyolc strófájából három (Tírusz, Edóm, Júda) csak később került a helyére. A könyv második rétegeként kapcsolták aztán a gondosan felépített ciklusokat az Ám 3–6* elé és mögé. Életrajzi vonatkozásai és egyes szám első személye miatt az Ám 7,1–8; 8,1–2; 9,1–4 látomásait magára Ámószra vezeti vissza. Ezzel együtt a látomások és a népek elleni mondások irodalmi kapcsolata révén feltételezi, hogy a kettő egyidőben került leírásra. Ezt erősíti az ötrészes szerkezeten belül a párok kialakítása, és az utolsó darab csúcsponti bemutatása, az ismétlések alkalmazása, s a két záró szakasz (Ám 2,13–16; 9,1–4) tematikus hasonlósága.[534]

Hans Walter Wolff nyomdokain haladva Jörg Jeremias is a könyv legrégebbi részének az Ám 3–6*-ot tartja. A könyv magjához közvetlenül kapcsolódik és azt keretezi két, strófákra épülő kompozíció az Ám 1–2* és a 7–9* fejezetekben. Mindkét kompozíció két strófapárt tartalmaz, majd egy-egy záró, fokozó strófát. A két kompozíció nem csak formailag, de tematikailag is kapcsolatban van egymással. Lehetségesnek tartja ugyanakkor, hogy előbb mindkét egység külön gyűjteményt alkotott. A népek elleni beszédek alaprétegében Jörg Jeremias is csak öt szakasszal számol, így abból nála is hiányzik Tírusz, Edóm és Júda. Az eredeti egységben azonban számos olyan utalást feltételez, amelyeket a könyv olvasója csak az utolsó látomás után érthet meg

[528] MAYS: Amos (1969), 28; BARTON: Amos' Oracles against the Nations (1980), 43–45; ANDERSEN– FREEDMAN: Amos (1989), 231–232; KESSLER: Amos (2021), 88.
[529] MÖLLER: A Prophet in Debate (2003), 185–208; HUTTON: Amos 1:3–2:8 (2014), 113.
[530] TERRIEN: Amos and Wisdom (1962), 109–110; KESSLER: Amos (2021), 52.
[531] JOÜON–MURAOKA: A Grammar of Biblical Hebrew (^{2}2011), §54d, 151.
[532] MAYS: Amos (1969), 27; PAUL: Amos (1991), 45–46; HUTTON: Amos 1:3–2:8 (2014), 84; CARROLL: The Book of Amos (2020), 128–129; KESSLER: Amos (2021), 51.
[533] BARTON: Amos' Oracles against the Nations (1980), 3–7; ANDERSEN– FREEDMAN: Amos (1989), 342; JEREMIAS: The Book of Amos (1998), 20–21; BALOGH: JHVH sztéléje (2007), 28; HADJIEV: The Composition and Redaction of the Book of Amos (2009), 57; HUTTON: Amos 1:3–2:8 (2014), 84, 103; EIDEVALL: Amos (2017), 101; CARROLL: The Book of Amos (2020), 137; KESSLER: Amos (2021), 51, 66.
[534] WOLFF: Joel und Amos (1969), 130–131; 170–171.

teljesen. A már különállóan is létező látomások gyűjteménye, véleménye szerint, eredetileg a próféta üzenetének legitimálására szolgálhatott, ugyanakkor alkotórészei a könyvnek csak az Ámósz és Amacjá bételi vitájáról szóló beszámolóval együtt lettek (Ám 7,9.10–17).[535] A tudósítás közbeiktatása azt a célt szolgálhatta, hogy Samária eleste után a bűnösségnek azt a fokát felmutassa, amelyen túl már lehetetlen Izráel megkímélése – mint az a megelőző látomásokban még megfigyelhető volt.[536]

Jörg Jeremias nézetét továbbgondolva Dirk U. Rottzoll, Ámósz könyvét szinte versről versre elemezve, egy többszörösen összetett folyamatot kimutatva, tizenkét kisebb-nagyobb réteget feltételez a könyv kialakulása során. Véleménye szerint a könyv alapállománya a népek elleni (Ám 1,3–8.13–15; 2,1–3.6.7aα*.b.8aα.7bα.8bα.12a.13a.bα), valamint a látomások ötös ciklusa (Ám 7,la.2–3.4a*.bα.5k.7*.8; 8,1–2; 9,1a*). Jól átgondolt, páros szerkezet jellemzi őket, az utolsó szakaszaikban földrengés-bejelentéssel (Ám 2,13; 9,1), valamint kölcsönös nyelvi egymásra épültséggel. Ugyancsak az alapállományhoz köt Dirk U. Rottzoll még különböző beszédegységeket az Ám 3–6. fejezeteiből. Ezeknek egy jelentős része ugyancsak összefüggésben áll a földrengés képével.[537]

Az Ám 1–2 eredeti egységébe Kustár Zoltán szerint sem tartoztak bele a Tírusz, Edóm és Júda elleni próféciák, az Ám 2,9.10–12 deuteronomista betoldásai, melyek Izráel bűnének fokozására szolgáltak, s az Ám 2,14–15 az ítélet nagyságának bemutatásával, valamint az Ám 1,8 és az Ám 2,7 rövidebb részletei.[538] Az eredetileg egy egységet alkotó, népek elleni mondásokat és a látomásokat magába foglaló szakaszt a centrikus felosztás érdekében kettészakították és az Ám 3-6* anyaga köré rendezték, melynek során kaphatta meg jelenlegi szerkezetét a könyv közbülső része is. A könyv egésze e szabályos, khiasztikus struktúráját valamikor a Kr. e. 5. században nyerhette el.[539]

Már e rövid összevetések is jól szemléltetik, hogy a népek és a látomások tudatos szerkesztettséget tükröző ciklusai mily jelentős mértékben támaszkodnak egymásra, s párhuzamos vonásaik milyen mértékben erősítik irányultságuk tudatosítását. Ennek jelentősége pedig az Izráel-strófában és Izráel Isten előtti megállásában éri el csúcspontját.

A népek ciklusa alaprétegének első négy strófája azonos felépítést mutat. Egyenként, megegyező sorrendben tartalmazzák ugyanazt az öt építőelemet. Ugyancsak tudatos szerkesztést mutat, hogy az első két pár, Damaszkusz és Gáza, valamint a második két pár, Ammón és Móáb, együtt is egy-egy párt alkot, tartalmi, történeti és formai szempontból egyaránt. Mindemellett kereszthivatkozások is mutatják a szerkezet bonyolultságát. Az első és a harmadik strófa Damaszkusz és Ammón Gileád ellen elkövetett bűnét hozza fel, amit Izráel tapasztalhatott meg közelről. A második és a harmadik strófa vádjai pedig Gáza és Móáb Edómmal szemben elkövetett bűneire utalnak, amelyek talán Júda közelében végbement események lehettek. A kompozíciót azonban egy ötödik, Izráel ellen elmondott strófa zárja. Ez esetben a bűn és a büntetés bemutatása is részletesebb. Az első négy strófa tulajdonképpen bevezetője a fő mondanivalónak, s ezáltal az ötödik strófa lesz a szakasz mondanivalójának csúcspontja. A korábbi számmondásokkal ellentétben itt valóban felsorolásra kerül mind a három s négy bűn, mely nem pusztán Izráel bűnös, hanem bűnösebb voltát és egyben nagyobb ítéletét is kifejezésre juttatja.[540]

[535] JEREMIAS: Hosea und Amos (1996), 41–42, 48–49; JEREMIAS: The Book of Amos (1998), 5–9.
[536] JEREMIAS: Hosea und Amos (1996), 48.
[537] ROTTZOLL: Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuchs (1996), 285.
[538] KUSTÁR: Próféták, költők, redaktorok (2003), 64, 75–81.
[539] KUSTÁR: Ámósz könyvének makro-struktúrája (2005), 192–193.
[540] I. m., 180–184.

Az Ám 7,1–9,4* ugyancsak öt összetartozó szakaszt foglal magában Ámósz öt látomásának a bemutatásával. A strófák azonban nem csak tartalmi összetartozást mutatnak, hanem felcserélhetetlen sorrendű folyamatot is. Az öt látomás ugyanakkor a népek elleni öt strófa sémájához hasonló képet mutat. Itt is egy-egy párt alkot az első négy látomás. Az első két strófa még egy-egy eseménysort mutat be, de a harmadik és negyedik már csupán egy állóképet. Míg az első pár csapásai általában véve a földet célozzák, addig a második pár csapásai már kimondottan Izráel ellen fordulnak. Míg az első pár esetében ezek a próféta által még megállíthatóak, addig az az utóbbiban már meg sem próbálható. Az első két látomásban a próféta „kicsiny Jákób"-ként nevezi meg a népet, míg ugyanez a harmadik és negyedik látomás isteni kijelentéseiben „népem, Izráel". A párképzésnek azonban még számos módja megfigyelhető az első négy strófában. A könyv első fejezeteihez hasonlóan a négy strófát végül ez esetben is egy ötödik zárja le, mely itt is az Izráel feletti megváltoztathatatlan ítélet bemutatására szolgál. Ez egyben magyarázat lehet az ötödik látomásnak a többitől való formai eltéréseire is. Az utolsó látomás sajátossága, hogy YHWH már nem szimbólumok mögött, hanem immár személyesen jelenik meg benne, s kizárólag csak ő szólal meg, s Izráelről már nem beszél úgy, mint népéről.[541]

Végezetül e sorban említsük még meg Rainer Kessler véleményét, aki miközben hangsúlyozza, hogy az Ám 1–2 lenyűgöző szerkezetében a témának és a formának az egysége kell, hogy legyen minden értelmezés kiindulópontja és célja, épp formai és tartalmi szempontok mérlegelése alapján ehhez azt is hozzáteszi, hogy e kompozíció létrejöttének hosszabb folyamata van.[542] A kialakult struktúrát a hosszú és rövid strófák váltakozása jellemzi, amely azonban tudatosan az utolsó Izráel elleni strófa csúcspontja felé halad. E felosztásban először két hosszú strófával találkozunk (Damaszkusz, Ám 1,3–5; Gáza, Ám 1,6–8), ezt követi két rövid (Tírusz, Ám 1,9–10; Edóm, Ám 1,11–12), majd ismételten két hosszú strófával szembesülünk (Ammón, Ám 1,13–15; Móáb, Ám 2,1–3), amit végül a Júda elleni rövid (Ám 2,4–5) és az Izráel elleni extrahosszú strófa (Ám 2,6–16) zár le.[543]

A három rövid strófa (Tírusz, Edóm és Júda) azonban nem csak formai, de tartalmi szempontok alapján is megkülönböztethető. Tírusz és Edóm esetében a szemrehányások során megjelenik a testvéri kapcsolat hangsúlyozott megemlítése. Az előbbi esetében még „csak" a testvéri szövetség megsértéséről van szó, utalva ezzel valószínűleg a Salamon és Hírám közötti kapcsolat hagyományára (1Kir 5,15; 9,13). Edóm esetében azonban már valóban a vérségi kapcsolat semmibevétele a kritika tárgya.[544] A Júdát ért vádak pedig nemhogy az idegen népekhez, de még Izráelhez képest is egyedülállóak. Tartalmában tükröződik a Deuteronomiumban és a deuteronomista irodalomban is tapasztalható szemléletet, amely a múlt bűneinek kontextusát a jelen folyamataira is kiterjeszti. YHWH tóráját pedig az Ám 2,4 esetében feltehetően már Isten összefoglaló akarataként kell értelmezni, amelyet Júda már ismerhet és birtokol.[545]

Összességében tehát számos szempont alapján is feltételezhető, hogy a Tírusz, Edóm és Júda ellen elmondott strófák később lettek az egység részei.[546] Hogy ennek még milyen, számunkra

[541] KUSTÁR: Ámósz könyvének makro-struktúrája (2005), 184–191.
[542] KESSLER: Amos (2021), 80.
[543] I. m., 49.
[544] I. m., 59–60.
[545] I. m., 64–65.
[546] SCHMIDT: Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches (1965), 174–178; WOLFF: Joel und Amos (1969), 170–171; BARTON: Amos' Oracles against the Nations (1980), 23–24; NOGALSKI: Literary Precursors (1993), 92–97; ROTTZOLL: Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuchs (1996), 288–289, 290; JEREMIAS: The Book of Amos (1998), 29–31, 44; SCHART: Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs (1998), 56–57; KUSTÁR: Próféták, költők, redaktorok (2003), 64, 75–81; WÖHRLE: Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches (2006), 93–97;

fontos tényezői vannak, azzal később, főleg Edóm vonatkozásában, külön is figyelmet kell szentelnünk. Látható következetességgel érvényesített ugyanakkor egy tudatosan előkészített és felépített tendencia, mely döntően mégiscsak Izráel Isten előtti helyzetét tartja szem előtt.

Az irodalomkritikai és exegetikai megfontolások az így a végső helyre került, Izráelt megszólító szakasz (Ám 2,6–16) esetében is az összetett hagyományozás képét sugallják. Hosszát tekintve kiemelkedik még a megelőző hosszú strófákhoz képest is. Ugyancsak meg kell különböztetnünk e szakaszt a felsorolt bűnök számának és milyenségének tekintetében. Korábban csupán egyetlen, a séma által eléggé kötött, sablonos elem jelezte, hogy valamelyik megemlített csoport vétkeinek sora s így bűnös volta elérte a tolerálhatatlan mértéket. Az Izráel-strófa esetében azonban már valóban négy, egyenként két párhuzamos gondolatrímben megfogalmazott vétkes körülménnyel találkozunk. A felsorolt bűnök mind társadalmon belüli visszásságokat elevenítenek meg, s a szociál- és kultuszetikai vétségek területére tartoznak.[547] Ezek értékelései ugyanakkor a már korábban tárgyalt témákhoz vezetnek.

Fontos még az Izráel megszólítására szánt szakasz pozíciója mentén meghatározott szerep feltárása és bemutatása. Az ugyanis hatással van mind a népek szerepének, mind pedig Izráel helyzetének megértéséhez.

Az idegen népek témakörével indító anyag felismerhető szerkesztettségének nyilvánvalóan fő célja, hogy egyszer csak maga Izráel is terítékre kerülhessen. Izráel ennek nyomán kerül az egyértelműen bűnösöknek tekintettek csoportjába. Ám nemcsak, hogy egy lesz a vétkesek között, hanem még ki is emelkedik közülük fokozottan bűnös voltának bemutatásával. Az, hogy ennek tálalása az idegen népek révén megy végbe, meglehetősen bátor és éles kritikát jelent. A prófétai fordulat éppen azért lehet különösen kontrasztos, mert az egymásután felsorolt népek bűneinek felemlegetése végül nem Izráel különleges helyzetének megvallásához, hanem inkább bűnös voltának megállapításához vezet el.

Ezzel pedig el is érkeztünk az Ámósz könyve bevezető egysége szerepének lényegi eleméhez. A szakasz célja ugyanis aligha a népek témájának kibontása. Alig találkozunk benne elvi, vagy gyakorlati megállapításokkal, állásfoglalásokkal. Viszont sűrű léptekben rohanunk a csúcspontot jelentő záró strófa felé. Fő témáját ezért itt, mégpedig Izráel pozicionálásában találhatjuk meg.[548] A népek sora után mindez a nép Istennel való megtört kapcsolatának körvonalazását és a számukra is elkészített ítélet megalapozását jelenti. Az idegen népek témája tehát megjelenik ugyan az Ám 1–2-ben, de közel sem saját jogán, hanem azért, hogy eszközként legyen felhasználható Izráel fókuszba állításához. Statiszták egy olyan főszereplő mellett, melynek bukása már előre kódolt s dekódolható.

A jórészt sablonos anyag hiányolt elevensége éppen ezen utolsó egységben kapja meg valódi lendületét és kel életre, azonmód előkészítve a talajt a könyv egésze és fő üzenete számára.

HADJIEV: The Composition and Redaction of the Book of Amos (2009), 53; KESSLER: Amos (2021), 81. Ellene ANDERSEN– FREEDMAN: Amos (1989), 213–214, 342.

[547] KUSTÁR: Ámósz könyvének makro-struktúrája (2005), 183; EIDEVALL: Amos (2017), 101; KESSLER: Amos (2021), 66–73.

[548] John Barton szerint a népek ciklusának csúcspontja az a szándékosan felépített meglepetés, amely Izráel elítélésével megvalósul. Az alkalmazott retorikai trükk ugyanis csapdát állít hallgatóinak, épp mint történik mindez Nátán próféta példázata esetében (2Sám 12). BARTON: Amos' Oracles against the Nations (1980), 3, 36–37. Hasonlóan MÖLLER: A Prophet in Debate (2003), 40–42, 180–185; KUSTÁR: Ámósz könyvének makro-struktúrája (2005), 184; EIDEVALL: Amos (2017), 99. M. Daniel Carroll R. szerint ugyanakkor népszerűsége ellenére az elképzelés meglehetősen ingatag lábakon áll, hiszen nemcsak azt kell feltételezzük, hogy ezek a szavak teljesen felkészületlen fülekre találtak, de azt is, hogy az összes jövendölés egymás után, egy folyamatban hangzott el. CARROLL: The Book of Amos (2020), 137–138.

Korábban már említettük, hogy az Ám 1–2* helyzetét a különböző kutatók rendszerint az Ám 3–6* és a könyv harmadik egységében található öt látomáshoz képest, vagy szorosan ahhoz kötve határozzák meg. Mindez erősítheti azt a következtetést, hogy a népek kérdéskörének a könyv elejére való szokatlan helyezése nemcsak formailag, de tartalmát tekintve is a könyv bevezetését és logikai megalapozását jelenti. Az alapüzeneteket megfogalmazó beszédegységek (Ám 3–6*) és az ítélet véglegességét levezető látomások elé (Ám 7,1–9,4*) talán már azok tartalmi sajátosságainak ismeretével kerül a népek témáját eszközként használó, valójában azonban Izráel „ügyére" koncentráló bevezetés.[549] Ez már csak azért is feltételezhető, mert ami az Izráel-strófában röviden említésre kerül (Ám 2,6–16*), az tulajdonképpen a könyv összefoglalásaként is értelmezhető.[550] Ilyen például az elit szociáletikai és kultusszal kapcsolatos bűneinek említése (Ám 2,6–8), Izráel elhívásának (Ám 2,9–10) és elhívottjainak (Ám 2,11–12) legitimációs kérdésköre felelevenítése, valamint az Izráelre váró isteni ítélet és az Úr napja félelmetes voltának felfestése (Ám 2,13–16). S bár a környező népek szemmel tartott volta az isteni uralom univerzális jellegét is felveti, de inkább csak áttételesen s egyszersmind mellékesen ahhoz a látványosan bemutatni szándékozott főszabályhoz képest, melynek mentén YHWH saját népe feletti szuverenitását érvényesíteni fogja.

Végezetül, valószínűleg nem tévedünk nagyot, ha azt feltételezzük, hogy a könyv hagyományozóinak szemei előtt több lebegett a Kr. e. 8. század történeti tapasztalatánál, s inkább teológiai megfontolások erősítették a megőrzött és továbbadott anyag integritását, vagy jelentőségét. Mindezt pedig csak visszaigazolni látszik Júda, Tírusz és Edóm beemelése a „diskurzusba", melynek során a szerkesztői szándék ugyan nem írta felül a korábbi kompozíciós egység célját, de saját szempontjainak megjelenítése immár fontosabb volt a kibalanszírozott struktúra óvásánál.

VI.3. Malakiás könyve felől nézve

„*Nagy az Úr Izráel határán túl is!*" (Mal 1,5b) – hangzik Malakiás könyve első beszédegységének záró bizonyságtétele.[551] Milyen magától értetődőnek tetszett volna egy ilyen kijelentés az Ám 1–

[549] JEREMIAS: Hosea und Amos (1996), 166–168; KESSLER: Amos (2021), 82.

[550] Lásd ANDERSEN– FREEDMAN: Amos (1989), 307–308, valamint elszórt utalásokkal 357–369. Hasonlóan EIDEVALL: Amos (2017), 112–113, valamint elszórtan 114–120. Rainer Kessler szerint a könyv szilárd alapja. KESSLER: The Crimes of the Nations in Amos 1–2 (2018), 218. Rainer Kessler az Izráel strófa könyvön belüli horizontjáról is beszél. KESSLER: Amos (2021), 82–83, valamint utalásszerűen 67, 75, 77–78, 80. Lásd még CARROLL: The Book of Amos (2020), 178–199.

[551] Malakiás könyve s az egység részletes hagyományozástörténeti modelljeinek ismertetéséhez lásd a II.2.2. és a II.3. fejezeteket, valamint a Mal 1,2–3 és a Mal 1,4–5 kapcsolatához e mostani fejezet további magyarázatait. Itt most csupán egy fontos teológiai szempont kiemelésére szorítkozunk. Jakob Wöhrle az „Izráel" név használatát a Kisprófétáék könyve „Idegennépek-korpusz II." Edóm elleni kiegészítéséhez társítja a korai hellenisztikus korban, valamikor a Kr. e. 4. és 3. század fordulóján. WÖHRLE: Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches (2008), 219–222, 255, 281–283. Aaron Schart szerint az „Izráel" meghatározás kapcsán a perzsa-kori Jehud lakosságra, de akár már a diaszpóra tagjaira is gondolhatunk. Lényeges ugyanakkor, hogy a „Jákób" és „Izráel" megnevezések egymással megfeleltethetőek, még úgy is, ha az utóbbi az előbbi megbecsültebb megnevezése (*Ehrenname*). SCHART: Maleachi (2020), 42. Arndt Meinhold arra hívja fel a figyelmet, hogy a II. és az V. beszédegységek kezdetén található „Jákób" megnevezés párhuzamossága miatt (Mal 1,2; 3,6) a Mal 1,5-ben található „Izráel" név használata feltétlen a Krónikás kora előtti időre kell utaljon, mert később már egyértelműen az ígéretet hordozó „Izráel" elnevezés (*Verheißungsname*) lenne a várható. MEINHOLD: Gottesungewissheit (1997), 141–142. Rainer Kessler úgy véli, hogy a Mal 1,2–5 szövege az „Izráel" megszólítás révén olyan kilátással zárul, amely túllép a perzsa korszak valós viszonyain. A birodalmi kereteken belüli létezésével vajon hol húzódhatnak „Izráel" határai? A felvetett kérdésre Kessler „Izráel" szellemi értelmezésében találja meg a választ. KESSLER: Maleachi (2011), 120. Jonathan Gibson a גְּבוּל יִשְׂרָאֵל ('Izráel határa, területe') szófordulatnak komoly teológiai súlyt tulajdonít, különösen a גְּבוּל רִשְׁעָה-val ('gonoszság határa, területe') párhuzamban (Mal 1,4). Míg Edóm semmisnek tekinthető (*Never-Land*) ország lesz,

2 idegen népeket felsorakoztató, határon túli területek felé forduló szakaszai kapcsán. Még akkor is, ha a fókusz épp a határon belül uralkodó viszonyon volt. Azért, hogy megértsük, immár mit is jelent mindez a Mal 1,2–5 esetében, elengedhetetlen, hogy a vers első felével együtt olvassuk az előbbi mondatot: „*Saját szemetekkel fogjátok látni, és magatok fogjátok megvallani: Nagy az Úr Izráel határán túl is!*" A bevezető kitétel által sugalltak ugyanis nem teszik lehetővé, hogy egy ilyen hitvalló felbuzdulás pusztán önmagában megálljon. Helyette egy igazodási kényszer és egy szükségszerűen várt s elvárt viszonyrendszer felmutatása fogalmazódik meg benne. A látható és bekövetkező események olyan summája, amely határon túli cselekményeivel remélhetőleg majd a határon belüli viszonyrendszerre is valódi hatással lesz.[552] Végletekig egyszerűsítve a két esetet azt is mondhatnánk, hogy az Ám 1,3–2,16 *sorozatra* épülő logikai rendszerét a Mal 1,2–5 esetében a *párhuzam* világa vette át. Mégpedig az ezzel talán alapvetően együtt járó, Ámósz könyvénél elevenebb kitekintés szükségszerűségével. Míg tehát az előbbi gondolati struktúrában a konklúzió még egyértelműen Izráelen csattant, addig az utóbbi forma esetében már Edóm ítéletének helyes konstatálása lesz a döntő Izráel számára. Amíg tehát Ámósz könyve bevezető egységében a sablon szerint egymást követő népek sora és sorsa megalapozta az Izráel számára elmondani szándékozottakat, addig annak kibontakozására már semmilyen hatással nem volt. Ezzel szemben Malakiás könyve bevezető beszédegységében Edóm egészen bevonódik Izráel sorsa formálódásába. Hogy mindez miért van így s milyen relevanciái lehetnek a népek témakörének kontextusában, az alábbiakban részletesen utánajárunk.

Összességében azonban mégis azt kell hangsúlyoznunk, hogy így vagy úgy, de a tényleges fókusz mindkét könyv esetében a YHWH-val meghatározó kapcsolatban lévő, s e tekintetben különleges pozíciót „foglaló" népre, Izráelre kerül. Még akkor is, ha a kifejezés használatában olykor fel kell tételeznünk bizonyos különbséget az inkább politikai, vagy az inkább teológiai értelemben értékelhető és értékelendő Izráel képe között.

Az Ám 1–2 szerepének értékelése kapcsán megfogalmazott állítások javarészt a Mal 1,2–5 esetében is elmondhatóak. Ahogyan Ámósz könyve esetében, úgy Malakiás könyvét is a népek témája mentén megszólaló szakasz vezeti be (Mal 1,2–5), s itt is fontosabb szerepet kap annál, minthogy pusztán formálisan nyissa meg a könyvet. Dedikált feladata ugyanis annak tartalmi értelemben való felvezetése. A fő mondanivaló tárgyalása és az abból adódó végkifejlet felmutatása előtt egy olyan bevezető egységgel találkozhatunk, amely mind gyakorlati, mind teológiai vonatkozásaiban megalapozza, ám egyszersmind tekintettel is van az azt követő beszédegységek mondanivalójára. Aaron Schart találóan programadó bevezetésként tekint a könyv kezdő szakaszára.[553] Talán még több is annál, hiszen, mint látni fogjuk, az Ám 2,6–16-hoz hasonlóan, a könyv konklúziójának kivonatát is magában hordozza.[554]

Ahogyan tehát már említettük, a népek témája a Mal 1,2–5 esetében sem önmagáért, vagy a téma elvi kifejtésének okán kerül felvetésre, hanem eszközként szolgál az üzenet kifejtésében. A fogság utáni Jehud több szempontból is visszatetszést kiváltó állapotát, úgy tűnik, Edóm pozicionálásával lehetett a kellő megvilágításba helyezni. Bár Edóm említése kapcsán akár az

addig a helyreállított „Izráel" a valamikori egységes királyságot idéző néven nevezhetően létezik majd. GIBSON: Covenant Continuity and Fidelity (2016), 68–69.

[552] Lásd JACOBS: The Books of Haggai and Malachi (2017), 177–180.

[553] SCHART: Maleachi (2020), 44; Hasonlóan MEINHOLD: Maleachi (2006), 24; NOETZEL: Maleachi, ein Hermeneut (2015), 95; STEAD: Haggai, Zechariah, and Malachi (2022), 111.

[554] Lásd KESSLER: Jakob und Esau (2009), 210; KESSLER: Maleachi (2011), 120–121.

izráeli „nemzeti buzgóság” képe is megfogalmazható lenne, itt is fontosabb az Istennel való kapcsolat meghatározó voltának kérdésköre.[555]

A fogság ítéletes emlékének és a szabadítás üdvözítő reményének tapasztalati valósága után joggal tehető fel a kérdés, hogy milyen kitekintés adható még, amikor az Istennel való kapcsolat kiüresedésére kell ismételten ráébreszteni a közösséget? Malakiás könyvének bevezetése, hogy erre rámutathasson, egyszerre vissza-, szét- és tovább is tekint.[556] Alapvetően teológiai szempontjának bemutatásához egyaránt használ hagyományokból vett, és nagyon is eleven történeti tapasztalatokból szerzett képeket. Összegzésének logikai csúcsaként Edóm sorsán keresztül Izráel sorsáról szeretne valami nagyon fontosat elmondani. Mielőtt azonban ennek kibontására rátérnénk, egy tartalmi tekintetben lényeges különbségre előre hadd hívjuk fel a figyelmet. Míg Ámósz könyve bevezető egysége Izráel bűnös voltát igyekszik alátámasztani a különböző népek sorával, addig Malakiás könyve Ézsau és Edóm beemelésével YHWH megtapasztalható és megtapasztalandó szeretetére és annak következményére törekszik rámutatni.[557]

Az Ámósz könyve népeket felsorakoztató plurális kitekintése Malakiás könyve esetében tehát egy egyértelmű duális szemléletté szűkül.[558] E megközelítés megfeleltethető a kor politikai viszonyainak. A perzsa birodalom részét képező s fennhatósága alatt álló régió helyzete aligha segítette egy sokszínű nemzetközi körkép megrajzolásának lehetőségét. Mindez azonban nem jelentette azt, hogy az idegen népek ne játszottak volna továbbra is fontos szerepet Izráel életében. Jehud nem túl nagy provinciájának birodalmi léte ugyanis előtérbe helyezte a nemzettekkel való együttélés kérdéskörét is.[559] Ugyanakkor az immár a nemzetek világában élő közösség szétszórattatást követő építkezése megteremtette önértelmezésük fontosságát is. Az ószövetségi történetekben oly sokszor jelentős dinamikát kapó testvéri kapcsolatok által nyújtott lehetőséget megragadva[560] Malakiás könyvének első beszédegysége mesteri módon talál kapaszkodót a saját szempontjai szerint fontos tényezők kiemelésére.

A kellő hatás elérése érdekében Jákób és Ézsau képének az érvelésbe való beemelése csak úgy képzelhető el igazán, ha feltételezzük, hogy a megszólítottak releváns ismeretekkel rendelkeztek a testvérek történetéről.[561] Az 1Móz 25-ben az ikrek születése kapcsán bemutatott tusakodásának és az azt követő részek viaskodásainak a képe jórészt alátámasztja a Malakiás könyvében olvasható párbeszéd tömör állításait (Mal 1,2–3a). Az érvelés logikáját ugyancsak erősítheti az a körülmény, hogy a testvéreknek a Genezisből megismerhető története kezdettől szoros összefüggésben áll a tőlük származtatott népek motívumával.[562] Mivel azonban e történetek

[555] HILL: Malachi (1998), 164; TIMMER: The Non-Israelite Nations in the Book of the Twelve (2015), 216.
[556] Lásd JACOBS: The Books of Haggai and Malachi (2017), 157.
[557] MEINHOLD: Gottesungewissheit (1997), 135.
[558] A Mal 1,2–5 értékelésében is továbbgondolásra érdemes Andrew M. Kingnek az Ám 1,3–2,16 vizsgálata kapcsán kifejtett álláspontja. Eszerint a népek sokszínű világában Júda és Izráel megkülönböztetett lehetne, ám ehhez nagyon másnak kellene lenniük, de nem azok. Hiába tekintik tehát magukat kiváltságosnak a népek sorában, ha éppen az Úr mond ennek ellene. Vagyis az Ám 1,3–2,16 csoportdinamikája noha lehetne ti *és* ők felosztás mentén meghatározott, a feltárt okok miatt nem tud más lenni, minthogy ti *is* ők vagytok. Ha tehát mindezt a Mal 1,2–5 viszonyaira vetítjük, sajátos megállapításokra juthatunk. A Jákób és Ézsau testvérpár révén bemutatott kép drámai ereje ugyanis éppen abból fakad, hogy Isten maga nyilvánítja ki, hogy az nem lehet, hogy ti *is* ők legyetek, hiszen ti *és* ők eleve különbözőek, megkülönböztetettek vagytok, így másnak is kell(ene) lennetek. Lásd KING: Social Identity and the Book of Amos (2021), 44–45, 65. Andrew E. Hill kifejezetten hangsúlyozza, hogy a Mal 1,2–5-öt a fogság utáni közösség identitásválságára nyújtott válasz és figyelmeztetés jellemzi. HILL: Malachi (1998), 163–165.
[559] PETERSEN: Israel and the Nations (2011), 161.
[560] KESSLER: Jakob und Esau (2009), 215–216.
[561] JACOBS: The Books of Haggai and Malachi (2017), 162; GIBSON: Covenant Continuity and Fidelity (2016), 49–53.
[562] KESSLER: Jakob und Esau (2009), 220–221.

a testvérpár kapcsolatának viszontagságait az egymásra találás és a megbékélés elemeivel zárja le (1Móz 33), a Malakiás könyvében tapasztalható végletes ellentét megértéséhez szükséges a Genezis anyagán túlmutató, a hagyományban élő képet negatívan befolyásoló egyéb tényezők beemelése is.[563]

Ilyen lehet például az a 4Móz 20,14–21 által őrzött hagyomány, hogy Edóm nem engedte át területén az Egyiptomból az ígéret földje felé tartó Izráelt. Néhány szempont valóban erősítheti ennek az elutasításnak a jelentőségét a Mal 1,2–5 esetében is.[564] A kollektív értelemben megjelenő Izráel és Edóm egymáshoz való viszonyát a 4Móz 20,14 kérése is egyértelműen a testvéri kapcsolatra alapozva fogalmazza meg. Figyelemre méltó még, hogy mindkét szakasz esetében kiemelt hangsúlyt kap a גְּבוּל kifejezés (Mal 1,4.5; 4Móz 20,16.17.21). Így lehet, hogy a féltve őrzött 'határ' és 'terület' kérdése a Mal 1,4-ben már a végletes gonoszság területeként értelmeződik (גְּבוּל רִשְׁעָה).[565] E megállapítás súlyát csak tovább fokozza az az ószövetségi szemlélet, amely a határok kérdését eredendően isteni döntésre vezeti vissza, s ennek következtében a גְּבוּל nem szimplán politikai jelentőséggel bír.[566]

Rainer Kessler arra is felhívja a figyelmet, hogy a Malakiás könyvében található Edóm ítéletét és pusztulását leíró szakasz milyen nagy mértékben hasonlít a Jeremiás, Ezékiel és Jóel könyveiben található hasonló anyagokra. Nem csak az általuk vázolt összkép tartalmi vonatkozásában, hanem a leírás során használt gyökök és kifejezések megválasztásában is. Ilyen például a pusztulás képét és mértékét visszaadó שְׁמָמָה ('puszta', 'pusztaság') a Mal 1,3-ban (Jer 49,13.17; Ez 35,3.4.12.14.15; Jóel 4,19).[567]

A különböző prófétai iratok tehát ugyancsak súlyos állításokat tartalmaznak Edóm viselkedésével és ítéletével kapcsolatban (pl. Jer 49,7–22; Ez 25,12–14; 35,1–14; Jóel 4,19; Ám 1,11–12; Abd 1–21). Ezek visszatérő eleme egy olyan történelmi tapasztalat, amelyet az Ez 35,5 a következőképpen elevenít fel: „*...örökösen ellenségeskedtél, és Izráel fiait fegyver martalékává tetted veszedelmük idején, a végső bűnhődés idején…*". Abdiás könyve pedig az Edóm által elkövetett támadást konkrétan a babiloni fogságot megelőző s Júda elpusztításával végződő háborús eseményekhez köti: „*Erőszakos voltál testvéreddel, Jákóbbal szemben, ezért szégyen borít el, és végleg kiirtanak. Te is jelen voltál, mikor az ellenség elhurcolta kincseit, idegenek törtek be kapuján, Jeruzsálemre pedig sorsot vetettek. Te is úgy viselkedtél, mint azok! Ne nézz kárörömmel testvéredre balsorsa napján! Ne nevess Júda fiain pusztulásuk napján!*" (Abd 10–12). Ezeknek a prófétai szakaszoknak a hangvételét tehát már nem annyira az ősatyák korára tekintő hagyomány, mint inkább a közelmúlt történelmi tapasztatai formálták.[568] Figyelemre méltó azonban, hogy a Kisprófféták könyvében felfedezhető egy olyan szál is, amely Edóm ellenségeskedésével kapcsolatban ismételten fontosnak tartja kiemelni, hogy mindezt a testvéri kötelék ellenére teszi (Ám 1,11; Abd 10; Mal 1,2–5).[569] Mindezek alapján feltételezhetjük, hogy a Mal 1,2–5 hangvételét egyaránt befolyásolták a régmúlt s közelmúlt különböző hagyományai, valamint ezeknek a Pentateukhoszban és a prófétai irodalomban található irodalmi lenyomatai.[570]

[563] KESSLER: The Unity of Malachi (2012), 228.
[564] SCHART: Maleachi (2020), 45.
[565] KESSLER: Jakob und Esau (2009), 221–222.
[566] MEINHOLD: Gottesungewissheit (1997), 146.
[567] KESSLER: Jakob und Esau (2009), 222–223.
[568] MEINHOLD: Maleachi (2006), 49; NOETZEL: Maleachi, ein Hermeneut (2015), 90–91; SCHART: Maleachi (2020), 45, 47. Kimondottan részletesen GIBSON: Covenant Continuity and Fidelity (2016), 53–63.
[569] DICOU: Edom (1994), 113–114; MEINHOLD: Gottesungewissheit (1997), 147–148; SCORALICK: The Case of Edom (2012), 45.
[570] KESSLER: Jakob und Esau (2009), 225.

Jelentős eltérésként értékelhető ugyanakkor, hogy a Mal 1,2–5 esetében Edóm pusztulásának a képe egy már megtörtént esemény felidézéseként kerül bevezetésre. „*…hegyeit pusztasággá tettem, birtokát a pusztai sakáloknak adtam*” – olvashatjuk a Mal 1,3-ban. Mivel e kijelentés semmilyen konkrét eseményre való utalást nem tartalmaz, így annak beazonosítása is csak feltételezéseken alapulhat.[571] Ami azonban témánk és a Mal 1,2–5 megértése szempontjából számunkra fontos, az az a szakasz érvelését alapvetően meghatározó körülmény, hogy Edóm pusztulására mutatva lehetségessé vált a könyv egészét is lényegileg érintő elem megfogalmazása. Mégpedig Izráel számára. A szakasz utólagos szemlélete a pusztulás képe kapcsán eleveníti meg a különböző hagyományok saját szempontjai szerint átvett anyagát, s teszi lehetővé Izráel helyzetének értelmezését. Az Edóm sorsáról feltárt kép átfogó értelmezése kaput nyit annak a dualista szempontrendszernek a megteremtésének, mely fókuszában Edóm helyett valójában Izráel szerepel. Múlt, jelen és jövendő egyaránt terítéken van itt![572] Egy külső körülményeiben jól láthatóan elpusztult és pusztuló ország képe egy másik közösség sokkal kevésbé kézzelfogható belső pusztulásának megértéséhez, s önértelmezésükhöz ad segítséget! A látens veszély feloldása immár YHWH szuverenitásának életükben és sorsukban való felismertetése s felfedezése, isteni jelenléte és majdani megjelenése. Ezek feltárásának és kibontásának kulcsa pedig a YHWH, Jákób és Ézsau között fennálló kapcsolati háló szeretet-gyűlölet viszonyának megismerése s megismertetése.[573]

A Mal 1,2–3-ban található אָהַב ’szeretni’ és a שָׂנֵא ’gyűlölni’ igék sokszor ellentétpárjai egymásnak, mint ahogy azt például az Ám 5,15-bem láthatjuk: „*Gyűlöljétek* (שׂנא) *a rosszat, szeressétek* (אהב) *a jót*”.[574] Előfordulási helyeik alapján egyaránt vonatkozhatnak személyre, tárgyra, vagy elvont dolgokra. Ezek közül talán a legtanulságosabb számunkra Jákóbnak Ráhellel és Leával való kapcsolata jellemzése. Mivel Jákób szíve szerint Ráhelt szerette, nem véletlen, hogy Lea megvetettnek (שְׂנוּאָה) érezte helyzetét házasságukban (1Móz 29,30–31.33). Bár a kifejezések eredeti jelentésüket tekintve érzelmileg meghatározottak,[575] azonban nem csak érzelmi túlsúlyú vonatkozásaik lehetnek. A שָׂנֵא jelentéstartományához például szorosan kapcsolódik az ’elhatárolódás’, a ’távolságtartás’ és ’valakinek, vagy valaminek az elkerülése’.[576] Vagyis nem feltétlen kell arra gondolnunk, hogy az imént idézett példában Jákób Lea iránti érzelemmel fűtött

[571] A levantei térséget jórészt vazallusi helyzetbe taszító asszírok megjelenése ugyan még segítette a terület dél-keleti részén fekvő edómi állam fejlődését és erősödését, mivel a rajtuk keresztülfutó kereskedelmi útvonalak jelentette előnyt a maguk javára is sikerült fordítaniuk. A Kr. e. 6. század első évtizedeinek babiloni betörései azonban nemcsak Júdát és benne Jeruzsálemet érintették katasztrofálisan, hanem Edómot is hanyatlásba taszították. HODOSSY-TAKÁCS: Móáb (2008), 186–187; HODOSSY-TAKÁCS: Élet a periférián (2015), 100, 106. Arndt Meinhold a Mal 1,2–5 állításával összeegyeztethetőnek tartja Nabúnaid Kr. e. 553/552-es hadjáratának beszámolóját, mely – bár csak töredékesen maradt fenn s olvasata bizonytalan – talán Edóm önállóságának végső felszámolására utal. MEINHOLD: Gottesungewissheit (1997), 141–144. A történelmi háttér átfogó összefoglalását adja GLAZIER-MCDONALD: Malachi, The Divine Messenger (1987), 34–41; STUART: Malachi (1998), 1287–1290. Miközben ugyanezt Jutta Noetzel is megteszi, azt is kiemeli, hogy a Mal 1,2–5 szinte semmi információt nem ad mindehhez. A szakasz ugyanis inkább ellenségképet vázol Izráel számára, ami noha nem teljesen alaptalan, mégis ideologikusan megformált. NOETZEL: Maleachi, ein Hermeneut (2015), 87–89. Edóm Izráellel kapcsolatban játszott történelmi és teológiai szerepéről egyaránt átfogó összegzést nyújt Koncz-Vágási Katalin Abdiás könyve kapcsán. KONCZ-VÁGÁSI: Abdiás könyve: Hol tart ma a kutatás? (2021), 68–82.

[572] WEYDE: Prophecy and Teaching (2000), 107–108; KESSLER: Jakob und Esau (2009), 214–215.

[573] Vesd össze HABETS: Ich habe euch lieb (1996), 458–465.

[574] HILL: Malachi (1998), 151–152; NOETZEL: Maleachi, ein Hermeneut (2015), 85–86; JACOBS: The Books of Haggai and Malachi (2017), 163.

[575] WALLIS: אָהַב (1999), 102, 109; LIPINSKI: שָׂנֵא (1999), 164.

[576] LIPINSKI: שָׂנֵא (1999), 164–165.

gyűlöletén lenne a hangsúly, hanem inkább csak távolságtartó kapcsolatuk következményét konstatálhatjuk benne.[577]

Ugyancsak a kapcsolati rendszer egy meghatározott módját ismerhetjük fel a lojalitás kifejezésére jogi és politikai szövegekben az אָהַב használatával.[578] Az 1Kir 5,15 hasonló hangsúllyal tudósít a Hírám és Salamon között Dávid halála után továbbélő szövetségről Salamon királlyá kenése után: „*Hírám, Tírusz királya elküldte szolgáit Salamonhoz, amikor meghallotta, hogy őt kenték fel királlyá apja után, mert Hírám mindig szerette* (אהב) *Dávidot.*" Még beszédesebb az Absolon lázadása és halála után Jóábnak Dávid felé elmondott panasza a 2Sám 19,5–7-ben: „*A király pedig betakarta az arcát, és hangosan jajgatott a király: Fiam, Absolon, fiam, fiam, Absolon! Akkor Jóáb bement a királyhoz a házba, és ezt mondta: Megszégyenítetted ma minden emberedet, pedig ők megmentették az életedet, fiaidnak és leányaidnak az életét, feleségeidnek és másodfeleségeidnek az életét. Hiszen te azokat szereted* (אהב)*, akik gyűlölnek* (שׂנא)*, és azokat gyűlölöd* (שׂנא)*, akik szeretnek* (אהב)*. Ma kimutattad, hogy neked nem számítanak vezéreid és embereid! Bizony most már tudom, hogy jobban szeretnéd, ha mi mindnyájan meghaltunk volna ma, csak Absolon élne.*" Az „*azokat szereted, akik gyűlölnek, és azokat gyűlölöd, akik szeretnek*" nyilvánvalóan a hűség és hűtlenség ellentétes kategóriáit együtt jelenítik meg az אָהַב és a שָׂנֵא használatával. Asszír örökösödési szerződések pedig a vazallusoktól várták, hogy az uralkodó fiát és örökösét is szeressék, mégpedig úgy, mint saját magukat. Szóhasználatukkal egy olyan szövetségi viszonyra utalnak, mely a hűség, a szolgálatkészség és az engedelmesség fogalmaival bemutatható.[579]

Mielőtt mindezt a Mal 1,2–5 szóhasználata kapcsán és a YHWH-val való kapcsolat viszonyában is értelmeznénk, hadd utaljunk még a szakaszban alkalmazott igei formák jelentőségére. A bevezető אֲהַבְתִּי *qal* perf. sg. 1. alakja és pozíciója ugyanis meghatározza az azt követő szeretet-gyűlölet kapcsolati viszony értelmezését is.

Már csak e miatt is igazat kell adnunk azoknak az állásfoglalásoknak, melyek szerint a megfogalmazott bejelentés retorikai célja egyértelműen a Jákób iránti isteni szeretet felmutatása, s csak ehhez képest kapja meg jelentését az Ézsau elleni gyűlölet kinyilvánítása.[580] Legfőképpen tehát azt fontos megérteni, hogy az így elmondottak milyen üzenettel bírnak Malakiás könyve és az azt bevezető szakasz esetében.

Az említett bevezető ige ragozott alakja ugyancsak értelmezési feladatot jelent az olvasó számára. A szintaktikailag a könyv címfeliratától elkülönülő igei felütés értelmezésének dilemmáját jól szemlélteti a revideált Károli-Biblia (1908) és a RÚF (2014) fordításai közti különbség. Míg az előbbi a „*Szerettelek titeket…*" múlt idejű értelmezést választotta, addig az utóbbi a „*Szeretlek benneteket…*" jelen idejű változat mellett döntött. E perfectumi alak múlt idejű fordítása azonban az egész egység logikai összefüggését felborítja és az abban megfogalmazott állítást is jelentősen súlytalanná teszi. A grammatikát segítségül hívva ezért hadd utaljunk azon megállapításra, mely szerint e perfectumi forma a múltban kezdődő és a jelenig folytatódó

[577] Hasonlóan STUART: Malachi (1998), 1283; KESSLER: Jakob und Esau (2009), 216; KESSLER: Maleachi (2011), 112; NOETZEL: Maleachi, ein Hermeneut (2015), 85; JACOBS: The Books of Haggai and Malachi (2017), 163–164; SCHART: Maleachi (2020), 45. David L. Petersen ugyanakkor a házastársi kapcsolat e képét nem tartja megfelelő analógiának, mert szerinte a jelen helyzet semmiképpen sem hasonlítható ahhoz, ahogy egy férj bánik a feleségével. Ebben az esetben ugyanis a gyűlölet demonstráltan gyűlölet. PETERSEN: Zechariah 9–14 and Malachi (1995), 170. Ezzel gyökeresen ellentétes álláspontot BERGEY: How Did God Hate Esau (Malachi 1:2–3)? (2021), 33–49.

[578] THOMPSON: The Significance of the Verb *Love* (1974), 334–338; JENNI: אהב (^{3}1978), 65–66; FLEMING: Political Favoritism (2016), 19–34.

[579] FLEMING: Political Favoritism (2016), 23–24.

[580] WILLI-PLEIN: Haggai, Sacharja, Maleachi (2007), 234, 237; KESSLER: Jakob und Esau (2009), 213; SNYMAN: A Theological Appraisal of the Book of Malachi (2014), 599–600.

cselekedetre helyezi a hangsúlyt.[581] Ennek nyomán a magyar nyelvben a jelenidő használata vezethet el a pontosabb értelmezéshez, azzal a kitétellel, hogy az itt említett isteni szeretet nemcsak a jelen, hanem a múlt viszonyai között is feltétlen értelmezendő! Vagyis jelen esetben e szeretet megértéséhez – ahogy Goswin Habets fogalmaz – az üdvtörténet áttekintésére van szükség.[582]

Ernst Jenni az אָהַב jelentésének teológiai relevanciáit vizsgálva úgy látja, hogy annak, hogy YHWH szereti népét, akkor lett jelentősége, amikor Izráel isteni kiválasztásának alapját illetően kérdések merültek fel. E kétségekre okot adó helyzet útkeresése tükröződik aztán vissza YHWH Izráel iránti szeretetével kapcsolatban Hóseás és Jeremiás könyveiben, valamint a Deuteronomiumban. Ezekben, noha YHWH szeretetének alapja feltétlen saját szuverén cselekedetén nyugszik, nem mellékes ugyanakkor Izráelnek e szeretethez való viszonyulása sem.[583] Ugyanakkor a Mal 1,2–5-ben, noha a megszólítottak rákérdeznek, hogy miben láthatják meg szeretetét, valóban a feltétlen és feltétel nélküli szuverén döntésen alapuló isteni szeretet felmutatásával találkozhatunk. Még akkor is, ha haladva a beszédegységek anyagában mindinkább egyértelművé válik, hogy milyen döntő jelentősége lesz még az isteni akarat elutasításának vagy teljesítésének.[584]

Annak ellenére, hogy a בְּרִית nem szerepel a Mal 1,2–5-ben, több olyan tényező is megfigyelhető benne, amely összességében az atyákkal kötött szövetség teológiai szemléletét tükrözi. Ilyen például a szeretet-gyűlölet kapcsolatnak az ókori és az ószövetségi szerződésekben való jelentősége, YHWH Izráel iránti szeretetének a kiválasztás gondolatával együtt járó szemlélete, ennek az elsőszülöttségi jog és a földterület összefüggéseiben való alkalmazása, valamint az Ábrahámmal kötött szövetségnek az ellenfelekkel szemben kilátásba helyezett átkai Edóm ellen való fordítása.[585]

Mindezek, a Malakiás könyvének egyéb szakaszaiban is megfigyelhető szövetségi szemlélettel párosulva,[586] csak tovább erősítik azt az általunk korábban már érintőlegesen körvonalazott értelmezési keretet, amely a könyv nyitányának jelentőségét Izráel önértelmezésének szükségességében vélte felfedezni. Edóm beemelése a diskurzusba azt a lényegretörő lehetőséget teremtette meg, hogy az egyszerre testvér ám mégis idegen nép sorsát távlatokban bemutatva Izráel számára is átfogó perspektívát mutasson.

Így a szakasz megértésének és érvelési rendszerének fontos elemét képezi a megszólítottak szemlélődő körültekintése és a látottak bizonyosságként való felmutatása. A megépített gondolati

---

[581] GKC, §106g, 311; JOÜON–MURAOKA: A Grammar of Biblical Hebrew (²2011), §112e, 333–334.
[582] HABETS: Ich habe euch lieb (1996), 438.
[583] JENNI: אהב (³1978), 70–73.
[584] MEINHOLD: Gottesungewissheit (1997), 138–140; MEINHOLD: Maleachi (2006), 38; KESSLER: Maleachi (2011), 120; NOETZEL: Maleachi, ein Hermeneut (2015), 94; SCHART: Maleachi (2020), 40; KUSTÁR: Bevezetés (2025), 599.
[585] GIBSON: Covenant Continuity and Fidelity (2016), 48.
[586] Steven L. McKenzie és Howard N. Wallace szerint a három konkrét utaláson kívül, amely Lévi (Mal 2,8), az atyák (Mal 2,10) és a házasság (Mal 2,14) szövetségét említi, a fennmaradó szakaszokból is szövetségi utalások jelenlétére lehet következtetni. A szerkesztés és értelmezés két fő szintjére mutatnak rá Malakiás könyvében: az első a Mal 1,1–3,12-ben, a második pedig a Mal 3,13–21 hozzáadásával értelmezi újra az eredeti anyagot. Az első szint a papok és a nép szövetségszegéseire összpontosít YHWH hűségével szemben, de fenntartja a szövetségből következő áldás lehetőségét a hozzá való visszatérés és hűség esetén. A második szint folytatja a szövetségi nyelvezet egy részét, de a hangsúly teljesen megváltozik. A szövetség népe leszűkül, és csak a fogság utáni közösség egy szegmensére terjed ki. A kilátások itt már apokaliptikusak. A fenyítés többé nem a megtisztulás, hanem a pusztulás eszköze. Az átértelmezési folyamat ugyanakkor itt sem áll meg, hanem a Mal 3,22–24-ben még tovább folytatódik. MCKENZIE–WALLACE: Covenant Themes in Malachi (1983), 549, 563. Blessing Onoriode Boloje és Alphonso Groenewald úgy látják, hogy a szövetség témája dominál az első három beszédegységben és összetett kapcsolat fedezhető fel ezek és az utolsó három beszédegység között. Vagyis a szövetségi kapcsolat az a központi és kohéziós teológiai motívum, amely összeköt és Malakiás könyvének számos témáját összehangolja. BOLOJE–GROENEWALD: Literary Analysis of Covenant Themes in the Book of Malachi (2015), 275–277.

struktúra igazi erejét ugyanis Edóm pusztulásának a látványa, konstatálásának lehetősége adja.[587] Bár némely kutatók a szakasz irodalomkritikai vizsgálata nyomán megkülönböztetik egymástól a 2–3. és a 4–5. verseket, például azon szemléletmódváltás kapcsán, ami a Jákób–Ézsau párosról az Izráel–Edóm párra való átváltás mentén megfigyelhető,[588] ez azonban nem csorbítja a logikai összefüggésre fentebb tett állítás élét.[589]

Ézsau öröksége (נַחֲלָה; Mal 1,3) pusztulásának látványa ugyanis a Jákóbot választó és Ézsaut elutasító szuverén isteni döntés igazolása is az Isten által megszólított Izráel számára. A *titeket szeretlek* személyes hangsúllyal megszólítottak ugyanis, Ézsauval ellentétben, nemcsak tárgyai, de részesei is lesznek a kialakuló interakciónak. Ennek nyomán pedig a pusztulás gyakorlati valóságának puszta látványa elegendő muníciót kell hogy biztosítson a majdani állítások igazságának alátámasztására. A „*hegyeit pusztasággá tettem, birtokát* (נַחֲלָה) *a pusztai sakáloknak adtam*" (Mal 1,3b) elítélő állásfoglalása azon origója a Mal 1,2–5-nek, ahonnan körültekintve a hagyomány és a jövendő értelmezéséhez is kellő segítséget kaphatunk.

Azzal, hogy a Mal 1,3b a gyakorlatban is rámutathat Ézsau örökségének pusztulására, a megelőzően megfogalmazott állítás is több lesz, mint elméleti igazság. YHWH Ézsautól való elhatárolódása nem csak a szavak szintjén, hanem immár történelmi s hétköznapi valóságként is értelmezhető. Sőt értelmezendő! E párhuzam azonban a dichotómia másik fele számára is magával kell hozza a valóságérzékelésnek azt a módját, ahol az isteni szeretet valósága visszatükröződik számukra sorsukban, s leképeződik mindennapi életükben.

Azzal pedig, hogy Edóm pusztulása, minden szándékával ellentétben, a jövendőben is konstatálható valóság marad, az isteni szeretettel kitüntetett közösség számára is fontos felismeréseket kell jelentsen.[590] „*Saját szemetekkel fogjátok látni, és magatok fogjátok megvallani: Nagy az Úr Izráel határán túl is!*" – olvashatjuk az Izráellel szemben megfogalmazott elvárást a szakasz záró felkiáltásában (Mal 1,5). Egy olyan vágy kerül itt megfogalmazásra, amely annak az óhajnak akar hangot adni, hogy Izráel bárcsak megértené, hogy számára mit jelent és milyen figyelmeztető üzenetet rejt Edóm végzete: eljön az idő, amikor „*gonosz országnak nevezik őket, olyan népnek, amelyre mindig haragudni fog az Úr*" (Mal 1,4).

Mielőtt erre is külön figyelmet fordítanánk, foglaljuk össze az eddig mondottakat.

Malakiás könyve első beszédegysége Isten kegyelmes szeretetét, szövetségi hűségét emeli ki Izráel bűnös volta ellenére is. Hagyományokhoz és eleven emlékezetű tapasztalatokhoz nyúlva nagyon is eleven és lényegre tapintó jelzést fogalmaz meg a megszólítottak számára. Izráel akár Edóm helyében is lehetne, s ha nem így van, az csak Isten szeretete miatt van, vagy lehet másképp. S noha Edóm kiemelt jelentőséggel bír a szakasz összefüggéseinek megértésében, a főszerepet mégsem neki szánták. Bármi, ami vele kapcsolatban elhangzik, csak áttételesen, lényegében Izráel

[587] PETERSEN: Zechariah 9–14 and Malachi (1995), 172–173; KESSLER: Jakob und Esau (2009), 224.

[588] Jakob Wöhrle megjegyzi ugyan, hogy a kutatók általában egy egységnek tekintik a Mal 1,2–5-öt, de maga tartalmi és irodalomkritikai szempontok mentén a két szakasz elkülönülése mellett érvel. WÖHRLE: Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches (2008), 219–222, 262. Hasonlóan SCHART: Maleachi (2020), 42–43. Ezzel szemben Rainer Kessler úgy látja, hogy a Mal 1,2–3 és a Mal 1,4–5 közötti váltást inkább tartalmi, mint irodalomkritikai szempontok alapján kell értékelni. Másrészt a könyv beszédegységeire jellemző struktúra csak a szakasz egységes szemlélete mellett tartható. KESSLER: Maleachi (2011), 109–110; KESSLER: The Unity of Malachi (2012), 228. Andrew E. Hill egyenesen úgy fogalmaz, hogy az I. beszédegység vált a többi értékelésének mintájává. HILL: Malachi (1998), 146.

[589] MEINHOLD: Maleachi (2006), 26. Ráadásul összhangban van azzal a szemlélettel, hogy a Jákób és Ézsau nevek a népek képviselőiként egyben a nemzeti viszonyokra is utalnak (pl. 1Móz 32,29; 36,1.8.19). MEINHOLD: Gottesungewissheit (1997), 140.

[590] Mignon R. Jacobs kiemeli, hogy Edóm elszánt újraépítési törekvése azt jelzi, amit Izráel vonakodott megtenni. Edóm saját tervével ellentétben Istennek mégis Izráel helyreállításáról szól a terve. JACOBS: The Books of Haggai and Malachi (2017), 167.

összefüggésében kerül kiemelésre. Nem véletlen tehát, ha a bizonytalan kortörténeti kontextus feldolgozásánál fontosabbnak érezhetjük az Edóm kapcsán Jehudban levonandó relevanciák súlyát.

A két testvér és a két nép képe ugyanis YHWH szuverén döntési szabadságának megjelenítőjeként[591] lehetőséget teremt az *igaz–hamis* dichotómia felmutatására, de immár Izráel népén belül is. Az ítélet szem előtt tartandó karakterével, emlékeztetve felelősségére és felelőtlenségére, Edóm bukása Izráel ébresztője kellene legyen, hogy a hasonló sorsot elkerülhesse. Ugyanis eljön majd az idő, amikor a kiválasztó, szerető Isten szuverén döntési pozícióját népe felé is érvényesítve választja szét őket. Így a bevezető szakasz képi elemei, lendülete és értelmezésének iránya, a könyv befejező szakaszainak eszkatologikus nézeteiben is felfedezhetőek (pl. Mal 3,13–21).[592] Ekkor már Izráel maga a szétválasztandó, igazakra és hamisakra. Ennek kifejtése ugyanakkor már egy újabb témakör anyaga kell legyen.

VI.4. A végkifejlet felé tekintve

Izráel története tehát, amely a prófétai látásmód szerint az Isten által irányított jövendő felé tart, nem válik el élesen a népek történetétől, hanem több ponton is kölcsönhatásba kerülnek egymással.[593] Így történhet meg, hogy a Kisprófféták könyvében megfigyelhető egy olyan mellékszál, amely a népek bűnein és ítéletén keresztül azok helyreállításáig húzódik; színtelenebbül, de párhuzamosan Izráel sorsával. Bár kevésbé karakteres, mégis fontos szerep jut számukra a múltat meghatározó, a jelent mozgató és a jövőt formáló határtalan isteni akarat s tekintély felmutatásában.[594] A megőrzött és meg nem szüntetett „produktív teológiai feszültségek" kapcsán pedig Joel S. Kaminsky sokszor idézett véleményét hadd emeljük ki: *ahelyett, hogy a partikularizmustól az univerzalizmus felé haladnának, az egyre mélyülő partikularizmus révén haladnak az univerzalizmus felé*.[595]

Az eddig elmondottak kapcsán Ámósz könyve különösen érdekes képet mutat. Záró szakaszaiban ugyanis az idegen népeknek az érvelésbe való ismételt beemelésével együtt megjelenik az ítélet *disztingváltság*ának s az azt követő helyreállító üdvösségnek a gondolata.[596] Ehhez nagyon hasonló képet használ Malakiás könyve gondolati ívének záró szakasza is, igaz, az idegen népek konkrét említése nélkül. Miközben azonban Ámósz könyve esetében némileg váratlanul jelenik meg s kissé idegenül hat a hangnemnek e változása, addig Malakiás könyve esetében a Mal 1,2–5 leképeződéseként már teljes mértékben elő lett készítve a talaj ezen üzenet számára.

[591] HILL: Malachi (1998), 167.
[592] Lásd HILL: Malachi (1998), 169; CZAGÁNY: Malakiás könyvének kor- és hagyomány történeti értékelése (1) (2004), 201; KUSTÁR: Malakiás könyvének előállása és tanítása (2006), 70; KESSLER: Jakob und Esau (2009), 225–228; NOETZEL: Maleachi, ein Hermeneut (2015), 95; TIMMER: The Non-Israelite Nations in the Book of the Twelve (2015), 207.
[593] SCHOORS: The Kingdoms of Israel and Judah (2013), 244–245.
[594] HOUSE: The Unity of the Twelve (1990), 217.
[595] KAMINSKY: Yet I Loved Jacob (2007), 157.
[596] ANDERSEN– FREEDMAN: Amos (1989), 876; PAUL: Amos (1991), 285; JEREMIAS: The Book of Amos (1998), 170; ZENGER: Das Zwölfprophetenbuch (^{9}2016), 654; TIMMER: The Use and Abuse of Power in Amos (2014), 106–108; EIDEVALL: Amos (2017), 233.

Az Ám 9,7 jól látható párhuzamot alkot az Ám 2,10-zel.[597] „*Nem olyanok vagytok-e a szememben, Izráel fiai, mint az etiópok? – így szól az Úr. Én hoztam föl Izráelt Egyiptomból, a filiszteusokat meg Kaftórból és az arámokat Kírből!*” (Ám 9,7), „*Fölhoztalak benneteket Egyiptom földjéről, és vezettelek a pusztában negyven esztendeig, hogy birtokba vegyétek az emóriak földjét.*” (Ám 2,10) – olvashatjuk az előbbi és az utóbbi esetben. Mindez azt is jelenti, hogy Ámósz könyvének keretezésében az idegen népek is fontos szerepet játszanak.[598] Ez azonban továbbra is csak áttételesen értékelhető, hiszen ahogyan a bevezető szakaszok esetében, úgy a záró egységben is Izráel Isten előtti helyzetének konkretizálásában játszanak szerepet. A tanulság, ami a népek világának kapcsán levonható, beszédes kell legyen Izráel számára is, hiszen engedetlenségei miatt semmilyen különleges bánásmódra nem számíthat a továbbiakban. Az Ám 9,7–10 logikája eddig tehát nem különbözik alapvetően az Ám 1–2 hangvételétől. Ami azonban jelentős változást mutat, az az a kitétel, hogy az ország elpusztítása nem jelenti egyúttal Jákób házának az Isten általi elpusztítását (Ám 9,8). Vagyis a végbemenő folyamat nem csupán az ítélet, hanem a megmenekülés lehetőségét is magában hordozza majd.[599]

Ennél is tovább mutat az Ám 9,11–15 eszkatologikus jövőt bemutató és üdvöt készítő ígérete. Dávid összedőlt hajlékának helyreállítása mellett, amely önmagában számos értelmezési nehézséget jelent,[600] ismételten találkozhatunk Edóm, valamint a népek említésével. Valószínűnek tűnik, hogy az Ám 9,11–15 irodalomkritikai szempontból összetett volta mellett abba a tendenciába is illeszkedik, amelyről Aaron Schart úgy fogalmaz, hogy idővel megfigyelhető az a törekvés, hogy a prófétai könyvek befejező szakasza az üdv kérdéséről is mondjon valamit.[601] Számunkra most azonban az a fontos, hogy ezen útkeresésen belül mit jelent az Ám 9,12-nek a Edómról és a népek helyzetéről vázolt elképzelése.

Értelmezésükben két kitétel is meghatározó szerepet játszik. Edóm kapcsán ez az אֶת־שְׁאֵרִית אֱדוֹם („*Edóm maradékát*”), míg a népek esetében a נִקְרָא שְׁמִי עֲלֵיהֶם („*amelyeket majd rólam neveznek el*”). Ami azonban az értelmezési keretnek irányt szab, az a mondatot bevezető לְמַעַן és az ahhoz kapcsolódó יִירְשׁוּ („*Birtokba veszik*”).

A לְמַעַן kötőszó egy olyan cél vagy szándék bemutatására szolgál, mely az azt követő infinitivusi vagy imperfectumi alak révén kerül kifejtésre. Mint ilyen, ugyanakkor nem egy önmagában álló gondolati egység bevezetését szolgálja, hanem a megelőző állítás következményeinek kiemelését. Az általa közvetített gondolati logika és megteremtett összefüggés így a következő módon fogalmazható meg: ’azért, hogy…’, ’épp ezért…’.[602]

---

[597] Jakob Wöhrle szerint az Ám 9,7–10-et többek közt az Ám 2,10-zel együtt a könyv deuteronomista hatást tükröző feldolgozásához kell sorolni. WÖHRLE: Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches (2006), 118–119. Hasonlóan SCHART: Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs (1998), 95.

[598] ANDERSEN– FREEDMAN: Amos (1989), 866, 872–874, 883–884, 896–897; JEREMIAS: The Book of Amos (1998), 162–163; EIDEVALL: Amos (2017), 236; CARROLL: The Book of Amos (2020), 492–494; KESSLER: Amos (2021), 262, 272. Rudolf Smend a visszafordíthatatlan ítélet kimondása és a könyv egykori zárásaként értékeli az Ám 9,7-et, amely így visszatér annak induló szemléletéhez. SMEND: Das Nein des Amos (1963), 411, 416. Tchavdar S. Hadjiev hipotézise szerint az Ám 9,7–8a eredetileg egyenesen az Ám 2,16 után állt. HADJIEV: The Composition and Redaction of the Book of Amos (2009), 117–118.

[599] JEREMIAS: The Book of Amos (1998), 164; ZENGER: Das Zwölfprophetenbuch ([9]2016), 654–656; EIDEVALL: Amos (2017), 237; KESSLER: Rest Edoms und aller Völker (2017), 285–289; CARROLL: The Book of Amos (2020), 500.

[600] Lásd részletesen VII.2. fejezetben.

[601] SCHART: Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs (1998), 258–259. M. Daniel Carroll R. ugyanakkor úgy véli, hogy a szakasz megerősítés volt azok számára, akik Ámósz felszólítására a Kr. e. 8. század viszontagságai között keresték Istent. Ezzel együtt később is bátorítást nyújthatott, mint például Jeruzsálem bukása után, vagy a perzsa-kori Jehud viszonyai közepette. CARROLL: The Book of Amos (2020), 506–507.

[602] BDB, 775; PAUL: Amos (1991), 291.

A *qal* impf. pl. 3. masc. alakban látható יָרַשׁ ige jelentése ’birtokba venni’, vagy ’örökbe venni’.[603] A honfoglalásra utalva szerepel a fentebb már említett Ám 2,10-ben is: „*...hogy birtokba vegyétek* (לָרֶשֶׁת) *az emóriak földjét*”. Mindez pedig arra is rámutat, hogy a kifejezés, különösen a honfoglalás eseményeivel összefüggésben, az erőszakosság képét is magában hordozza, s együtt jár vele a különböző népek elűzésének és kiirtásának lehetősége s földjük birtokbavétele.[604]

Adódik tehát a kérdés, hogy a Dávid örökségének képében megelevenedő üdv ígéretéhez Edóm és a népek milyen módon járulnak majd hozzá? Elpusztításukkal vagy megmaradásukkal, vereségükkel vagy felemeltetésükkel?

Jakob Wöhrle Edóm említését az ítélet szempontjai szerint értékeli, ami egyfajta „ítélet az üdvben” megközelítést jelent.[605] Ezzel ellentétben az Ám 9,12 szempontjait vizsgáló Rainer Kessler a népek helyzetének pozitív értelmezését támogatja az „üdv az üdvben” logika mentén.[606]

Rainer Kessler álláspontja szerint a יָרַשׁ ige használata akár a kifejezés kapcsán rögzült erőszakos cselekmények tudatos ellenpontozására is szolgálhat,[607] ezáltal adva különös hangsúlyt YHWH soron következő cselekedeteinek, amelyek érintik majd Edóm maradékát és mindazokat a népeket, amelyeket majd róla neveznek el. Értelmezésének támaszául a már fentebb említett két kitétel, vagyis az אֶת־שְׁאֵרִית אֱדוֹם és a נִקְרָא שְׁמִי עֲלֵיהֶם szolgál.

Daniel C. Timmer és Rainer Kessler is rámutatnak arra, hogy a „maradék” gondolata mindig emberekre vonatkozik és soha sem valamilyen területre. Vagyis a שְׁאֵרִית ’maradék’ kifejezés azokra vonatkozik, akik valamilyen katasztrófából megmenekültek, s nem egy meg nem hódított maradék területre. A túlélők pedig megmaradásukban az új kezdet reménységét is magukban hordozzák. Az Ám 9,7–15 jövőbe mutató kontextusa így azt sugallja, hogy az Edóm maradékáról szóló kijelentést is ebben az értelemben kell olvasni. Bár Edóm pusztulással kell szembenézzen, de a túlélők csoportja Edóm jövendőjének és reménységének hordozója lesz.[608] Emellett a népekkel kapcsolatban használt ’valaki, vagy valami fölött egy nevet kihirdetni’ szófordulat mindig a tulajdonjog kifejezésére szolgál (pl. 2Sám 12,28; Ézs 4,1).[609] YHWH nevének valaki fölött való kimondása tehát egyet jelent tulajdonjogának kihirdetésével és érvényre juttatásával. Mindez pedig következetesen pozitív konnotációt hordoz magában. Egyedülálló módon pedig az Ám 9,12 szerint YHWH nevét a népek felett hirdetik ki.[610]

Mit jelent tehát mindez a korábban feltett kérdés tekintetében? Jól láthatóan mind az ítélet, mind az üdv képe felfedezhető az Ám 9,12 szűkebb és tágabb összefüggésében. Ugyanakkor mindez egy jól érzékelhető „renddel” kerül megjelenítésre, amely így az értelmezés irányát is meghatározza. A rend pedig, amely e szűkre szabott szakaszból kibomlik, az „ítélet, majd helyreállítás” rendszerét fogja össze. Ez elsőrenden Izráel ítéletének és üdvígéretének a keretében kerül kibontásra, ám annak egyik részleteként Edóm és a népek is megkapják és megtalálhatják

[603] HALOT, 441–442.
[604] KESSLER: Amos (2021), 267.
[605] Az általunk használt „ítélet az üdvben” kitétel ez esetben azt jelenti, hogy Isten népének helyreállítása Edóm ítéletével jár együtt. WÖHRLE: Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches (2006), 119–122. Hasonlóan RUDOLPH: Joel – Amos – Obadja – Jona (1974), 282; ANDERSEN– FREEDMAN: Amos (1989), 899; PAUL: Amos (1991), 291; EIDEVALL: Amos (2017), 241.
[606] Az „üdv az üdvben” ellenben azt hivatott kifejezni, hogy a helyreállítás üdvéből Edóm maradéka is részesül. KESSLER: Rest Edoms und aller Völker (2017), 274–279.
[607] KESSLER: Rest Edoms und aller Völker (2017), 283. Hasonlóan CARROLL: The Book of Amos (2020), 513.
[608] TIMMER: The Use and Abuse of Power in Amos (2014), 110–111; KESSLER: Rest Edoms und aller Völker (2017), 277–279.
[609] JEREMIAS: The Book of Amos (1998), 167; KESSLER: Amos (2021), 268.
[610] TIMMER: The Use and Abuse of Power in Amos (2014), 112–113; KESSLER: Rest Edoms und aller Völker (2017), 279–281. Rainer Kessler szerint az így kinyilvánított tulajdonjog a védelem és oltalom kötelezettségével is együtt jár. A szóhasználat különlegessége éppen abban áll, hogy az így Edómot és a nemzeteket is megilleti. KESSLER: Amos (2021), 268.

benne helyüket, még inkább alátámasztva mindazt, amit YHWH mindenre kiterjedő hatalmából adódóan végez s elvégezhet. Amennyiben tehát engedetlenségük és bűneik miatt Isten szuverén ítéletében egyazon rendet és sorsot rendelte Izráel és az idegen népek számára, azonmód, Izráel sorsának rendezése kapcsán, Isten határokon túlnyúló hatalmának megfelelően, a helyreállítás és az üdv világában is találkozhatunk az idegen népek sorsának beillesztésével.[611]

[611] ANDERSEN– FREEDMAN: Amos (1989), 899–900; TIMMER: The Use and Abuse of Power in Amos (2014), 114–115; TIMMER: The Non-Israelite Nations in the Book of the Twelve (2015), 61–64; CARROLL: The Book of Amos (2020), 514; KESSLER: Amos (2021), 268–269.

VII. Úr napja és eszkatológia

VII.1. Bevezető

Az Úr napja és az eszkatológia témájának tárgyalásával egyértelműen az általunk vizsgált könyvek gondolati struktúrájának végkifejletéhez érkezünk meg. Az üzenet megalapozása (a népek és Izráel témája) s kifejtése (szociáletikai és kultuszkritikai tématika) nyomán elkerülhetetlen a végső szavak kimondása. Az isteni közbeavatkozás okait gyakorlati szinten bemutató szociáletikai és kultuszkritikai visszásságok (lásd a IV. és V. fejezeteket) mellett Izráel Isten előtti helyzetének elvi tisztázása (lásd a VI. fejezetet) teremti meg azt a hermeneutikai közeget, melynek mentén a logikai felépítmény a zárszavát is megkapja. Vagyis a megszólított közösség Isten előtti helyzetének pozicionálása után YHWH pozíciója is határozottan körvonalazódik. Markáns megjelenése akkor is felvethető, ha ilyen megszólalásokkal nem feltétlen csak a könyvek zárásaként találkozhatunk, hanem már korábban is súlyt kapnak.

Mivel azonban a felépített üzenet hangsúlyos célja az isteni ítélet meghirdetése, nem mellékes kérdés, hogy véglegesnek s végzetesnek tekinthető-e? Vagyis a politikai és teológiai kontextusban értelmezett Izráelnek – kimondottan YHWH-hoz fűződő kapcsolata nyomán – végezetül számolnia kell-e valamilyen konkrét végkifejlettel, s ha igen, végletesként, esetleg végzetesként értékelhető-e számára?

Egyértelműen közös nevezőnek tekinthető ezekben YHWH cselekvő közbeavatkozása, megjelenése. Noha „színre lépéséhez" társulhat fenyegetettség vagy felemeltetés, a döntő a folyamatok szuverén alakításának felismertetése. Nyilvánvaló azonban – s ez mindkét könyv esetében igaz –, hogy a „teljesség megjelenése" egészen a szélsőségekig hatóan befolyásolja a közösség életét, drámai forgatókönyvet vetítve előre. S hogy a helyzet komplexitását érzékeltessük, a szükségszerű kérdést is feltesszük: Vajon az Úr grandiózus színre lépése a szóvá tett visszásságok kulisszái mögül magába foglalja-e az Isten általi elhagyatottságot is?

Mivel az Úr napja és az eszkatológia témája egyszerre szerteágazó és összetett, az imént felvetett kérdésekre is csak hasonló módon adhatjuk meg a feleletet.

Már maga „az Úr napja" és az „eszkatológia" jelentéstartománya közé sem lehet direkt egyenlőségjelet tenni, de a kifejezések mögül felsejlő tartalom sem feltétlen megfeleltethető egymásnak. Ugyanakkor a két meghatározás sokszor szoros összefüggésben áll, s olykor nehezen különíthetőek el egymástól. A helyzet bonyolultságát pedig csak tetézi az Úr napja és az eszkatológia meghatározása kapcsán mutatkozó eltérő nézetek és értelmezések sokfélesége.[612]

[612] Fodor György *Jövővárás az Ószövetségben* című monográfiája részletes összefoglalását adja e kérdéskörnek. A téma kibontásának felvezetése tanulságos: „Elöljáróban le kell szögeznünk, hogy az Ószövetséggel foglalkozó szaktudomány nem ad egyértelmű definíciót az eszkatológiára, sőt, szerteágazó definíciók kaotikus választékával van dolgunk. […] Abban konszenzus van a kutatók között, hogy nem a keresztény dogmatika eszkatológiájáról van szó esetünkben. […] Létezik egy második konszenzus is: minden probléma ellenére nem mondhatunk le az ószövetségi eszkatológia fogalmáról, hisz az átszövi – mint látni fogjuk – az Ószövetség teológiájának jelentős területeit…". FODOR: Jövővárás az Ószövetségben (2009), 14. Lásd még VRIEZEN: Prophecy and Eschatology (1953), 199–224; LINDBLOM: Prophecy in Ancient Israel (1962); LOHFINK: Eschatologie im Alten Testament (1967), 204–258; MÜLLER: Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie (1969), 1–11; SCHUNK: Die Eschatologie der Propheten des Alten Testaments (1974), 116–132; PETERSEN: Eschatology (OT) (1992), 575–590; SZABÓ: Eszkhatológia (1993), 413–420; GOWAN: Eschatology in the Old Testament (^{2}2000); BECK: Der „Tag YHWHs" im Dodekapropheton (2005); SCHWESIG: Die Rolle der Tag-JHWHs-Dichtungen im Dodekapropheton (2006);

Az eszkatológia mint a végidőkről s végső dolgokról szóló tanítás vallásfenomenológiai meghatározása esetünkben mindenképpen pontosításra szorul. Ha ugyanis ebben az általános értelemben használnánk a kifejezést, akkor nagyon kevés releváns szöveget találnánk az Ószövetségben.[613] A *prófétai eszkatológia* jelzős szerkezet használata pedig önmagában még mindig nem több, mint annak érzékeltetése, hogy a kifejezés feltétlen korrekcióra szorul.[614] Az azonban, hogy e kitétel megkülönböztető jellege miben is mutatkozik meg, már korántsem általánosan elfogadott vagy egyértelműen tisztázott. A Gerhard von Rad által megfogalmazott veszély máig megfontolandó: „az ár, amit ezért a definícióért fizetnünk kellene, az volna, hogy a próféták küldetésének legmarkánsabb jelensége magyarázat és megnevezés nélkül maradna […] A prófétai üzenet jellegzetes vonása az aktualitás, az esemény várhatóan közeli bekövetkezése. Ennek a kritériumnak kell megfelelnie akkor is, ha az eszkatológia fogalmát használjuk."[615] Nem könnyíti meg a dolgunkat, hogy olykor valóban elkerülhetetlennek tűnik annak megállapítása, hogy e jellegzetes értelmezési kerettel megszólaló prófécia az eszkatológia általános értelemben vett sajátosságait is magán hordozza. A kifejezés használata ugyanakkor még ezek ellenére sem feltétlen kell, hogy csupán néhány kései prófétai szakaszra korlátozódjon. Amikor ugyanis a prófétai könyvek kapcsán eszkatológiáról beszélünk, nem szükségszerű, hogy világkorszakok megkülönböztetésére vagy az ítélet- és üdvösséghirdetés egymástól való elhatárolására gondoljunk.[616] Gerhard F. Hasel szavaival élve, az eszkatológia tág meghatározását követjük, amely szerint az eszkatológia a fennálló rend végét jelenti, amely vagy a történelem folyamán belül, vagy abszolút és végső értelemben annak végén következik be. Nem mellékes ugyanakkor, hogy az, ami a történelmen belül véglegesnek vagy végzetesnek tekintendő, értelmezhető-e egyszersmind az egész történelem abszolút végeként is.[617] Érdekes ehhez hozzátenni Klaus-Dietrich Schunck kapcsolódó, az ἔσχατον és az אַחֲרִית mentén adott okfejtését, mely szerint a héber gondolkodás számára a *vég* és az *új* szorosan összetartozik. Ennek jelentősége pedig abban áll, hogy a vég kifejezésének lényegi eleme az újról megfogalmazott mondanivaló s nem a történelmi, vagy a történelmen kívüli időhöz való hozzárendelés.[618] Végkövetkeztetésében lényegében Gerhard von Rad időről és a próféták eszkatológiájáról szóló gondolatait követi s összegzi,[619] amikor így fogalmaz: „Az izraeliták számára nem volt különbség az időn belüli és az időn kívüli (történelmen kívüli vagy transzcendens) események között; nem ismerték a mi időfogalmainkat, számukra a történelem mindig és mindenütt az volt, ahol Isten az emberekkel együtt cselekedett.

UDOEKPO: Re-thinking the Day of YHWH (2010), 29–37, 43–80; MARTENS: Eschatology (2012), 178–185; KARASSZON: Az Ószövetség teológiai üzenete (2021), 221–225, 229–236.

[613] Johannes Lindblom szerint: „Ha az eszkatológia a világ és az emberiség történetének végéről szóló tan, az Ószövetség prófétáinál egyáltalán nincs eszkatológia. […] Ha az »eszkatológia« kifejezést a próféták tanítására szeretnénk alkalmazni, azt a gondolkodásuk általános jellegéhez igazodó értelemben kell használnunk, különben súlyosan félreérthetjük és félreértelmezhetjük őket". LINDBLOM: Prophecy in Ancient Israel (1962), 360. Lásd még Szabó Csabának az eszkatológia általános vallástörténeti meghatározásához, valamint az eszkatológia az Ószövetségben általános megjegyzéseihez írt bekezdéseit. SZABÓ: Eszkhatológia (1993), 413–414.

[614] LINDBLOM: Prophecy in Ancient Israel (1962), 360–362; UDOEKPO: Re-thinking the Day of YHWH (2010), 29–31; MARTENS: Eschatology (2012), 178; BOLOJE–GROENEWALD: Malachi's Eschatological Day of Yahweh (2014), 56–57.

[615] VON RAD: Az Ószövetség teológiája II. (1960/2001), 108–109.

[616] SCHUNK: Die Eschatologie der Propheten des Alten Testaments (1974), 117–118.

[617] HASEL: The Alleged "No" of Amos (1991), 3, 8. Már Theodoor Christiaan Vriezen megkülönbözteti az eszkatológia szűkebb és tágabb értelemben vett értelmezését, s lényegében az utóbbival látja megragadhatóbbnak a prófétai váradalmakat. VRIEZEN: Prophecy and Eschatology (1953), 223–224, 229. Hasonlóan KUSTÁR: Az ószövetségi eszkatológia etikai vonatkozásai (2025), 197.

[618] SCHUNK: Die Eschatologie der Propheten des Alten Testaments (1974), 119.

[619] VON RAD: Az Ószövetség teológiája II. (1960/2001), 106–112.

Szemléletesen fogalmazva talán így lehetne megfogalmazni a helyzetet: nem az idő volt számára a lényeges, hanem az új lét! És így már most kijelenthetjük, hogy az Ószövetség prófétáinál mindenütt jogos eszkatológiáról beszélni, ahol egy új, egy új lét kerül előtérbe a végső és végleges lét értelmében."[620]

Az Úr napjával kapcsolatban több szempontból is az imént mondottakhoz nagyon hasonló megállapításokra juthatunk. Legtömörebben talán az emberi történelembe való isteni beavatkozásként azonosíthatnánk,[621] mely egyértelműen YHWH hatalmát teszi nyilvánvalóvá.[622] A kifejezés által hordozott tartalom megértéséhez és megértetéséhez ugyanakkor a közbelépés időpontja kevésbé lényeges, mint a hozzá kapcsolódó isteni cselekedetek összessége. Még akkor is, ha az adott kontextus perspektívája olykor a távoli, eszkatologikus jövendőre vonatkozik.[623] Egyet kell tehát Kustár Zoltán megfogalmazásával értenünk, miszerint „az Ószövetség eszkatologikus jövendöléseit nem olyan utópiának kell tekintenünk, aminek semmi köze a jelenvaló világ élethez. Sokkal inkább olyan program-víziónak kell felfognunk őket, ami […] a jelenben is megújult, Istennek tetsző életre kötelez."[624]

James Nogalski a Kisprófféták könyve „Úr napja"-anyagával foglalkozó tanulmányában kísérletet tesz arra, hogy a téma szerteágazó és esetenként széttartó aspektusait csokorba fogva, röviden összefoglalja mindazt, ami az „Úr napja"-szakaszok nyomán az isteni beavatkozás eseményéről elmondható. Az így elénk táruló kép alapján elmondhatjuk, hogy az Úr napja egyaránt lehet negatív és pozitív. Az isteni ítélet jelenthet teljes pusztulást, de magával hozhatja a megtisztulás lehetőségét is, a maradék kontextusában pedig előtérbe kerülhet a helyreállítás képe és annak üdvjellege. Ugyanakkor a címzettek is igen változatos képet mutatnak. Érintett lehet Izráel és Júda, általánosságban véve vagy konkrétan idegen népek, kollektíven vagy specifikusan meghatározott közösségek.[625] E szerteágazó és szövevényesnek tűnő rendszer áttekintésében némi segítséget jelenthet annak felismerése, hogy az „Úr napja"-szövegek idővel mindinkább egy eszkatologikusan egyre gazdagabban kidolgozott kép részeivé váltak.[626]

Mindez magával hozza a szükségszerű kérdést is, hogy mi az Úr napja jelentésének eredete, s mi annak eredeti jelentése? De nem kerülhető meg annak eldöntése sem, hogy mi tekintendő, vagy tekinthető az „Úr napja"-szövegekhez sorolható szakaszoknak, s vannak-e ezek között olyanok, amelyek már inkább, vagy egyértelműen az eszkatológia területéhez tartoznak?

A prófétáknál kibontakozó „Úr napja"-képzet hátterét többnyire a kultusz, a katonai szféra, vagy pedig a hemerológia területén belül vélik fellelni a különböző kutatók. Kifejtésük során – főleg az első kettő esetében – élhetünk ugyan különböző bibliai szakaszok segítségül hívásával, tényleges megállapításra ugyanakkor a konkrét információk szűkös volta miatt aligha juthatunk.[627] Okot ad

[620] SCHUNK: Die Eschatologie der Propheten des Alten Testaments (1974), 119.
[621] HOMERSKI: „Tag Jahwes" bei dem Propheten Maleachi (1994), 5; NOGALSKI: The Day(s) of YHWH in the Book of the Twelve (2003), 193; BECK: Der „Tag YHWHs" im Dodekapropheton (2005), 311–315; NORIN: Der Tag Gottes im Alten Testament (2009), 38, 41; BOLOJE–GROENEWALD: Malachi's Eschatological Day of Yahweh (2014), 68.
[622] PAUL: Amos (1991), 184; SCHWESIG: Die Rolle der Tag-JHWHs-Dichtungen im Dodekapropheton (2006), 6.
[623] HOMERSKI: „Tag Jahwes" bei dem Propheten Maleachi (1994), 5.
[624] KUSTÁR: Az ószövetségi eszkatológia etikai vonatkozásai (2025), 207.
[625] NOGALSKI: The Day(s) of YHWH in the Book of the Twelve (2003), 196.
[626] MÜLLER: Der finstere Tag Jahwes (2010), 582–583.
[627] BECK: Der „Tag YHWHs" im Dodekapropheton (2005), 59–61; BARTON: The Theology of the Book of Amos (2012), 61–66. Az elméleteket röviden ismerteti Gerhard F. Hasel. HASEL: Understanding the Book of Amos (1991), 109–112. Meir Weiss szerint az Úr napja fogalma nemhogy nem próféták előtti, hanem Ámósz alkotta meg a kortársaival folytatott vitája során, s gyökerei inkább a teofánialeírásokban fedezhetőek fel. WEISS: The Origin of the

az óvatosságra többek között az is, hogy az Úr napja eredetének és eredeti témájának tárgyalása során előszeretettel történik hivatkozás az Ám 5,18–20-ra, mint a téma legkorábbi szentírási szakaszára.[628] Természetesen magunk is részletesen foglalkozunk még e témánk szempontjából különösen fontos szakasszal. Amit itt most ki kell emelnünk, hogy mind az Ám 5,18–20, mind pedig annak az Ámósz könyvében megfigyelhető kontextusa valóban tartalmaz utalásokat a kultuszi és a háborús viszonyokra.[629] Mivel azonban a könyv – szoros összhangban a különböző visszásságok felhánytorgatásával – sokkal inkább a radikálisan átértelmezett Úr napja következményeivel, mintsem az eredeti várakozások bemutatásával foglalkozik, kétségkívül fennáll a téma eredetéhez kapcsolódó körkörös érvelés veszélye.

Maga a יוֹם יְהוָה szókapcsolat nem túl sokszor található meg az Ószövetségben. Ugyanakkor már egy ezzel kapcsolatos egyszerű statisztika is fontos felismerésekhez vezet. Ilyen például, hogy csupán prófétai könyvekben találkozhatunk vele, mégpedig döntően a kisprófféták könyveiben. A 16 előfordulási helyéből kettő található Ézsaiás könyvében, egy pedig Ezékiel könyvében, míg a többi 13 a Kisprófféták könyvében (Ézs 13,6.9; Ez 13,5; Jóel 1,15; 2,1; 2,11; 3,4; 4,14; Ám 5,18[kétszer].20; Abd 15; Zof 1,7; 1,14[kétszer]; Mal 3,23). Már ez az egyszerű tény is mutatja a téma jelentőségét s talán kiemelt szerepét is a kisprófféták könyveinek nagyobb egységén belül.[630]

Többször találkozhatunk ugyanakkor a kifejezés valamilyen bővített, vagy szinonimnak tekinthető változatával (pl. בַּיּוֹם הַהוּא, 'azon a napon'; יָמִים בָּאִים, 'napok jönnek'). Ezek, az adott szövegösszefüggés függvényében, nem ritkán ugyancsak a téma releváns és meghatározó részeinek tekintendőek; noha pusztán a יוֹם-nak egy szakaszon belüli megjelenése még önmagában nem jelenti azt, hogy az érintett egységet valóban az Úr napja koncepcióján belül lehet értelmeznünk. Bár Martin Beck lényegében az említettekhez hasonló módszertani megközelítést vázol az Úr napja Kisprófféták könyvén belüli vizsgálatával foglalkozó munkájában, sokszor mégis meglepően szűkre szabja az általa érintettnek tekintett szakaszok sorát. Így a szövegösszefüggések

'Day of the Lord' (1966), 60. John Barton szerint viszont épp Ámósz könyve tanúsítja, hogy Ámósz a különböző várakozásokkal radikálisan szembeforduló prófétai alak volt, s ez megtörtént az Úr napjával kapcsolatban is. BARTON: The Day of Yahweh in the Minor Prophets (2004), 78. Stig Norin az Úr napja eredetével kapcsolatban egyaránt vitatja mind Sigmund Mowinckel kultusszal, mind Gerhard von Rad szent háborúval kapcsolatos nézeteit. Inkább csak az Úr közbeavatkozásaként értékeli, mely egyaránt lehet pozitív és negatív. NORIN: Der Tag Gottes im Alten Testament (2009), 33–42. Göran Eidevall az Ám 6,3-ban említett יוֹם רָע 'rossz nap' („*veszedelem napja*", RÚF 2014) kapcsán felveti ugyan a szerencsés és szerencsétlen napok megkülönböztetésének gyakorlatát, mindazonáltal azt is hangsúlyozza, hogy a kifejezést az Ám 5,18–20, vagyis az Úr napja kontextusában kell értelmezni. EIDEVALL: Amos (2017), 178.

[628] ANDERSEN– FREEDMAN: Amos (1989), 521; HASEL: Understanding the Book of Amos (1991), 109; PAUL: Amos (1991), 182; BARTON: The Day of Yahweh in the Minor Prophets (2004), 68; BECK: Der „Tag YHWHs" im Dodekapropheton (2005), 68; SCHWESIG: Die Rolle der Tag-JHWHs-Dichtungen im Dodekapropheton (2006), 6, 282; NORIN: Der Tag Gottes im Alten Testament (2009), 34, 39; MÜLLER: Der finstere Tag Jahwes (2010), 576; UDOEKPO: Re-thinking the Day of YHWH (2010), 197–198; KESSLER: Amos (2021), 181. Erich Bosshard-Nepustil ugyanakkor óvatos ellenvéleményt fogalmaz meg ezzel kapcsolatban. Az Ézs 1–39 Kr. e. 562 utáni Assur/Babel redakciós rétegének hatását látja érvényesülni a formálódó Kisprófféták könyve esetében is, ugyancsak szerkesztői-teológiai választ adva a Kr. e. 587/86-os pusztulásra. Eszerint a Jóel 1,1–2,11*, a Hab 1,1–2,4* és a Zof 1,1–3,8a* szerkesztői rétegeivel együtt lett része az Ám 5,18–20 (s esetleg még az Ám *2,16b és a 8,(*)3.9–10.13–14) is, valamikor Kr. e. 562 és 539 között. BOSSHARD-NEPUSTIL: Rezeptionen von Jesaia 1-39 im Zwölfprophetenbuch (1997), 344–345, 352–353, 358.

[629] EIDEVALL: Amos (2017), 164.

[630] SCHART: Reconstructing the redaction history of the Twelve Prophets (2000), 40; BECK: Der „Tag YHWHs" im Dodekapropheton (2005), 24; SCHWESIG: Die Rolle der Tag-JHWHs-Dichtungen im Dodekapropheton (2006), 3; KESSLER: Amos (2021), 185. Michael Ufok Udoekpo szerint „az Úr napja egy olyan teológiai »ernyőfogalom«, amely egy egységes eseménysorba integrálja a Kisprófféták könyvében található témákat, mint például az igazságosságot, az igazságot, az irgalmat, a bűnbánatot, a kizárólag »az Úr keresésére« való buzdítást, az ítéletet, az eszkatológiát és az üdvösség reményét". UDOEKPO: Rethinking the Prophetic Critique of Worship in Amos 5 (2016), 50.

ellenére sem tekinti az Úr napja területére sorolandó szakaszoknak pl. az Ám 8,9–14-et, vagy az Ám 9,11–15-öt.[631] Ha azonban a fennálló kontextus – legyen az akár a hagyományozás nyomán létrejött szerkesztői szándék – semmi kétséget nem akar hagyni afelől, hogy az Úr napja keretében értelmezendő, bizonyosan akkor járunk el helyesen, ha az egykori szándékot követve magunk is ilyen összefüggésben vizsgáljuk állításait.

Az „Úr napja"-gondolatkör és a prófétai eszkatológia körülhatárolása sokszor jelent kihívást mind a Kisprófétáknak könyve egészét, mind annak valamely részletét vizsgáló kutatók számára. Meghatározó szerepe ugyanis egyaránt tűnik tetszetősnek mind a nagyobb egység, mind pedig az azt alkotó egyes könyvek esetében.[632] A témával részletesen foglalkozó Martin Beck óvatosan ugyan, de az Úr napja koncepciójának Kisprófétáknak könyvén belüli szerepét a hagyományozás során egymás mellé került, ám identitásukat mégis őrző különböző könyvek gyűjteményének, szinkrón és diakrón vizsgálatuk során is helytálló, kései értelmezési kereteként értékeli.[633] Rolf Rendtorff eltérő megközelítést alkalmazó, de ugyancsak sokat hivatkozott előadása szerint ugyanakkor az Úr napja végig meghatározó és domináns témája a könyvek egységes olvasatának.[634] Tim Bulkeley Ámósz könyve fő szervező témájának szintén az Úr napját tartja, amely az ugyancsak teofanikus jellegű himnusztöredékekhez kapcsolódva struktúrát és koherenciát biztosít a könyvnek.[635] Malakiás könyvének eszkatologikus töltetű epilógusára és zárópozícióba való kerülésének jelentőségére pedig már korábban is utaltunk, de hadd utaljunk még röviden az Úr napjának a könyvön belüli jelentőségére is. Józef Homerski szerint Malakiás könyve épp e képhez visszanyúlva s örökét átvéve adott eszkatologikus perspektívát Izráel számára, igazodva a kortársak aktuális és pásztori szükségleteihez.[636]

Mielőtt még Ámósz és Malakiás könyveinek konkrét tárgyalására rátérnénk, nem tehetjük meg, hogy, ha csak röviden is, de ne utaljunk az Úr napja témájának a Kisprófétáknak könyvén belül betöltött helyzetére és szerepére. Miközben a diakrón vizsgálatok alapján rögtön az Ám 5,18–20 szakasza kívánkozik az első helyre, fontos azt a szerkesztői szándékot is kiemelnünk, amely az Úr napja kapcsán megfigyelhető.[637] David L. Petersen egy olyan tematizált antológiaként értelmezi a tizenkét kisprófétának könyveinek egységét, melynek az Úr napja a legfőbb eleme. Mint ahogyan a három nagyprófétának könyvének is megvan a maga jellegzetes témája a Sion, a panasz és az Úr dicsősége képében. Mivel a tizenkét próféta könyvei, egy többszáz éves történelmi ívet képezve, magukban hordozzák a prófétai irodalom legkorábbi és legfiatalabb részeit, érthetőnek találja azt a szándékot, hogy fókuszálják látásmódját, vagy látásmódjukat. Vagyis az Úr napja témája révén

[631] BECK: Der „Tag YHWHs" im Dodekapropheton (2005), 43–45. Ellenben az Úr napja keretében értelmezi az említett szakaszokat pl. James Nogalski. NOGALSKI: The Day(s) of YHWH in the Book of the Twelve (2003), 204–207.

[632] Ehud Ben Zvi a tizenkét kisprófétának könyveinek egységét és egységesítő szándékát vitatva az Úr napja témája kapcsán is arra figyelmeztet, hogy az ilyen és ehhez hasonló megközelítés a tizenkét kisprófétának e tekintetben nem érintett egyéb könyveinek marginalizálódásához vezet. Valamint egyéb jelentősnek tekintett témák mellett e téma sem korlátozódik pusztán a tizenkét kisprófétának anyagára, s ezért az inkább tekintendő a jehudi literátusok diskurzusa szerves részének. BEN ZVI: Is the Twelve Hypothesis Likely from an Ancient Readers' Perspective? (2009), 94–96.

[633] BECK: Der „Tag YHWHs" im Dodekapropheton (2005), 318, 322–323.

[634] RENDTORFF: How to Read the Book of the Twelve as a Theological Unity (2000), 77, 86.

[635] BULKELEY: The Book of Amos and the Day of Yhwh (2013), 154, 169.

[636] HOMERSKI: „Tag Jahwes" bei dem Propheten Maleachi (1994), 15.

[637] Már maga a tény, hogy pl. a LXX sorrendje eltér a masszoréta hagyomány őrizte változattól, felveti a különböző kompozíciós szándékok eltérő teológiai és hermeneutikai hangsúlyainak szándékát és lehetőségét a tizenkét kisprófétának anyagának hagyományozásában. A 4QXIIa, a LXX és a masszoréta hagyomány eltérő kompozícióinak tematikus szemléletét vizsgálva Barry Alen Jones kiemeli, hogy Jónás, valamint Jóel és Abdiás könyveinek újrapozícionálásával hogyan lehetett újraértelmezni egy már meglévő korpusz üzenetét. JONES: The Formation of the Book of the Twelve (1995), 228–234.

átfogó segítséget kapunk („*a temporal lens*”) a különböző korszakok anyagainak értelmezéséhez.[638]

Fentebb már utaltunk arra, hogy Rolf Rendtorff a könyvek egységes olvasatában végig meghatározónak tartja az Úr napja motívumát. Ebben felhívja a figyelmet a Jóel 2,11b és a Mal 3,2a párhuzamára,[639] amely mintha egyfajta inklúziót tükrözne. Így pedig az Úr napja kapcsán megfogalmazott kérdés teremtette feszültség végig jelen van és válaszra vár a többi érintett könyvben is. E tekintetben különösen meghatározónak látja Jóel, Ámósz és Zofóniás próféták könyveit, melyek bizonyos értelemben az egész könyv, vagyis a Kisprófétáék könyvének üzenetét közvetítik a témában. Összegzése szerint „a három próféta nagyon közel áll egymáshoz abban, ahogyan az Úr napját az engesztelésre vagy a »keresésre« való felszólítással kapcsolják össze. Emellett visszafogott, sőt olykor félelemmel teli reménységet is kifejeznek, hogy Isten talán meghallgatja őket, és reagál a nép magatartásának megváltozására.”[640]

Ugyancsak idézzük a nagy hatást kiváltó James Nogalski munkásságát és e téma kapcsán megfogalmazott véleményét. Már korábban említettük, hogy különböző munkáiban a tizenkét kisprófféta könyveinek egységét megteremtő redakciós folyamatot az egymás mellé sorolt anyagok s a nagyobb egységet tematizáló kulcsszavak kapcsolatot képező hatásának feltárása alapján igyekezett bemutatni. Nézete szerint a Kisprófféták könyve előállásának és egységének hermeneutikai paradigmája és ún. irodalmi horgonya Jóel könyve.[641] Ennek nyomán úgy véli, hogy Jóel könyvének az Úr napja és az isteni beavatkozás kapcsán megfogalmazott változatos képe szorosan összefonódik mind a szűkebb, mind pedig a tágabb kontextusával. Az ilyen módon létrejött utalások egyben a könyvek kohézióját is megteremtik.[642] Emellett Jóel és Malakiás könyve kapcsán maga is utal a téma egyfajta keretezésére, de sokkal inkább a visszacsatolás értelmében, amikor is Malakiás könyvének epilógusa tömörítve ugyan, de feltehetően utal a Jóel 3,3–5-re: „*...mielőtt eljön az Úr nagy és félelmetes napja*” (Mal 3,23b).[643]

Az Úr napja kapcsán megfogalmazott tematikus egység kérdéskörében végezetül megemlítjük még a Zak 14* és a Mal 3* egymáshoz való viszonyát. Közös értékelésük legfőbb alapja helyzetük révén betöltött szerepükből adódik. Lényegében mindkét esetben egy-egy zárópozícióval találkozunk.[644] Annak bemutatására, hogy a két fejezet különböző részei és egységei időben hogyan követik vagy követhetik egymást, most nincs lehetőségünk, de kiemeljük azt, hogy mindkét esetben az Úr napja témája az a terület, melynek keretében az oly fontos zárszó kimondható.[645] E törekvés már önmagában – utólagosan is – megemeli a témában korábban

[638] PETERSEN: A Book of the Twelve? (2000), 9–10.

[639] „*Az Úr napja nagy és igen félelmetes; ki fogja kibírni azt!?*” – Jóel 2,11b. „*De ki tudja majd elviselni eljövetelének napját, és ki állhatna meg, amikor megjelenik?*” – Mal 3,2a.

[640] RENDTORFF: How to Read the Book of the Twelve as a Theological Unity (2000), 85.

[641] NOGALSKI: Literary Precursors (1993), 44–57, 277; NOGALSKI: Redactional process (1993), 276.

[642] NOGALSKI: The Day(s) of YHWH in the Book of the Twelve (2003), 203.

[643] I. m., 202.

[644] Paul-Gerhard Schwesig kiemeli, hogy a Kisprófféták könyvében található „Úr napja”-kép amellett, hogy összetett, utolsó szakaszaiban ismét mélyreható változásokat mutat. SCHWESIG: Die Rolle der Tag-JHWHs-Dichtungen im Dodekapropheton (2006), 4–5.

[645] Paul-Gerhard Schwesig szerint a Mal 3,13–21 már feltételezi a Zak 14-et, vagyis a Zak 14 mindenképpen megelőzi a Mal 3,13–21-et. SCHWESIG: Die Rolle der Tag-JHWHs-Dichtungen im Dodekapropheton (2006), 263–266, 269–270. Hasonlóan GOSWELL: The Eschatology of Malachi after Zechariah 14 (2013), 625–638; SCHART: Maleachi (2020), 23. Erich Bosshard és Reinhard G. Kratz szerint Malakiás könyve második revíziósrétege (Mal 2,17–3,5; 3,13–21) egyben a Zak 9–14 kiegészítése is. Malakiás könyvének e szakaszai így a Zak 14-gyel egyidőben, vagy utána lettek a könyv részei. BOSSHARD–KRATZ: Maleachi im Zwölfprophetenbuch (1990), 27–46. Hasonlóan STECK: Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament (1991), 43–46. Ellenkezőleg James Nogalski, aki a Zak 14,1–21 összetett egységét – együtt a Mal 3,22-vel – a Kisprófféták könyve egyik legkésőbbi rétegéhez sorolja (valamikor a Kr. e. 4. század végére és a 3. század elejére). NOGALSKI: Redactional process (1993), 241–247. Rainer Kessler szerint a

kimondott szavak jelentőségét, de a fordított érvelés is ugyanígy megállja a helyét: mert a végszó e hangon szólal meg, mutatja a korábban eziránya tett utalások meghatározó szerepét.

Ugyanakkor témánk szempontjából sem lényegtelen eltérés is megfigyelhető a két fejezet által közvetített szemlélet között. Míg a Zak 14* inkább az Úr napja témájának összegzését kínálja, beépítve mondanivalójába mindazt a sokszínűséget, amit e témában korábban már elmondtak, addig a Mal 3* egy fontos probléma megválaszolására összpontosít. E különbségből adódik az is, hogy míg a Mal 3* még eszkatologikus szemléletében is végig kötődik az aktualitás talajához, addig a Zak 14* nagyívű és átfogó víziója nélkülöz bármilyen konkrét helyzethez való igazodást.[646]

Ahogy az eddig elmondottakból is láthattuk, utolsónak tárgyalt témánk mind Ámósz könyvében, mind pedig Malakiás könyvében döntő pozíciót foglal el. Bár nem mondhatjuk, hogy a szociális és kultikus vétkek ítélete csak az Úr napja vagy az eszkatológia területén találhat elítélésre, de az elítélő szavak elég jól beágyazottak ezen értelmezési keretbe. Hogy azonban ez konkrétan mit jelent, milyen irányultsága s perspektívája fejthető fel mindezeknek, ha nem is kibogozhatatlan, de következetesen összetett képet mutat.

Az alapozás és a különböző problémák feltáró kifejtése révén immár a befejezés hangja és értelmezési lehetőségei kerülnek terítékre. Így a felvetett és szóvá tett kritika bemutatása után végül az Úr napja kiteljesedésében kerül fel a pont az i-re. A programadó bevezető szakaszok szemlélete mellett a két könyv teológiai szövetét leginkább e téma testesíti meg.

Fontos, hogy a logikai struktúrák záróköveként az Úr napja képének tematikája a megfogalmazott kritikát nem hagyja kiüresedni, hanem következményt rendel hozzá.[647] Ezáltal nyilvánvalóan többnek szeretné tudni azt szimplán egyszeri, vagy pusztába kiáltott szónál, hiszen hatályát kiterjeszti mindaddig, míg a beteljesedés valósága visszaigazolja majd az éles kritika jogos voltát és igazságát. Az ennek révén megképzett perspektíva pedig nem elhanyagolható módon teremti meg annak lehetőségét, hogy az itt és így kimondottak folyamatos lehetőséget adjanak a későbbi olvasók bevonására is.

Ennek kapcsán azonban lényegi különbség, hogy míg Ámósz könyve esetében legalább részben erős gyakorlati tapasztalatokhoz kötődő kapaszkodók is rendelkezésre álltak – például az északi s majd a déli országrész pusztulása nyomán, vagy akár a fogság utáni újrakezdés révén –, addig Malakiás könyve esetében a remény lehetősége adatott az erősen elvi állásfoglalás majdani beteljesedésére. Miközben persze ez utóbbi távlat is a hétköznapi valóságérzékelés gyakorlati problémáiban gyökerezik, ahogyan azt már korábban is megjegyeztük. Ugyanakkor épp ezért fontos az Úr napja témájának használata nyomán az előbbi eseményjellegű és hagyományteremtő emlékezete, hiszen nagyban erősíti az utóbbi váradalom teljességre jutását.

Úgy is fogalmazhatnánk, hogy míg Malakiás könyve szemléltetésében a személyes kérdések is majdhogynem személytelenek, addig Ámósz könyvében történetbe és történelembe ágyazottak. Utóbbi közvetítésében még a kollektív ítélet is személyes sorsok bemutatása mentén történik (Ám 5,19; 7,9; 7,10–17),[648] s noha Malakiás könyvének jellegzetessége az egyén és üdvének döntő

Kisprófétáék könyvének végén a Zak 14 és a Mal 3 az Úr napja ambivalens jellegét erősítik. KESSLER: Amos (2021), 186.

[646] SCHWESIG: Die Rolle der Tag-JHWHs-Dichtungen im Dodekapropheton (2006), 263–266. Hasonlóan SCHART: Maleachi (2020), 23; KARASSZON: Az Ószövetség teológiai üzenete (2021), 223–225.

[647] Hasonlóan UDOEKPO: Re-thinking the Day of YHWH (2010), 208–209; UDOEKPO: Rethinking the Prophetic Critique of Worship in Amos 5 (2016), 50, 53.

[648] Gerhard F. Hasel szerint a menekülő, de menekülni nem tudó egyén által megjelenített személyes eszkatológia képét kell Izráel egészére alkalmazni. HASEL: Understanding the Book of Amos (1991), 112. Göran Eidevall

pozícióba állítása, annak személyre szabása eltörpül a teljességre jutás eseményének hangsúlyozása mellett (Mal 3,13–21).

Összességében tehát úgy tűnik, hogy az Úr napja témájával, valamint az ahhoz kapcsolódó képek és kifejezések használatával Ámósz könyvében a *belátható jövő*, Malakiás könyvében pedig a *belátandó jövő* képeivel szembesülünk a gondolati struktúra záróakkordjaként. E tekintetben tűnik tanulságosnak s egyszersmind erős figyelmeztetésnek az elsőre talán bizonytalanságot sugalló s mellékes megjegyzésként kezelt Ám 5,15b és Mal 3,24b egy-egy kitétele.[649] Hogy olyan két kis kötőszónak, mint az אוּלַי 'talán' és a פֶּן 'nehogy', valamint a „talán megkegyelmez" és a „nehogy pusztulással sújtsam" felvetéseknek mi alapján lehet meg igazán a maguk súlya, az alábbiakban fogjuk kibontani.

Ámósz könyvében az Úr napja koncepciójának különböző lenyomatai a könyvnek mindhárom nagyobb egységében felfedezhetőek. Ezek közül pozíciója és tartalma alapján központi szerepe van az Ám 5,18–20-nak, ám fontos kitekintést hoz magával a könyv lezárása is (Ám 9,11–15). Az Úr napja témája kapcsán tehát két fókuszpont is kialakításra került a könyv formálódása során. A végső üzenet súlyozása szempontjából ezek nem csak külön-külön, de együtt is meghatározó szerepet játszanak. Így kissé előre szaladva talán, de elmondhatjuk, hogy az Úr napja témája szervesen beépül Ámósz könyve szövetébe (lásd a VII.2. fejezetben). Mindez azonban hasonlóan igaz Malakiás könyve esetében is. Noha szerkezete egymást követő formális beszédegységekre épül, s így jelentősen eltér Ámósz könyvének különleges gyűrűs kompozíciójától, a logikai felépítmény itt is az Úr napja üzenetének mentén tetőzik, fontos visszacsatolásokat adva a könyvben már korábban mondottakra. Az epilógus súlyozott szerepét már többször említettük, s még említeni is fogjuk. Ugyanakkor a könyv értelmezése és megértése szempontjából alapvető szerepet töltenek be az Úr napja témáját mind gazdagabban megragadó IV. (Mal 2,17–3,5) és VI. (Mal 3,13–21) beszédegységek is (lásd a VII.3. fejezetben).

VII.2. Ámósz könyve felől nézve

Volt már szó róla, de most részletesebben is foglalkozunk az Ám 5,18–20-nak a könyvön belüli szerepével, helyzetével és jelentőségével. Szinte általánosan elfogadottá vált az a nézet, hogy e viszonylag rövid szakasz az Úr napja témája legkorábbi megjelenésének tekinthető.[650] Ez egyúttal azt is jelenti, hogy a szöveg eredetét alapvetően Ámósz prófétához, esetleg közvetlen követőihez, és így a Kr. e. 8. század második felének kulisszáihoz kötik.[651] A kor sok szempontból meghatározó kontextusa pedig, úgy tűnik, erősen rányomta bélyegét az Úr napja váradalmának profetikus értelmezésére. Bár az Ám 5,18–20 meglehetősen tömören fogalmaz és szinte csak saját szempontjai szerint utal az Úr napja lehetőségére, az mégis egyértelműnek tűnik belőle, hogy meg akarja és meg is tudja lepni vele hallgatóit. A váratlan, meghökkentő szándék sokszor valóban nem állt távol a különböző próféták hagyományértelmezésétől és igehirdetési gyakorlatától. Gondoljunk például a már korábban általunk is tárgyalt Izráel-strófára, mely egy szépen kerekedő

megfogalmazásában a kibontakozóban lévő dráma sorsok és személyek mentén kerül bemutatásra. EIDEVALL: Amos (2017), 191–192.

[649] „*Talán megkegyelmez József maradékának az Úr, a Seregek Istene.*" – Ám 5,15b. „*...Hogy pusztulással ne sújtsam a földet, amikor eljövök.*" – Mal 3,24b.

[650] Lásd a VII.1. fejezetben.

[651] BECK: Der „Tag YHWHs" im Dodekapropheton (2005), 56, 59, 68; SCHWESIG: Die Rolle der Tag-JHWHs-Dichtungen im Dodekapropheton (2006), 6, 282; UDOEKPO: Re-thinking the Day of YHWH (2010), 207; EIDEVALL: Amos (2017), 163.

üdvprófécia csalogató lehetőségét fordítja át az ítélet szavává. Valószínű, hogy e logikát követve itt is valami hasonlóval találkozhatunk.[652] A téma apologetikáját pedig felülírja az abból adódó polemikus lehetőség.[653] Hogy pontosan mi is volt az Úr napjához s ezáltal YHWH közbeavatkozó megjelenéséhez társított széleskörű várakozás, a későbbi próféták szemüvegén keresztül visszatekintve már csak hozzávetőlegesen vázolható. A szóba jöhető elképzelésekre ugyanakkor fentebb már utalást tettünk. Az viszont határozottan kijelenthető, hogy az eredeti, pozitív képzetek negatív színezetet kapnak.

A szembenállást egy egyszerű kép feszíti a végletekig. Az antonima kommunikációs eszközével a sötétség (חֹשֶׁךְ) és a világosság (אוֹר) ellentétpár egy a végletekig szétfeszített és szélsőségbe forduló képet vetít előre.[654] Ennek során egy olyan holisztikus szemléletet is megteremt, mely ugyan mindkét kimenet lehetőségét feltételezheti, de immár csak az egyiket valószínűsíti. Amennyiben tehát az Úr napja örömének valószínűtlensége nem Istenük képességtelenségén áll vagy bukik, amint csalódniuk kell váradalmaikban, annál nagyobb lesz fenyegetettségük. Bár az אוֹר e helyütt semmilyen konkrét utalást nem közöl az Úr napjával kapcsolatos pozitív várakozások tekintetében, Ámósz könyvének egyéb hivatkozásai ellenben sejtetni engedik a hamisnak tekintett önértelmezés mögötti viszonyokat.[655]

Mélységet ad az Ám 5,18–20 néhány mondatának az, ahogyan a könyv formai struktúrájába és tartalmi szövetébe betagozódik. Ez azért is érdekes, mert miközben mondatszerkesztése és khiasztikus elrendezése egy elkülönülő, zárt egység benyomását kelti, a szövegkörnyezet kiterjedt összefüggései mégis egy tágabb kitekintést sejtetnek, mely kettősség együttállása fontos csomópontot képez a könyvben.[656]

Az Ám 5,18.20 nominális mondatszerkesztése valóban eltér a környező egységek szintaktikájától. Még az Ám 5,19 is, mely az Úr napja témájához a magyarázat oldaláról közelít, s így a lényegi kérdések megértése tekintetében jelentékeny szerepet tölt be, verbum finitumokkal operál.[657] Az tehát, hogy a sötétség és világosság ellentétpárjának kisarkítása következetesen nominális formában kerül kimondásra, az azt megérteni szándékozó számára nem maradhat észrevétlen, mert feltehetően a szöveg feltett szándéka, hogy e kijelentést annak keretében értelmezzék. A többlet, ami e mondatszerkesztés nyomán a megfogalmazott üzenethez kapcsolódik, az állítás megkérdőjelezhetetlensége. Egy egyértelműen nyilvánvaló, mindenki

[652] MAYS: Amos (1969), 103; ANDERSEN– FREEDMAN: Amos (1989), 521; PAUL: Amos (1991), 185; JEREMIAS: The Book of Amos (1998), 4; BARTON: The Day of Yahweh in the Minor Prophets (2004), 78; UDOEKPO: Rethinking the Prophetic Critique of Worship in Amos 5 (2016), 58; KESSLER: Amos (2021), 174.

[653] PAUL: Amos (1991), 184–185. Göran Eidevall jelentősnek tartja a לָכֶם 'nektek' súlyát az Ám 5,18-ban, mely révén a kérdés nem általánosságként hangzik el, hanem az Úr napjával kapcsolatos várakozást viszonylagossá teszi és a kontextushoz köti. Vagyis a kérdés hangsúlyát valahogy így lehet érteni: Számotokra ugyan milyen lehetne az Úr napja? EIDEVALL: Amos (2017), 164.

[654] Hasonlóan ANDERSEN– FREEDMAN: Amos (1989), 57; UDOEKPO: Re-thinking the Day of YHWH (2010), 205–206; CARROLL: The Book of Amos (2020), 336.

[655] Az Ám 5,18–20 értelmezésébe az alábbiakban kisebb-nagyobb mértékben, de bevonjuk a közvetlen megelőző és azt követő szakaszokat, valamint a könyv első és harmadik ciklusából az Izráel strófa és a látomás mentén csoportosuló egységeket. Paul-Gerhard Schwesig az Ám 5,18–20 magyarázatát hasonlóan tágra nyitott keretben mutatja be. SCHWESIG: Die Rolle der Tag-JHWHs-Dichtungen im Dodekapropheton (2006), 9–15.

[656] EIDEVALL: Amos (2017), 162–164. M. Daniel Carroll R. az Ám 5,18–27-et is egy külön khiasztikusan szerkesztett egységnek tartja, melynek középpontjában az Ám 5,24 áll. Ez az Ám 5,17-től átveszi és továbbviszi az igazság fontosságának gondolatát, többek közt a kultusszal kapcsolatban is. CARROLL: The Book of Amos (2020), 331.

[657] Az Andersen–Freedman szerzőpáros szerint a 19. vers elbeszélésében a határozott névelő használata gnomikus, vagyis 'az oroszlán', 'a medve' és 'a kígyó', mint az erkölcsi tanmesék állandó szereplői, az általános érvényű igazság bemutatásaként is értelmezhető. ANDERSEN– FREEDMAN: Amos (1989), 520. Paul-Gerhard Schwesig arra hívja fel a figyelmet, hogy az igék hangutánzásukkal is mutatják a veszély típusát. SCHWESIG: Die Rolle der Tag-JHWHs-Dichtungen im Dodekapropheton (2006), 8.

számára belátható helyzet felmutatása, melynek tényszerűségén – a magyar nyelv adta lehetőséggel szólva – már „nincs mit ragozni”.[658] Mindez akkor lehet igazán hatásos, ha e lényegretörő, az ellentmondás lehetőségét aligha toleráló tömör állásfoglalás maga mögött tudhatja egyéb szakaszok részletező megfejtését is.[659]

A 18. vers jajszóval kezdődő felütése (הוֹי) láthatóan egy újabb gondolati egységet vezet be, mely elkülönül az Ám 5,1–17 ugyancsak gyűrűs kompozícióba rendezett siratóénekétől. Azonban a הוֹי a megelőző szakasz zárósorainak siránkozásba forduló borúja színezetével egy kimondottan vészjósló – egyszerre fenyegető és elszomorító – elemet is görget magával:[660] „*Ezért így szól az Úr, a Seregek Istene, az én Uram: Minden téren sírni fognak, minden utcán jajgatnak. A mezei munkást gyászolni hívják, és a halottsiratókat jajveszékelni. Minden szőlőben sírni fognak, ha átvonulok közöttetek – mondja az Úr*” (Ám 5,16–17). Mintha az Úr napja váratlanul sötét voltának egy részlete tárulna fel előttünk.[661]

Mielőtt azonban a további szövegösszefüggésekre részletesebben is utalnánk, ki kell térnünk az Ám 5,18–20 még egy fontos állítására. Ez pedig a már említett Ám 5,19 magyarázatából fejthető fel. A menekülő ember sorsát bemutató eseménysor egy mindinkább tragikomédiába hajló folyamatot elevenít meg, mégpedig egymásra épülő s igen szemléletes képekkel: „*…mint mikor valaki oroszlán elől fut, és medve támad rá, bejut a házba, kezével a falnak támaszkodik, és megmarja egy kígyó*”. A filmszerűen lepörgetett és gyorsan rövidre zárt történet célja nemigen kétséges; a sötétségbe forduló Úr napja egyben a megmenekülés lehetőségét is elzárja az ember elől. Valaki már-már megmenekül, hiszen elfut a rátámadó oroszlán elől, ám eközben épp egy medvével találja szembe magát, s bár a fenyegető veszély ellenére bejut a védelmet jelentő ház falainak oltalmába, vesztére mégis egy ott megbúvó kígyó marja meg támaszt találó kezét, felfoghatatlan csapások sorozata révén téve pontot rohanásának végére. Vajon nem azt a kilátástalanságot fejezi-e ki mindez, ami az Úr napja sötétségéből adódik?[662] Legalábbis ez tükröződik abból, ahogyan a kép keretbe foglalja az Ám 5,19 érvelését. A középpontba került vers okfejtése ugyanakkor tovább is erősíti az Úr napja kapcsán bevezetésre került sötétség képét, ha elfogadjuk, hogy az Ám 5,19 kötőszava (כַּאֲשֶׁר) és az Ám 5,20 kérdőszava (הֲלֹא) értelmileg szorosan kapcsolódnak egymáshoz,[663] hiszen az utóbbi az előbbinek logikai és logikus következménye.[664] Vajon nem sötét-e az a nap, amikor lehetetlenség lesz az Úr ítéletében megállni? Ahogyan az egyre nagyobb csávába kerülő menekülő emberünk a folyamat legmélyebb pontját elérve végzetes sebet kap, úgy az Úr napja sötét árnyéka is „ráfut” majd az ahhoz addig

[658] GKC, §140e, 450.
[659] Vesd össze UDOEKPO: Rethinking the Prophetic Critique of Worship in Amos 5 (2016), 37.
[660] Lásd BARSTAD: The Religious Polemics of Amos (1984), 110; EIDEVALL: Amos (2017), 162, 164; CARROLL: The Book of Amos (2020), 335. Rainer Kessler kiemeli, hogy az Ám 5,18–20 milyen szorosan be van ágyazva Ámósz könyve ötödik fejezetének kompozíciójába, vagyis kontextusára van utalva. Ez az Ám 5,1–3.16–17 siratói keretezésével az Ám 5,1–17 társadalomkritikáját, valamint az Ám 5,18 jajkiáltása mentén az Ám 5,21–27 kultuszkritikáját jelenti. KESSLER: Amos (2021), 181–182. Hasonlóan PAUL: Amos (1991), 182; JEREMIAS: The Book of Amos (1998), 99; BECK: Der „Tag YHWHs” im Dodekapropheton (2005), 57; SCHWESIG: Die Rolle der Tag-JHWHs-Dichtungen im Dodekapropheton (2006), 13; UDOEKPO: Re-thinking the Day of YHWH (2010), 199.
[661] Hasonlóan KESSLER: Amos (2021), 175.
[662] Vesd össze PAUL: Amos (1991), 184–186; EIDEVALL: Amos (2017), 165.
[663] GARRETT: Amos (2018), 165. Reinhard Müller ugyanakkor mindkettőt ügyetlen stilisztikai elemnek tartja. MÜLLER: Der finstere Tag Jahwes (2010), 577–578.
[664] Göran Eidevall szerint az Ám 5,20 ismétlése a megerősítést szolgáló retorikai eszköz, s inklúziót hoz létre az egységen belül. EIDEVALL: Amos (2017), 165–166. Reinhard Müller ugyanakkor logikátlannak találja az egység rendjét. Úgy véli, hogy fölösleges a kérdés az Ám 5,20-ban, ha már az Ám 5,18-ban és az 5,19-ben szilárd állítások fogalmazódtak meg a nap váratlanságáról és elkerülhetetlenségéről. MÜLLER: Der finstere Tag Jahwes (2010), 577–579.

ragyogó lehetőségeket társítókra. Kimondatlanul ugyan, de mintha e súlyos kérdés Damoklész kardjaként lebegne a fejek felett: szükséges-e még erről bármit is mondani?

Az Izráelt sirató Ám 5,1–17 kompakt egységébe a könyv szinte minden meghatározó témája beépítésre és említésre került, az Úr napja képének ítéletes bemutatása ugyanakkor még kimondatlanul várja a baljós jelek és események koncepcionális összefűzését. Az Izráel házát megszólító komor hangulatú ének a panaszzsoltárok és panaszénekek felépítéséhez hasonlóan a pusztítás és engesztelődés egymásba fonódó hangjain csendül fel.[665] Ezen isteni kétszólamúság összhangja, vagyis az ellentétes lehetőségek harmóniája adja végül az igazi súlyát az Úr napja koncepciójában beállt fordulatnak. Ám e fordulat végzetességének fenyegetése az emberi döntés lehetőségének kényszerét is kiemeli, visszafelé tekintve komoly szakadást hozva létre az elveszés és a megmenekülés opciói között.

Ugyancsak összehangolt értelmezési keretet jelent az Ám 5,18 és az Ám 6,1 párhuzamos bevezetése. Ezek a szöveg tagolásának szándéka mellett azonmód a közös olvasat láncolatát is megteremtik.[666] A הוֹי indulatszócskát követő participium határozott névelővel ellátott többes számú alakja egyszerre mutat a megszólítottakra,[667] valamint a rájuk jellemző, ám helytelenített élethelyzetre.[668] Így amellett, hogy célkeresztbe kerülésük okait is megtudhatjuk, mint pl. a kultuszi (Ám 5,21kk) és szociális (Ám 6,1kk) visszásságok, fenyegetettségük bemutatása immár az Úr napja témakörébe kerül beoltásra. Vagyis az Ám 5,18kk és az Ám 6,1kk diakrón szempontból összetett egységei[669] a szinkrón olvasat számára a szóvá tett visszásságok pusztulásba és fogságba forduló képét összekapcsolják YHWH megjelenésének és közbeavatkozásának képével. Tulajdonképpen az Úr napja fenyegető fordulatot megtestesítő képzetével. Ennek lekerekítésében az Ám 6,3 ugyancsak participiumot használó polemikus megszólítása beszédesen írja le mindezt: „*Ti azt gondoljátok, hogy messze van a veszedelem napja, ezért közel hoztátok az erőszak uralmát!*”[670] Vagyis az Úr veszedelmes közbelépésének napja kell felszínre hozza azt a törést és éles elkülönülést, ami a fogság útjára szánt közösség Isten és népe közötti kapcsolatában tapasztalható, különösen is a pusztai vándorlás egykori közösségének lehetőségeihez képest. Az erők és jelek így döntően más irányultságúak, mint ahogyan azok elvártak, vagy akárcsak várhatóak voltak. Legyen reménység gazdasági vagy katonapolitikai sikerekben, reménységüket vessék bár YHWH oltalmazó jelenlétébe, akár a kultuszban, akár a háborús viszonyok közepette, csalatkozni fognak.[671] Az Úr napja keretében vizionált esemény kiteljesedése ugyanis az Úr megjelenésével legfelsőbb szintre helyezi az egyébként a gyakorlati élet tapasztalatai szülte és a

[665] Federico G. Villanueva kiemelten foglalkozik a témával. VILLANUEVA: The Uncertainty of a Hearing (2008), 5–29.
[666] JEREMIAS: The Book of Amos (1998), 6, 98–99; BECK: Der „Tag YHWHs” im Dodekapropheton (2005), 56; SCHWESIG: Die Rolle der Tag-JHWHs-Dichtungen im Dodekapropheton (2006), 13; EIDEVALL: Amos (2017), 176; KESSLER: Amos (2021), 173–174, 193–194.
[667] JEREMIAS: The Book of Amos (1998), 99; GARRETT: Amos (2018), 164; KESSLER: Amos (2021), 172; GKC, §126e, 405.
[668] GARRETT: Amos (2018), 164; KESSLER: Amos (2021), 172; GKC, §116a, 355-356; JOÜON–MURAOKA: A Grammar of Biblical Hebrew ([2]2011), §121c, 380.
[669] Részletesen tárgyalja mindezt Jakob Wöhrle. Ámósz könyve kultuszkritikájának vizsgálata során már említettük, hogy véleménye szerint a könyv társadalmi sérelmeket felsorakoztató alaprétege első komolyabb revíziója révén a kultuszkritika is meghatározó szerepet kapott a könyvben. Ennek nyomán pedig nemcsak a könyv hármas felosztása került kialakításra, de mondanivalójára is jelentős hatással volt. WÖHRLE: Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches (2006), 83–92, 129–131.
[670] הַמְנַדִּים לְיוֹם רָע וַתַּגִּישׁוּן שֶׁבֶת חָמָס. Az itt használt נדה gyök ezen kívül csupán az Ézs 66,5-ben található meg, ami nem könnyíti meg értelmezését. Jelentése ’kizár’, ’eltaszít’. HALOT, 672–673.
[671] Hasonlóan EIDEVALL: Amos (2017), 164.

könyvben szemléletesen bemutatott széttartást (Ám 6,10; 9,1–4). Az Úr közeledésének hirdetése egyúttal távolodásának meghirdetését is szükségessé teszi.

Korábban már említettük az Úr napja váradalmához eredetileg társított elképzelések bizonytalan voltát. Szóltunk arról is, hogy a rendelkezésre álló információk hiányossága miatt milyen veszéllyel jár Ámósz könyvének szempontjai alapján a felvetéseknél komolyabb állításokba bocsátkoznunk. Ki kell emelnünk ugyanakkor azokat a szöveg szintjén megmutatkozó összefüggéseket, amelyek a könyv további egységeivel is kapcsolatot teremtve az Ám 5,18–20 sarkos állításának egyes mozzanatait a centrumon kívül is visszaidézik.[672] Ennek nyomán pedig az Úr napja központi üzenete és az egyéb ítéletet hirdető szakaszok kölcsönös viszonyba, egyfajta értelmezési egységbe kerülhetnek egymással.[673] Ezek pedig, még ha voltak is a kultusz vagy a harci események világából kiinduló pozitív várakozások egy esetleges Úr napjával kapcsolatban, a pusztulás és a fogság képét kiemelve mindkét aspektust megsemmisítik, megerősítve egy holisztikus szemléletet magában hordozó fordulat figyelemre méltó jelentőségét.[674]

E tendencia tehát nem csupán a már említett Ám 5,21kk és az Ám 6,1kk szakaszokban fedezhető fel, hanem részben az Ám 2,14–16 és az Ám 9,1–4 sajátossága is. A kulcsszó e keretes kitekintésben a menekülés, valamint a megmenekülés lehetetlensége.[675] A נוס gyök által hordozott 'menekülni' jelentés[676] az Ám 5,19 mellett valóban meghatározó szerepet játszik a másik két egységben is. A בַּיּוֹם הַהוּא kitétellel a נוס így az Ám 2,16-ban az Úr napja által hozott veszedelem előli megmenekülést és annak lehetetlenségét mutatja meg,[677] mely alól még a legnagyobb harcosok sem mentesíthetik magukat. Az Ám 9,1-ben ugyan konkrétan nincs szó az Úr napjáról, de az oltárnál megjelenő és azt leromboló Úr (אֲדֹנָי) fenyegető megjelenése ugyancsak magával hozza a menekülés (נוס, kétszer is) képtelenségét. A két szakasz ki is szélesíti e menekülés súlyos reménytelenségének képét, melynek során egyéb hasonló jelentésű kifejezéseket is felhasznál (מָנוֹס, Ám 2,14; מָלַט, Ám 2,14.15, 9,1; פָּלִיט, Ám 9,1). Az Úr közbelépésével létrejött sorsfordító ellentétet pedig csak tovább erősíti az Ám 2,14–16-ban található, katonai elitalakulatokhoz társítható kifejezések használata. Az Ám 9,1–4-ben pedig a teofániához kapcsolódó utalások mentén fedezhető fel hasonló logika.[678] Meg lehet említeni még a legalább az asszociáció szintjén kapcsolatot teremtő kígyómarás képét (Ám 5,19; 9,3), mely ugyanúgy a súlyos csapást és a menekülés reménytelenségét támasztja alá mindkét esetben.[679]

---

[672] Paul-Gerhard Schwesig értelmezésében az Ám 5,18–20 már Ámósz könyve legkorábbi változatában (Ám 5–6) középpontba került és központi szerepet is töltött be. SCHWESIG: Die Rolle der Tag-JHWHs-Dichtungen im Dodekapropheton (2006), 18.

[673] SCHWESIG: Die Rolle der Tag-JHWHs-Dichtungen im Dodekapropheton (2006), 18; UDOEKPO: Re-thinking the Day of YHWH (2010), 201.

[674] Hasonlóan UDOEKPO: Re-thinking the Day of YHWH (2010), 201–204.

[675] JEREMIAS: The Book of Amos (1998), 100; BECK: Der „Tag YHWHs" im Dodekapropheton (2005), 57; SCHWESIG: Die Rolle der Tag-JHWHs-Dichtungen im Dodekapropheton (2006), 9–12; HADJIEV: The Composition and Redaction of the Book of Amos (2009), 71–72. Reinhard Müller szerint az Ám 5,19–20a, valamint az Ám 2,14–16 és az Ám 9,1b–3 feltehetően azon adaptációk közé tartoznak, melyek a könyv eszkatologikus jellegét adják, s ha a három szakasz nem is ugyanazon kéz műve, irányultságukban teljesen megegyeznek; senki sem menekülhet az ítélet elől. MÜLLER: Der finstere Tag Jahwes (2010), 580–581.

[676] HALOT, 681. A kifejezés ugyancsak megtalálható a Zak 14,5-ben, ahol az eszkatologikus környezetben immár nem a menekülés lehetetlenségére, hanem mentő szükségszerűségére utal. Felidézi ugyanakkor az Ámósz könyvében vissza-visszatérő földrengés pusztulással fenyegető és a teofániához szorosan kötődő képét is (Ám 1,1; 2,13; 8,8; 9,1; 9,5).

[677] Vesd össze PAUL: Amos (1991), 185–186; BECK: Der „Tag YHWHs" im Dodekapropheton (2005), 57; EIDEVALL: Amos (2017), 165, 225–226; KESSLER: Amos (2021), 185.

[678] Vesd össze BECK: Der „Tag YHWHs" im Dodekapropheton (2005), 57–59.

[679] ANDERSEN– FREEDMAN: Amos (1989), 522; BECK: Der „Tag YHWHs" im Dodekapropheton (2005), 61–62; HADJIEV: The Composition and Redaction of the Book of Amos (2009), 71–72.

Miközben tehát az ötödik látomás (Ám 9,1–4) szó szerint nem tartalmaz az Úr napjára való hivatkozást, de a látomásoknak az eddig elmondottakkal egy irányba mutató felépítése a programalkotó víziók sorozatának csúcspontját is e gondolati sík felé vezeti.[680]

Ezek során azon meghatározó üzenet kikristályosodásának lehetünk külső szemlélői, amely Ámósz elhívását bemutatva, prófétai küldetését megalapozta. Miközben tehát a prófétai szolgálat legitimációt nyer, az isteni delegált legátuma is kibontásra kerül. A folyamat szemlélői azonban – talán a hagyományozott szöveg szándékától sem függetlenül – olyan bennfentes információk birtokába jutnak, melynek nyomán maguk is bevonódnak a hirdetni kívánt üzenet tehertételének eleven örökébe. Egy ilyen inklúzió azonban értelemszerűen csak az értelmezés egyetlen irányát tekintheti elfogadhatónak és elfogadandónak. Ezzel helyezkedik szembe Amacjának, Bétel papjának ellenvetése, aki így a végzet vesztes pozícióját személyre szabottan is megjeleníti (Ám 7,10–17). A befogadásra „kínált" végzet üzenete ugyanakkor a látomások során kerül kibontásra. Ennek során már az első két látomás fenyegetése is kijózanítóan kellene hasson, de igazán a következő látomások súlyos kijelentései nyomnak sokat a latba. Hogy az Ám 7,8; 8,2, vagy épp az Ám 9,4 határozott állásfoglalásai[681] a végzet véglegessége tekintetében miként értelmezhetőek vagy értelmezendőek, később még részletesen is szólni fogunk. Most hadd utaljunk arra, ahogyan e fenyegető üzenet az Úr napja képével összekapcsolódik. Az isteni „megbánás" (Ám 7,3; 7,6) lehetőségét már elhagyó és Izráel végét bejelentő harmadik és negyedik látomások ugyanis fontos utószóval lettek ellátva.[682] A kultusz világának területéről kiinduló pusztítás képei (Ám 7,9; 8,3) nem csupán tartalmukat tekintve, de a בַּיּוֹם הַהוּא (Ám 8,3) kitétel nyomán az utalás szintjén is az Úr napja ítéletes koncepciójának területére vezetnek.

Nem mehetünk el ugyanakkor amellett sem, hogy legalábbis érdekes összefüggésekre ad lehetőséget az első látomás rémisztő sáskajárásának képe (Ám 7,1–2). A képet a Mal 3,11, ellenkező előjellel, a nép YHWH áldása és gondviselése általi boldogulásának alátámasztására használja, isteni bizonyságaként sorsuk jóra fordulásának. Malakiás könyvének főként az Úr napja koncepciója mentén kibontakozó fordulatáról a következendőkben azonban még külön is szó lesz. A sáskajárás képében megjelenő fenyegetettség ugyanakkor Jóel könyvének is sajátja. Majdhogynem egy teljes könyv épül arra a logikára, amely a sáskák pusztító csapásának képét a támadó ellenség mindent elsöprő erejével hozza párhuzamba (Jóel 1–2).[683] E csapás pedig isteni ítéletként, a sötétségben közelítő Úr napja képében kerül bemutatásra. A megmenekülés feltétele s lehetősége itt hangsúlyozottan a bűnbánat és megtérés által adott Sion számára. Azáltal pedig, hogy a tizenkét kisprófféta könyveinek a masszoréta hagyomány szerinti elrendezésében Jóel próféta könyve közvetlenül megelőzi Ámósz próféta könyvét, egy olyan olvasási sorrend jön létre, amelynek nyomán Ámósz könyvének utalása már megelőzően részletes bemutatásra került.[684]

---

[680] BECK: Der „Tag YHWHs" im Dodekapropheton (2005), 57–59; SCHWESIG: Die Rolle der Tag-JHWHs-Dichtungen im Dodekapropheton (2006), 12; LINVILLE: Amos and the Cosmic Imagination (2008), 115. Vesd össze ANDERSEN–FREEDMAN: Amos (1989), 57; PAUL: Amos (1991), 185, 276; EIDEVALL: Amos (2017), 165, 225–226; KESSLER: Amos (2021), 185.

[681] „*Függőónnal vizsgálom meg népemet, Izráelt, többé nem bocsátok meg neki*" (Ám 7,8). „*Elérte a vég népemet, Izráelt, többé nem bocsátok meg neki*" (Ám 8,2). „*Szemmel tartom őket, de vesztükre és nem javukra*" (Ám 9,4).

[682] „*Elpusztulnak Izsák áldozóhalmai, romba dőlnek Izráel szentélyei, mert fegyverrel támadok Jeroboám házára*" (Ám 7,9). „*Azon a napon jajgatássá válnak a templomi énekek – így szól az én Uram, az Úr. Tömérdek hulla lesz mindenütt, csendben rakják le őket*" (Ám 8,3). KESSLER: Amos (2021), 225.

[683] NOGALSKI: Intertextuality and the Twelve (1996), 116.

[684] SCHART: Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs (1998), 265; NOGALSKI: Joel as "literary Anchor" for the Book of the Twelve (2000), 91–109; RENDTORFF: How to Read the Book of the Twelve as a Theological Unity (2000), 78–82; SCHART: Reconstructing the redaction history of the Twelve Prophets (2000), 40; SWEENEY: The Twelve Prophets, Volume One (2000), 191; LINVILLE: Amos and the Cosmic Imagination (2008), 114. Marvin A. Sweeney amellett

Ezáltal az első látomás sáskák általi isteni fenyegetésének képébe egy olyan többletértelmezés is megjelenik, melynek az Úr napjához kötött elemei ugyan nem kerülnek kibontásra, ám Jóel könyvének utalásai nyomán áttételesen érvényesül hatásuk. Hogy esetenként ilyen kapcsolati szándék feltételezhető a Jóel és Ámósz könyvek vonatkozásában, az Ám 1,2a és a Jóel 4,16a átkötése is mutatja.[685] Figyelemre méltó, hogy a profetikus értelmezés érvrendszerében a sáskajárás pusztító veszélyének képe lényegi sajátosságként szövődött bele az Úr napja összetett jelenségének megjelenítésébe.[686]

Az Ám 5,18–20 tehát a szövegösszefüggések tekintetében szervesen beleépül a könyv szövetébe. Centrumba pozícionált szerepéből a könyv egészére hatást gyakorolva mutatja a hirdetni kívánt üzenet csúcspontját.[687] A könyv felépítését „értelmezve" ez egyaránt utal hátra és előre. Összefogja és erősíti az érvelés logikájának azon rendjét, ahol a visszásságokat leleplező és a hamis váradalmakat radikálisan felülíró prófétai szó az Isten ítéletes közbelépésébe torkollik. E kínálkozó nézőpontból tehát minden az Úr napja megjelenésének negatív végzete felé tart.

Figyelemre méltó ugyanakkor, hogy e küszöbön álló pusztulás részletezésében milyen meghatározó szerep jut a fogságba vitel képének (Ám 4,2–3; 5,27; 6,7.14; 7,17; 9,4.9.15). Miközben a fogsághoz vezető okok elevenen kirajzolódnak, a fogság szerepe és célja szinte rejtve marad a hallgatók és a könyvet olvasók előtt. Helyét vagy idejét tekintve is pusztán sejtetésig merészkedik. Ugyanakkor Ámósz könyvének kanonikus anyagában a pusztulás és a fogságba vitel képeit az Isten által kapott földön való csapás kijelentése (Ám 2,9–16), valamint az Isten által való újbóli elplántálás bejelentése keretezi. „*Elültetem őket földjükbe, és többé nem tépik ki őket a földjükből, amelyet nekik adtam – ezt mondja az Úr, a te Istened.*" – hangzik a könyv utolsó verse (Ám 9,15).[688] Ennek kapcsán minimálisan elmondható, hogy miközben a fogság teológiai magyarázatára különös figyelmet fordító deuteronomista szemléletű gondolkodás feltehetően hatást gyakorolt a könyv hagyományozódásának folyamatára,[689] az Úr napja teológiai koncepciója

érvel, hogy a LXX és a MT sorrendjében látható eltérésben nem csak kronológiai, de tematikus tényezők is szerepet játszottak. Míg a LXX változata (Hóseás, Ámósz, Mikeás) az északi országrész elleni ítéletet hangsúlyozza, addig a MT elrendezésébe, Jóel beillesztésével Hóseás és Ámósz könyvei közé, az ítélet képébe az Úr napja mentén kibontakozó védelem bemutatása vegyül. SWEENEY: Sequence and Interpretation in the Book of the Twelve (2000), 62–64.

[685] NOGALSKI: Redactional process (1993), 43–46.

[686] NOGALSKI: Intertextuality and the Twelve (1996), 117–118; HOUSE: The Day of the Lord (2007), 192.

[687] Az Ám 5,18–20 komoly és szerves kapcsolata Ámósz könyve egyéb egységeivel egyúttal azt a kérdést is felveti, hogy nem fordított hatásmechanizmus érvényesül-e a könyvben. Néhány rövid és velős állítás megadja-e azt a logikai alapot, amelyre felépíthető egy „egész könyv" megfogalmazása és állásfoglalása, vagy épp ellenkezőleg, a könyv egészének summájával szembesülünk benne? Általánosan elfogadottnak ugyanakkor inkább az előbbi tűnik. Ellentétes állásponton van azonban Erich Bosshard-Nepustil, aki, ahogy arra fentebb már utaltunk, az Ám 5,18–20-at – a Jóel, Habakuk és Zofóniás könyvek hasonló részeivel együtt – egy fogságkorabeli szerkesztői réteg részének tekinti. Ez szerinte megoldást jelent arra a problémára, hogy az Ám 5,18–20-at az „Úr napja"-motívum magányos előfutáraként kelljen kezelni. BOSSHARD-NEPUSTIL: Rezeptionen von Jesaia 1-39 im Zwölfprophetenbuch (1997), 344–345.

[688] ANDERSEN– FREEDMAN: Amos (1989), 924; EIDEVALL: Amos (2017), 242–243.

[689] Ámósz könyve deuteronomista redakciójának lehetőségét Werner H. Schmidt vizsgálta először komolyabban. Úgy vélte, hogy a redakció és a próféta szavai közötti különbség azt mutatja, hogy a közvetlenül észlelhető visszásságok leírásától elmozdulás történt a teológiai hátterű bemutatás felé. Ennek célja pedig a könyv Júda pusztulásának körülményei között való aktualizálása és a babiloni fogsághoz vezető hűtlenség és bűn felmutatása. A Schmidt által ide sorolt szakaszok a következők: Ám 1,1.2; 1,9–12; 2,4–5; 2,10–11; 3,1b.7; 5,25–26 és talán az 5,13; 8,11–12; 9,8–9. SCHMIDT: Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches (1965), 168–193. James Nogalski a Kisprófétáék könyve létrejöttének korai szakaszára feltételezett ún. „Négy próféta könyvét" is a deuteronomista korpuszhoz sorolja. NOGALSKI: Literary Precursors (1993), 76–89. Aaron Schart szerint a Kisprófétáék könyvének kezdete az általa „D-korpusz"-nak nevezett Ámósz, Hóseás, Mikeás és Zofóniás könyvek gyűjteménye volt. A négy prófétai könyv e megnevezése utal ugyan a bennük felfedezhető deuteronomista hatásra, ugyanakkor mutatja a téma bizonytalanságát is. SCHART: Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs (1998), 39–44, 46. A különböző kutatók között megfigyelhető

megőrizte, ám egyszersmind át is formálta saját célját és funkcióját.[690] Ennek jelentősége, vagy ha tetszik, magyarázata, talán abból is fakadhat, hogy az Úr napja képének profetikus megjelenítése az adott kor kontextusából nem hátrafelé, hanem a közvetlen s a valamikori jövendő irányába tekint. Ebből adódóan pedig megvan benne a változó körülmények újraértelmezésének szabadsága, egy ismételt radikális fordulatra való nyitottsággal.

Bár a kutatásban általában az Ám 9,7–15*-öt tekintik a könyv befejező szakaszának, a különböző ígéreteket magába foglaló egység korántsem tekinthető egyetlen zárt egységnek. A rövid szakasz egy-egy párban reagál az Ám 1,2–9,6 anyagára. Míg az Ám 9,7–8.9–10 párosa a korábban bejelentett vég képét értelmezi a disztingválás és megtisztulás gondolatával, addig az Ám 9,11–12.13–15 alkotta második pár az ítélet képét az üdvösség meghirdetésével formálja. Széles körben elfogadott vélemény szerint a szakaszt alkotó egységek formálódása a fogság alatti és a fogságot követő időszakra tehető.[691] A feltehetően legkésőbbi elem ezek közül a Jóel és Abdiás könyvekkel kapcsolatot teremtő, a Kisprófféták könyve formálódó egységén belül is hangsúlyt kapó Ám 9,12a (Abd 19) és az Ám 9,13b (Jóel 4,18).[692]

Felfedezhető azonban némi bizonytalanság az Ám 9,7 helyzetével kapcsolatban. Korábban már utaltunk rá, hogy Rudolf Smend a könyv egykori zárásaként is el tudja képzelni, mely így visszatér a könyv nyitó egységének szemléletéhez.[693] Felvetődik tehát a kérdés, hogy hová soroljuk e verset? Még az ítélet, vagy már a kegyelem hangja fedezhető fel benne?[694]

Formailag az Ám 9,7-nek az azt követő zárószakaszhoz való sorolását támogatja a könyv teofánia-himnuszok által szegélyezett makrostruktúrájától való elkülönülése is (Ám 1,2; 4,13; 5,8–9; 9,5–6).[695] Ám ugyanezt alátámaszthatják az Ám 9,7 tartalmi vonatkozásai is. Rainer Kessler szintén kiemeli a versnek a könyv bevezető szakaszához való visszacsatolását (pl. Ám 1,5), tónusát azonban már pozitívnak tartja. Egyet kell Kesslerrel értenünk abban, hogy a kérdésben megfogalmazott állítás célja alapvetően nem Izráel degradálása, hiszen rögtön említésre kerül Egyiptomból való szabadulása.[696] A „*Nem olyanok vagytok-e a szememben, Izráel fiai, mint az etiópok? – így szól az Úr. Én hoztam föl Izráelt Egyiptomból, a filiszteusokat meg Kaftórból és az arámokat Kírből!*” felvetése így több szempontból is érdekes. Részben jelenti a „népek” megemelését, hiszen a sorban Izráel mellé pozícionáltattak, szemben azzal, ahogyan az Ám 1,3–2,16-ban Izráel szorul be a népek sorába. Ennél is fontosabb azonban, hogy a vers csak látszólagosan szól a népek, vagy Izráel sorsáról. Hangsúlya ugyanis elmozdul az azokat formáló

eltérés is azt mutatja, hogy a deuteronomista hatást tükröző redakció pontosan nehezen meghatározható, s egy egységes réteg Ámósz könyvében kérdéses, még ha a deuteronomista teológia visszhangja meg is található egyes részeiben. RÓZSA: Bevezetés (2016), 559.

[690] Hasonlóan JEREMIAS: The Book of Amos (1998), 166.

[691] ZENGER: Das Zwölfprophetenbuch (⁹2016), 654–656; RÓZSA: Bevezetés (2016), 565; KUSTÁR: Bevezetés (2025), 530.

[692] ZENGER: Das Zwölfprophetenbuch (⁹2016), 656. Lásd NOGALSKI: Literary Precursors (1993), 110–122; SCHART: Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs (1998), 261, 271–272.

[693] SMEND: Das Nein des Amos (1963), 411.

[694] Jörg Jeremias egyfajta átkötő szerepet tulajdonít neki az Ám 9,1–4 és a 9,8–10 között. JEREMIAS: The Book of Amos (1998), 162–163.

[695] NOGALSKI: Literary Precursors (1993), 97–98; SCHART: Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs (1998), 93–95; WÖHRLE: Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches (2006), 116–117.

[696] Ugyancsak a pozitív szemléletet erősíti a (birtok)viszonyt hangsúlyossá tevő, egy suffixummal meghatározott ל prepozícióra épülő nominális mondatszerkesztés. Kiváló példák erre: 1Móz 48,5; Énekek 2,16; 6,3; 1Sám 1,2; Ézs 43,1. KESSLER: Von hinten gelesen (2016), 154; KESSLER: Amos (2021), 261. A kapcsolat relativizálását emeli ki ugyanakkor JEREMIAS: The Book of Amos (1998), 164; TIMMER: The Non-Israelite Nations in the Book of the Twelve (2015), 50–51; EIDEVALL: Amos (2017), 234.

Isten felé. Az Izráel fiait megszólító bevezető nominális szerkesztése az *ők* (כְּבְנֵי כֻשִׁיִּים), *ti* (אַתֶּם), *én* (לִי) irányt követve YHWH szempontrendszerét helyezi döntő pozícióba, amit aztán személyes, mindazonáltal univerzális cselekedeteinek bemutatása követ (הֶעֱלֵיתִי, 'felhoztam'). Az isteni szándékok és lehetőségek mentén megszólaló üzenet tehát leginkább Isten titkos útjainak megfoghatatlansága felé fordítja a tekintetet, egyúttal azonban az abba való belekapaszkodás reménységét is megadja. Annak, akinek története volt Izráellel (Ám 2,10; 3,1–2), és sok története más népekkel alig elbeszélhető, ne lenne még története Izráel fiaival?[697]

Ezáltal tehát megnyílik a lehetőség a korábban meghirdetett vég végzetességének értékelése s értelmezése előtt. Az Ám 9,8 jelentőségét a pusztulás és a megmaradás együttes lehetőségével korábban már említettük. E közös kép rögzítése ugyanakkor csírájában már magában hordozza a kollektív szemlélet lényegi disztingváltságának eshetőségét. Ennek csattanójaként az Ám 9,9–10 az el-, és szétválasztás dimenziójában határozza meg az isteni elhatárolódás valódi rendjét.[698]

Az Ám 9,8a és 8b állásfoglalásaiból tükröződő ellentét alapján Paul R. Noble egy fontos szempontot fogalmaz meg: „Úgy vélem, a probléma megoldásának kulcsa nem abban rejlik, hogy a »bűnös királyság« és »Jákób háza« közötti különbséget jelentésükben [*denotation*] (például az északi és déli királyság megkülönböztetésében) keressük, hanem inkább jelentéstöbbletükben [*connotation*] – vagyis abban, hogy milyen eltérő, de összeegyeztethető dolgokat mondanak ugyanarról az entitásról, amelyre mindketten utalnak."[699] Az általunk kiemelt kifejezések ilyen módon való használatával tulajdonképpen szempontrendszereket állít egymás mellé. Lényegében arra utal, hogy a „vétkes ország" és a „Jákób háza" közötti különbség nem alapjelentésükben van, hiszen mindkét kifejezés ugyanarra utal, s ezáltal egymásnak párhuzamai. Az eltérés abban áll, hogy hogyan jellemzik azt, vagyis milyen többletjelentést adnak hozzá ahhoz, amire utalnak. Az előbbi szemlélete negatív és a bűnt s annak ítéletét hangsúlyozza: „*Az én Uram, az Úr szemmel tartja a vétkes országot. Eltörlöm azt a föld színéről!*" Az utóbbi ellenben identitást sejtet pozitív hozzáállásával: „*Bár mégsem pusztítom ki egészen Jákób házát – így szól az Úr.*" Az eltérő nézőpontból való megközelítés ugyanakkor egy változó teológiai-értelmezői szempont megjelenését is magával kell hozza.

Egy ilyen eltérés hangsúlyozásának szándékát látszik alátámasztani az Ám 9,8b szóhasználata és szerkezete is. Miközben a שָׁמַד 'kipusztítani' gyök[700] ismételt használatával igazodik az Ám 9,8a kijelentéséhez, aközben az állítások jelentőségének fokozására szolgáló infinitivus absolutus + imperfectum figyelemre méltó változatának használata el is határolja az utóbbi értelmét az előbbitől. Az ilyen szerkezet tagadásának általános módja ugyanis az igék közé becsúsztatott tagadószóval történik.[701] Ebben az esetben a tagadás vezeti be az állítást, hiszen a tagadószó az igék elé került. Hans Walter Wolff szerint ez a megfogalmazás, csakúgy mint az 1Móz 3,3–4 esetében (*nehogy meghaljatok > nem haltok meg*), a megelőző állításból következő félreértést igyekszik kizárni, s letisztázni.[702] Mivel a vers valószínűsíthetőleg az 1Kir 13,33–34 megfogalmazása alapján került kialakításra, feltételezhetően a fogság utáni közösség

[697] Hasonlóan KESSLER: Amos (2021), 262.
[698] Lásd EIDEVALL: Amos (2017), 234; KUSTÁR: Bevezetés (2025), 533.
[699] „The key to resolving this problem, I believe, is to find the distinction between "the sinful kingdom" and "the house of Jacob" not in their denotation (e.g. as distinguishing between the northern and southern kingdoms) but in their connotation - i.e., in terms of the different, but compatible, things that each says about the entity to which they both refer. I hope to discuss this fully in future publications." NOBLE: Amos' Absolute „No" (1997), 338.
[700] HALOT, 1552–1553.
[701] GKC, §113v, 344; JOÜON–MURAOKA: A Grammar of Biblical Hebrew (²2011), §123o, 395–396.
[702] WOLFF: Joel und Amos (1969), 395; JEREMIAS: The Book of Amos (1998), 160; CARROLL: The Book of Amos (2020), 499.

önértelmezése áll mögötte. Retrospektív értelemben összefüggést teremt Jeroboám, Nebát fia vétkének ítélete és Jeroboám, Jóás fiának kora, valamint Samária pusztulása között. Perspektivikusan azonban, szakítva a politikai színezettel, Isten népe államiságtól független továbbélésének gondolata jelenik meg a „Jákób háza" kifejezés használatában.[703]

Arra itt most nincs lehetőségünk, hogy részletesen foglalkozzunk a בְּכָל־הַגּוֹיִם ('minden népben', 'minden nép között') és az עַמִּי ('népem') viszonyrendszerével, vagy az utóbbi kifejezés tartalmi vonatkozásaival.[704] Úgy tűnik azonban, hogy a társadalmi s politikai keretrendszert immár a teológiai szemlélet határozza meg. Az „Izráel fiai" kollektivizmusa (Ám 9,7) ugyan nem fordul átfogó individualizmusba, mindazonáltal a közösségen belüli különbségtétel igazi alapprogramja.[705] Nem csak egyszerűen szemben áll az „Izráel házával" (Ám 9,9) és a „népem vétkesei" (Ám 9,10) kitételekkel, hanem szükségessé teszi az azok nyomán vizionált minuciózus eseményeket. Nem mellékes ugyanakkor, hogy az érvelés logikájának továbbra is érdemi részét képezi a népek beemelése. Ez ugyanis lehetőséget teremt arra, hogy a könyv korábbi állításainak látványos elemeihez kapcsolódva végül minden és mindenki a helyére kerüljön. Mindenesetre mindez a leosztott szerepek ismételt újraértelmezésével jár együtt.

A szakaszt tehát erősen befolyásolják a pusztulás és a pusztítás képei (Ám 9,7–10).[706] Ennek bemutatásához elegendő utalni az ítélet bemutatásának egy-egy elemére, vagy részletére. Ezáltal akkor is a „nagy totál" jelenik meg előttünk, ha csupán annak egyes részleteire terelődik a figyelmünk.

A שָׁמַד ('kipusztítani') Ám 9,8-on belüli szerepére már korábban utaltunk. A kifejezés könyvön belüli súlyát mutatja, hogy az Ám 2,9-ben az emóriak elpusztításának felidézése kapcsán játszik meghatározó szerepet. Az Ám 9,8-ban tehát ez az összefüggés nemcsak, hogy kiemeli a pusztulás léptékét, de még inkább megemeli a megmaradás jelentőségének mértékét. Bár rettenthetetlennek tűntek, az Úr közbeavatkozása nyomán mégis gyökértelenné lettek. Vajon nem hasonló radikalizmusra van-e szükség ahhoz, hogy „Jákób háza" megmaradhasson?

---

[703] JEREMIAS: The Book of Amos (1998), 164–165. James L. Mays szerint a „vétkes ország" kitételt leginkább YHWH szuverén uralma felől lehet megérteni, melyet minden nemzet felett, így Izráel felett is érvényesít. Így a szóhasználat általánosságban és konkrétan is értelmezhető. Az Ámósz könyvében Jeroboám királyságának megnevezésére használt „Jákób" megnevezést (Ám 3,13;6,8; 7,2.5; 8,7) ugyanakkor egy Júda túlélését szemlélő Kr. e. 6. századi szerkesztő Jákób minden leszármazottjára vonatkoztatva értette. MAYS: Amos (1969), 159–160. Az Andersen–Freedman szerzőpáros hangsúlyozza, hogy keveset mondunk, ha a „vétkes ország"-ot csak Izráelre vonatkoztatjuk, mert abba legalább az Ám 1–2 nemzeteit bele kell érteni. A meghatározás ugyanis kiterjesztő és példát mutató jelentéssel bír, így tehát abba Júda is beleértendő. Ebből következik, hogy az Ám 9,8b „Jákób háza" kifejezése Izráel tizenkét törzsének maradékára vonatkozik. ANDERSEN– FREEDMAN: Amos (1989), 867, 899–901. Shalom M. Paul ugyanakkor a két meghatározást egymástól nem elválasztandó, ellentétes egységként kezeli és értelmezi. Összetartozásuk éles elválasztásra mutat: Izráel mint politikai entitás elpusztul, de a nép nem vész el teljesen. PAUL: Amos (1991), 284–285. Göran Eidevall a „Jákób háza" kifejezést a hűséges YHWH-hívők posztmonarchikus meghatározásának tekinti, így az, csakúgy, mint Ámósz könyvének egyéb előfordulási helyein, az ítéletre szánt „Izráellel" szembeni megkülönböztetést jelenti. EIDEVALL: Amos (2017), 237. M. Daniel Carroll R. szerint, míg a „vétkes ország" politikai egységre utal, addig a „Jákób háza" kifejezés a nemzetre. E különbségtétel tükrözi leginkább azt, ahogyan Ámósz könyve elítéli Izráel nemzeti ideológiáját és intézményeit (azok vezetésével és elitjével együtt), mint amelyek a leginkább felelősek azért a katasztrófáért, amelyet az északi királyságnak el kell szenvednie. A fejezet fennmaradó versei pedig ennek a feszültségnek a jövőbeni kimenetét magyarázzák meg. CARROLL: The Book of Amos (2020), 499–500.

[704] TIMMER: The Non-Israelite Nations in the Book of the Twelve (2015), 47–48.

[705] Vesd össze TIMMER: The Non-Israelite Nations in the Book of the Twelve (2015), 52–53.

[706] Jörg Jeremias szerint az Ám 9,7–10 nemcsak Ámósz könyvének fogságkorabeli könyvét (Ám 1,1–9,6) feltételezi, hanem egy, az utolsó látomás mentén folytatott vitát is tükröz arról, hogy mennyiben érvényes és kikre vonatkozik Ámósz könyvének ítéletes szava. JEREMIAS: The Book of Amos (1998), 162.

A kérdésre az Ám 9,9–10 jelenti a választ. Az ítélet párhuzamos képei, bár igazodnak az e tekintetben korábban vázolt negatív szemlélethez, a fókuszt azonban leszűkítik.

Ezt megelőzően ugyanakkor az Ám 9,9 bevezető formulája igyekszik valami nagyon fontos dologra ráirányítani a figyelmet, amit onnan tudhatunk, hogy a הִנֵּה 'íme' szócska használatával vezeti fel az egységet, utalva arra, hogy a bejelentés lényeges eleme közvetlen utána bemondásra kerül.[707] Az אָנֹכִי מְצַוֶּה önmagában (is) megálló, kerek állítás („*Mert ímé, én parancsolok*", Károli-Biblia 1908). A személyes névmás először is a mindenkitől különálló Úr individuumát hangsúlyozza. Ehhez közvetlenül kapcsolódik a צָוָה 'parancsolni' ige[708] *piél* participiuma, mely nemcsak cselekvési szabadságát, de „közösségi beágyazottságát" is felszínre hozza. A participium sajátja, hogy egy tartósan fennálló, jellemzőnek tekintendő szituációt elevenít meg.[709] Ennek eredményeképpen azt mondhatjuk, hogy e bejelentés lényege annak előrevetítése, hogy az Úr az, aki parancsol. Így ismerteti meg magát, s így megismerhető. E jellegzetességek ugyanakkor nem az események és azok összefüggéseinek alkalmi, vagy eseti voltát feltételezik, hanem a háttérben mindig is sejthető, ám egyedi színrelépésével bemutatkozó Úrnak az események folyásába közvetlenül beavatkozó jelenlétét. Nem állíthatjuk tehát, hogy egy autentikus, vagy genuine Úr napja kép kerülne rögzítésre előttünk, de az Úr napja korábban feltárt jellemzői alapján, valamint a könyv összefüggései nyomán e bejelentés is hasonló jelentőséggel, s konnotációval bír a közbelépő és megjelenő Úr szemszögéből, s ami fontosabb, cselekedetei mentén értelmezve az eseményeket.[710]

Az „Izráel háza" és a „népem vétkesei" feltehetően egymás szinonimái. Bár a חַטָּא 'bűnös', vétkes'[711] nem sokszor szerepel a könyvben (Ám 9,8.10), Ámósz könyve mégsem hagy bizonytalanságban bennünket, hogy mit és milyen bűnöket értsünk alatta. Ezzel párhuzamosan az is sejthető, hogy kikre vonatkozik. Ezek alapján logikusnak tűnik, hogy az „Izráel háza" kitétel is hasonlóan negatív árnyalatot hordoz magában, melyet ugyancsak az elit bűnös világa felől lehet megértenünk.[712]

„*Fegyvertől* (בַּחֶרֶב) *halnak meg népem vétkesei* (חַטָּא)*, akik azt gondolják: Nem ér el* (נגשׁ) *minket és nem talál ránk a veszedelem* (רָעָה)" – olvashatjuk az Ám 9,10-ben. A pusztulás képei teljes mértékben összhangban állnak a könyv korábban bevezetett szemléletével és anyagával. A vers mind tartalmát, mind szóhasználatát tekintve (נָגַשׁ, רַע/רָעָה) visszautal az elitet felelősségre vonó és felelősségével szembesítő Ám 6,3 kijelentésére: „*Ti azt gondoljátok, hogy messze van a veszedelem* (רַע) *napja, ezért közel hoztátok* (נגשׁ) *az erőszak uralmát!*" Az pedig talán már „alapnak" is tűnhet, hogy az itt is megtalálható בַּחֶרֶב számos alkalommal feltűnik a könyvben (Ám 1,11; 4,10; 7,9.11.17; 9,1.10).[713]

Izgalmassá ugyanakkor az Ám 9,9–10 ítéletes szavait a rosta képi eszközének bevetése s az ahhoz társított képes beszéd jelentése teszi, mely a már amúgy is leszűkített jelentéskörrel bíró „népem vétkesei" szókapcsolat tartalmi vonatkozásait is kiemeli. A כְּבָרָה a gabona megtisztítására és a durvább szennyeződések (pl. kövek, törek) elválasztására szolgált.[714] A rostálás folyamatát

[707] BDB, 243; GARRETT: Amos (2008), 273–274, 275–276.
[708] HALOT, 1010–1011.
[709] GKC, §116a, 355-356; JOÜON–MURAOKA: A Grammar of Biblical Hebrew (²2011), §121c, 380.
[710] Hasonlóan TIMMER: The Non-Israelite Nations in the Book of the Twelve (2015), 53–54.
[711] BHMSz, 193.
[712] TIMMER: The Non-Israelite Nations in the Book of the Twelve (2015), 52–53.
[713] ANDERSEN– FREEDMAN: Amos (1989), 902.
[714] HALOT, 459; GARRETT: Amos (2008), 277–278.

ide-oda mozgatással elindító s azt biztosító נוּעַ gyök kétszer is szerepel a mondatban,[715] egyszer *hifil*ben, majd pedig *nifal*ban. A szóhasználatbeli különbség érthető. A *hifil* perf. sg. 1. alakja az Úr cselekvésére utalva, a cselekvő személyéhez köti az események bekövetkeztét.[716] E tragikus folyamatból kiütköző kiszolgáltatott részvételt szemlélteti ugyanakkor a mediopasszív forma.[717] A folyamat következtében pedig kitűnik, hogy némelyek bizony menthetetlenül fennakadnak a rostán.[718]

A szakasz, amellett, hogy ragaszkodik az ítélet meghirdetésének megszokott képéhez, s annak attitűdje mellett is megmarad, fontos, új szempontot is magában hordoz: a maradék gondolatának nem csupán mennyiségi, hanem minőségi értelmezése.[719] A negatív keret pozitivizmusaként értelmet nyer a pusztítás és a pusztulás tragédiájának képe. Hiszen, ha értelmes lehetőségként társítható hozzá a tisztulás esélye,[720] akkor a megmaradás reménysége egyúttal a jövendő számára is megszülethet, egy múltból fakadó perspektívát teremtve ezáltal a jelen feszítő körülményei között.

Többek közt ezért is az isteni közbelépés ismételten radikális újraértelmezése az Ám 9,11–15. Egy örök mementó örök ígéretekkel párosítva, a végzetesség eshetőségei után a végletesség korábbi képeit is lesorjázza. Az epilógus ennek nyomán egyszersmind az új kezdet prológusa is. E „végidő" eszkatologikus vonalakkal körvonalazott világa azonban több a puszta újrakezdés lehetőségének és lehetőségeinek reménységénél. Hiszen az utóhang az isteni jelenlét – ami a könyv egésze alapján immár hangsúlyosan Istennel való lét[721] – áldást és békességet nyújtó tézisére építi a jelenben is reményt hozó jövendő képét.[722] A zárszó e jövőképe felől a végletességbe forduló ítélet végzetességének továbbra is súlyos tehertételt jelentő tétele az üdv ígéretének antitézisévé „nemesül". A könyv e fókuszpontjainak szintézise ezért nem annyira az anyagon belül, hanem inkább a befogadó közegben keresendő.[723]

Ha az Ám 9,9 esetében azt mondtuk, hogy inkább csak az összefüggések mentén köthető az Úr napja téma kérdésköréhez, sokkal közvetlenebb e kapcsolat az Ám 9,11–15 esetében. Bár a יוֹם יְהוָה kifejezés ez esetben sem szerepel az említett szakaszban, az Ám 9,11 (בַּיּוֹם הַהוּא) és 9,13 (יָמִים בָּאִים) bevezető formulái magukkal hozzák az Úr napja újraértelmezésének lehetőségét.[724] Az előbbi hasonló összefüggések közepette megtalálható még az Ám 2,16; 8,3.9.13-ban, az utóbbi pedig az Ám 4,2; 8,11-ben. Az újraértelmezés ez esetben tehát a korábban már átkeretezett (Ám 5,18–20) Úr napja koncepciója vonatkozásaiban értendő, s nem az eredetinek feltételezett váradalom ismételt felkarolása.

---

[715] A נוּעַ 'ide-oda ráz', 'imbolyog' jelentésű ige előkerül még az Ám 4,8-ban és a 8,12-ben is, ugyancsak az Isten általi ítélet kontextusában. HALOT, 681–682; GARRETT: Amos (2008), 276–277.
[716] JOÜON–MURAOKA: A Grammar of Biblical Hebrew ([2]2011), §54d, 151.
[717] GKC, §51cde, 137–138.
[718] Hasonlóan PAUL: Amos (1991), 286; KESSLER: Amos (2021), 262.
[719] JEREMIAS: The Book of Amos (1998), 166; SCHART: Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs (1998), 252–253.
[720] Vesd össze JEREMIAS: The Book of Amos (1998), 162.
[721] Daniel C. Timmer szerint, ahogy az Ám 9,7 minden relativizmusa mellett sem mossa el a nemzetek és az Izráel/Júda közötti terminológiai különbségtételt, úgy a YHWH-hoz tartozás mind a megtisztított Izráel és mind a megtisztított nemzetek identitásának közös feltétele. TIMMER: The Non-Israelite Nations in the Book of the Twelve (2015), 61–62.
[722] SCHART: Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs (1998), 253.
[723] Vesd össze JEREMIAS: The Book of Amos (1998), 169–170.
[724] Paul-Gerhard Schwesig szerint, e versek nem az Ámósz könyvében központi szerepet betöltő Ám 5,18–20 szempontrendszeréhez kötődnek, hanem az Ám 9,7–10 tisztító ítéletéhez adnak gyógyító perspektívát. Az „Úr napja"-gondolat új vonása tehát, hogy a korábbi átkok visszavonását ígéri. SCHWESIG: Die Rolle der Tag-JHWHs-Dichtungen im Dodekapropheton (2006), 73, 286. Hasonlóan SCHART: Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs (1998), 252–253.

Érdekes ugyanakkor Martin Beck álláspontja. Az Úr napja témaköre Kisprófféták könyvén belüli szerepét vizsgáló munkájában nem is foglalkozik a szakasszal. Egyéb vonatkozások lábjegyzeteiként ugyan kiemeli, hogy az Ám 9,11–15 versei egy későbbi, az Ámósz könyvét lezáró szerkesztési rétegre utalnak, valamint, hogy egyetemes és eszkatologikus (végidőkre vonatkozó) perspektívákat is tartalmaz, mindezt azonban nem helyezi az Úr napja szűkebb vagy tágabb kontextusába.[725] Úgy látjuk azonban, hogy több mint jelzésértékű az, ahogyan e zárószakasz mondanivalójával „szervesül" a könyv korpuszába, s ennek kapcsán pedig az azt meghatározó Úr napja új és meghatározó perspektívát is nyer. Miközben a בַּיּוֹם הַהוּא névmása s határozott névelője Ámósz könyvének egyetlen konkrét napjára irányítja a figyelmet (Ám 5,18), annak sötét s komor aspektusát elhagyva az Úr napja egy új képét jelenti be.[726]

Az Ám 9,11–15 mind témáit, mind szóhasználatát tekintve igyekszik kiemelni, hogy a negatívumok visszájukra fordulnak.[727] Az ismert nap mégis ismeretlenségében kelt figyelmet. Az új elemként megjelenő üdvösség perspektívája korántsem csak egy hátraarc képeit eleveníti meg. A hajdani napok megidézése ugyanis (כִּימֵי עוֹלָם; Ám 9,11) épp annak deklarálása, hogy egy egészen új isteni nekirugaszkodásra van/lesz szükség Isten és a nép kapcsolatában. Ezért a helyreállítás egy véglegesnek tekinthető, egészen új állapot ígéretét is magában hordozza, de úgy is fogalmazhatnánk, hogy e helyreállítás egy véglegesnek tekintendő, egészében megújult állapot igényét is magába foglalja.[728]

Az Ám 9,11 kijelentésének az Ám 5,2 bejelentésével szembeni fordított irányultsága egészen nyilvánvaló. A pusztulást az építkezés váltja. A קוּם 'felállni' és a נָפַל 'leesni' gyökök ellentétes színezetű használata szó szerint összekapcsolják egymással a két verset, a versek tartalmi vonatkozásai ugyanakkor a bemutatott eseményeket szembeállítják egymással.[729] Ilyen pl. a pusztulás viszontagságai közepette a védtelenséget s kiszolgáltatottságot megjelenítő פֶּרֶץ 'repedés', 'rés'[730] idegen fogságot (Ám 4,3), vagy épp az otthon oltalmát (Ám 9,11) megjelenítő jellege.[731] Ugyancsak a tónus változását mutatja az emóriak földjének birtokba vételéhez képest az Úrhoz tartozó népek és Edóm maradéka birtoklásának lehetősége az Ám 2,10 és az Ám 9,12 egybevetésében (יָרַשׁ 'birtokba venni')[732]. Mivel Edóm és a népek szerepével már korábban külön részletesebben is foglalkoztunk, most csupán arra utalunk, hogy a népek témájának ismételt kiemelése a könyv zárszavának érvrendszerében egyben a nyitókép ellenséges és ítéletbe torkolló rendjének átkeretezése.[733]

E radikális fordulat talán legbeszédesebb kifejezője az Ám 9,14-ben található וְשַׁבְתִּי אֶת־שְׁבוּת ('visszafordítom a fogságot, a sorsot'), valamint a népek ciklusának újra és újra vészjóslóan visszatérő לֹא אֲשִׁיבֶנּוּ ('nem fordítom vissza azt') ellenirányú felütése.[734] A viszony megváltozásának jellegzetes s egyben gyakorlati képeit sorolva a vers lényegében a korábbi üzenethirdetés ellenpontozása. „*...Bár faragott kőből építettetek* (בנה) *házakat, nem fogtok bennük*

[725] BECK: Der „Tag YHWHs" im Dodekapropheton (2005), 320–321.
[726] TERBLANCHE: 'Rosen und Lavendel nacht Blut und Eisen' (1997), 314–315; EIDEVALL: Amos (2017), 240.
[727] JEREMIAS: The Book of Amos (1998), 162; SCHART: Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs (1998), 253; CARROLL: The Book of Amos (2020), 505.
[728] Hasonlóan SCHART: Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs (1998), 253.
[729] SCHART: Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs (1998), 253.
[730] HALOT, 972–973.
[731] Rainer Kessler a Jeruzsálem falain keletkezett repedések kapcsán beszél a védtelenség s védelem gondolatáról. KESSLER: Amos (2021), 265. Hasonlóan EIDEVALL: Amos (2017), 240.
[732] KESSLER: Amos (2021), 267; HALOT, 441.
[733] KESSLER: Amos (2021), 267.
[734] EIDEVALL: Amos (2017), 242.

lakni (ישׁב)*, bár gyönyörű szőlőket* (כֶּרֶם) *ültettetek* (נטע)*, nem isszátok* (שׁתה) *azok borát* (יַיִן)." – hangzik az Ám 5,11 állítása, mellyel az Ám 9,14 kijelentése vetendő egybe: „*Az elpusztult városokat fölépítik* (בנה)*, és azokban fognak lakni* (ישׁב)*. Szőlőket* (כֶּרֶם) *ültetnek* (נטע)*, és isszák* (שׁתה) *azok borát* (יַיִן)*, kerteket művelnek, és eszik azok gyümölcsét.*"[735]

A könyv utolsó verse egyértelműen a száműzetés és a fogságba vitel ítéletes képének ígéretbe ágyazott ellentételezése. Az אֲדָמָה ('föld', 'megművelt föld')[736] refrénszerű használatával jelentős kontraszt mutatkozik az Ám 7,11.17 és az Ám 9,15 pozíciója között. Fokozottan igaz ez a megmozdítani szándékozott közösség esetében. A bűnös elit és annak Izráelje kerül így szembe az Úr Izráelével.

Mit is jelent, s miként lehetséges mindez?

Eddig még nem esett szó a szakasz talán legmeghatározóbb kijelentéséről, amelyet az Ám 9,11 elején találhatunk: „*Azon a napon fölállítom Dávid összedőlt hajlékát…*". Az epilógus számos elemének vizsgálata során eddig azt láthattuk, hogy szinte minden elemében igyekszik építeni a könyv korábbi anyagára. E tudatos együttállás legalábbis feltételezi az együttes állítás kialakításának szándékát. A Dávid nevével fémjelzett hajlék felállítására tett utalás azonban már sokkal kevésbé illeszkedik a könyv egészének képébe. Mindenképpen úgy tűnik, mintha idegenként, kívülről érkezett volna mostani helyére. Ez még akkor is így van, ha a könyvben nem egy olyan utalás található, amelyek mögött a kutatók már júdai háttért és teológiai hatást feltételeznek, mint pl. Sion említése (Ám 1,2; 6,1), Júda elítélése (Ám 2,4–5), vagy a deuteronomista hatást tükröző kiegészítések.[737] Miből is áll akkor össze Dávid összedőlt hajléka felállításának különös jelentősége?

Adja magát, hogy a kép mögött Júda és Jeruzsálem pusztulását, valamint a babiloni fogság traumáját feltételezzük.[738] Nem ilyen egyértelmű azonban, hogy e kifejezések mentén kifejtett helyreállítás reménye pontosan mire vonatkozik.[739] A restauráció gondolatát támaszthatná alá az ígéretnek a 2Sám 7-ben található nátáni próféciával való összekötése. A Dávidnak adott ígéret szerint maga az Úr építi házát és trónját örökre megerősíti. Amennyire hasonlónak tűnik azonban a két isteni ígéret, éppoly látványosan különböznek is egymástól. Esetünkben pedig az utóbbi legalább annyira fontos részét képezi az Ám 9,11 megértésének.[740] A kifejezések szintjén megmutatkozó legközelebbi kapcsolat a 2Sám 7,12 esetében figyelhető meg a „fölemelem majd utódaidat" szóösszetételben, ahol ugyancsak a קוּם *hifíl* alakja szerepel. A ház (בַּיִת) és a hajlék

[735] ANDERSEN– FREEDMAN: Amos (1989), 925; PAUL: Amos (1991), 294; EIDEVALL: Amos (2017), 242; KESSLER: Amos (2021), 270.

[736] BHMSz, 12.

[737] Például az Ám 1,1.2; 1,9–12; 2,4–5; 2,10–11; 3,1b.7; 5,25–26 és talán az 5,13; 8,11–12; 9,8–9. SCHMIDT: Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches (1965), 168–193.

[738] EIDEVALL: Amos (2017), 239; KESSLER: Amos (2021), 271. Ellenben Shalom M. Paul, aki Ámósz szolgálatát, a kettészakadt ország romlását és az egységes dávidi királyság ideálját látja mögötte. PAUL: Amos (1991), 289–291. Hasonlóan ANDERSEN– FREEDMAN: Amos (1989), 916; CARROLL: The Book of Amos (2020), 506–507.

[739] Tóth Márta Dóra az elveszett királyság, ország és állam jövőbeli helyreállítására tett ígéretként értelmezi az Ám 9,11.14.15 verseket. Az ország és a királyság visszaállítása pedig nem más, mint a dávidi királyság helyreállítása. TÓTH: Ámósz próféta könyvének kialakulása és teológiája (2022), 253, 256–257. Hasonlóan SCHWESIG: Die Rolle der Tag-JHWHs-Dichtungen im Dodekapropheton (2006), 202. Ezzel ellentétben JEREMIAS: The Book of Amos (1998), 166–167. Az Andersen–Freedman szerzőpáros Jeruzsálemre vonatkoztatja. ANDERSEN– FREEDMAN: Amos (1989), 899. Hasonlóan EIDEVALL: Amos (2017), 240. James Nogalski szerint a helyreállítás a népre vonatkozik. Az Ám 9,12a azonban Edóm maradékának említésével már egy dávidi királyság képzetét erősíti. NOGALSKI: Literary Precursors (1993), 104–108. Hasonlóan WÖHRLE: Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches (2006), 120. Rainer Kessler ugyanakkor tévedésnek tartja, hogy az Ám 9,12a alanyaként egy dávidi királyság képe azonosítható lenne, a birtokba vevők ugyanis a szakasz ígéreteinek hordozói. KESSLER: Amos (2021), 266–267.

[740] Hasonlóan JEREMIAS: The Book of Amos (1998), 166–167; KESSLER: Amos (2021), 266.

(סֻכָּה) bár elsőre nagyon hasonló jelentésű szavaknak tűnnek, eltérő jelentésárnyalatuk azonban ebben az esetben meghatározóbb lehet. Már a kifejezés kiválasztásának szándéka is ezt kell jelezze. Miben állt volna ugyanis konkrétan Dávid összedőlt háza újraépítését megígérni, ha ez lett volna a szakasz valódi óhaja?[741] Egy ilyen *statement* azonban feltehetően ismét a politika végzetes fogságába zárta volna a kibontakozó lehetőséget.[742]

A סֻכַּת דָּוִיד azonban ettől nagyon eltérő szempontokat ad az ígéret majdani kiteljesedésének. A סֻכָּה értelmezését befolyásolja ugyan szövegkörnyezete, ám segíti is megértését. Kontextustól függően vonatkozhat egy szőlőben felhúzott kunyhóra (Ézs 1,8), a Jónás által a napsütés ellen ideiglenesen állított menedékre (Jón 4,5), a jószágok számára kialakított ólra vagy karámra (1Móz 33,17), a táborozó katonák és az Úr ládája számára felállított sátorra (2Sám 11,11), a sátoros ünnepre (3Móz 23,34–42; Neh 8,15; Zak 14,16), s még az Úr hajlékára is (Zsolt 27,5). Megfigyelhető mindezekben a lexéma átmeneti szállást és ideiglenes védelmet biztosító jelentése.[743]

E kép egyrészt éles szembenállást sejtet az Ámósz által már bemutatott paloták, szentélyek, s Jeroboám királyi házának semmilyen oltalmat nem nyújtó pusztulásának képeivel, de nem foglalja magába egy újabb, ám az előbbiekhez mégis nagyban hasonló ország ígéretét. Az Ám 9,11 legnagyobb ígérete éppen a védtelenség és kiszolgáltatottság viszonyai között adott, szinte jelentéktelennek tetsző, de isteni védelem. Hasonlóan hatásosan ahhoz, mint volt egykor hajdanán (כִּימֵי עוֹלָם).[744]

A סֻכָּה jelentését esetünkben alapvetően Dávid bevonása befolyásolja. E perszonifikáció egyben erős identifikációs szerepet is betölt. Végülis a Dávidnak az isteni kiválasztás és elhívás közepette is viszontagságokkal teli életét kísérő isteni hűség és védelem az, ami megelevenedik a סֻכַּת דָּוִיד constructusos szerkezetében. Ennek kifejezése valójában tehát visszaröpíti az Istennel való kapcsolat alapjaihoz a megszólítottakat. Lehet és kell is azonosuljanak e pozitív pozícióval. Most majd, mint egykor Dávid esetében, velük történhet meg mindez, hiszen rajtuk a sor. Így lesz a múlt bizonyossága a jelen kihívásai között a jövendő biztonságára tanúságként nyújtott válasz. „Csak miután az Úr megdöntötte Izráel és Júda gőgjét, és miután teljes és totális káoszon mentek keresztül, tudja felemelni őket, csak azt követően, hogy elismerik, gyengék és a nyomorultak, egyszerűen »kunyhó« és nem »palota«.”[745]

A legfőbb kérdés tehát végezetül az, hogy tudjuk-e az események és összefüggések ismeretének e többet tudásával olvasni Ámósz próféta könyvét? Visszafelé olvasva – ahogy Rainer Kessler is fogalmaz –, mert minden lényeges dolog csak ezáltal van benne kimondva és kibontva.[746] E folyamat során kerülünk valóban összhangba az egykori szerkesztők és hagyományozók tényleges szándékával.[747] Egy ilyen megközelítés jóval komplexebb funkciót tételez a könyvet záró Ám 9,7–15* felé, minthogy megelégedhessünk Aaron Schart azon kijelentésével, hogy mivel a Kisprófféták könyvének szinte minden írása üdvös kilátással zárul, a „kanonikusként” kezelt próféták anyagainak a fogság után alapvetően tematikus része lett az ítélet utáni üdvösség kérdése.[748]

[741] KESSLER: Die Natanweissagung (2015), 266–267.
[742] KARASSZON: A Kisprófféták könyveinek szerkesztése (2015), 77–79.
[743] KESSLER: Die Natanweissagung (2015), 263–266.
[744] JEREMIAS: The Book of Amos (1998), 167; KESSLER: Die Natanweissagung (2015), 269–270.
[745] CONIGLIO: ‘The tabernacle of David that is fallen’ (2013), 154–155.
[746] KESSLER: Von hinten gelesen (2016), 148–164.
[747] KESSLER: Amos (2021), 272.
[748] SCHART: Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs (1998), 253–259.

Az Ámósz könyvében egyébként is meghatározó jelentőségű Úr napja az üdv ígéretében is új és meghatározó értelmezést nyer. Ennek elengedhetetlen kelléke, hogy az Ám 9,11kk és 9,13kk bejelentései szoros „kapcsolatot ápolnak" a könyv egészével és figyelmet fordítanak annak összefüggéseire. A szakasz gazdag intertextualitása a gondolati ív tudatos megépítésének szándékát vizionálja, vagyis aligha értelmezhető a könyv egészéhez függesztett idegen testként. Ámósz könyvének befejezése azáltal kapja meg súlyát és nyeri el tekintélyét, hogy igazodik a könyv egészének anyagához, ugyanakkor igazít is rajta. Kérügmatikus ereje tehát nem pusztán pozíciójából vezethető le, hanem döntően abból a „következetlenségből", amely az isteni beavatkozás nyomán az ember életében megfigyelhető.[749] Épp ezért a végletes ellenpólusokat megszólaltató sémák korántsem tekinthetőek sablonoknak. Sokkal inkább a *théma* és a *rhéma* izgalmas, feszültséget magában hordozó kompozíciója bontakozik ki szemeink előtt.

Vagyis az intertextualitás realizálásával együtt jár a szövegek hatásmechanizmusainak vizsgálata. Különösen akkor, ha az így kialakított kapcsolatok irányát és szándékait igyekszünk megérteni. Az intertextuális kapcsolatok velejárója ugyanakkor egy bizonyos fokú instabilitás megteremtése is. Hiszen, amennyiben az intertextualitás reakcióként értelmezhető, az újabb hatások révén a korábbi szakaszok veszítenek domináns és centrális szerepükből. Az átvett elemek kiemelnek ugyan egyes összefüggéseket, de épp csak addig, hogy az újabb gondolatokat hatékonyabban hangsúlyozhassák. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az alapul veendő szöveg feleslegessé, vagy épp nélkülözhetővé vált volna, vagy válhatna. Nem diszkreditálja ugyanis az egyik szakasz a másikat, hanem inkább interpretálja. Ez azt az igényt is magában foglalja, hogy immár nem egymástól elszigetelt jelenségekként értelmezendőek.[750] Esetünkben ez tehát azt jelenti, hogy a könyv üdvösséget bemutató lezárása nem szorítja ki tekintélyéből az ítéletet meghirdető részeket, és a végítélet negatív képeit meg kell próbálnunk megérteni az üdvösséget ígérő zárszó fényében.[751] A pusztulás ténye mellé ugyanis a megmaradás tényének felelőssége társul; az *akció*, *reakció* és *perfekció* összetett egységeként (Ám 9,7–10) ágyazva meg egy újabb történelmi léptékű perspektivikus reménységnek, valamint egy hűséges rész elkülönítésének (Ám 9,11–15).

VII.3. Malakiás könyve felől nézve

Ahogyan Ámósz könyvében a népek és a látomások ciklusa megjelenítenek egy olyan utat, amely az Úr napja közvetlen közelébe vezet,[752] úgy Malakiás könyve esetében is hasonló megközelítéssel találkozhatunk. Már a bevezető beszédegység is a könyv jellegzetes Úr napja képének logikáját alkalmazza az Úr, valamint a Jákób és Ézsau testvérpár pozícióinak bemutatásában. Vagyis már az indulásnál feltárul valami abból, ami az út végén különösen hangsúlyos lesz. Az egymást követő beszédegységek pedig – az azt követők számára beszédesen – kézenfekvővé teszik, hogy a végkifejlet miért egy ismét radikálisan értelmezett Úr napja képe kell legyen.[753] „*Akkor ismét látni fogjátok, hogy különbség van az igaz és a bűnös között, az Isten tisztelői és az őt nem tisztelők között.*" – határozza meg summásan annak irányát a Mal 3,18.

[749] Jörg Jeremiás úgy fogalmaz, hogy a שוב שבות (Ám 9,14) – mint a fogság utáni teológia terminus technicusa – a 'fordulat fordulata'-ként („to turn the turn") nem a korábbi viszonyok helyreállítása, hanem mint *restitutio in integrum*, az eredeti állapot visszaállítása. JEREMIAS: The Book of Amos (1998), 168–169. Hasonlóan KESSLER: Amos (2021), 273.
[750] SNYMAN: Intertextuality (1995), 205, 207, 209, 210.
[751] TERBLANCHE: 'Rosen und Lavendel nacht Blut und Eisen' (1997), 319.
[752] SCHWESIG: Die Rolle der Tag-JHWHs-Dichtungen im Dodekapropheton (2006), 10.
[753] MEINHOLD: Maleachi (2006), 355.

E megkülönböztetés egyben egy fontos távlatot is ad a száműzetés utáni Jehud sok szempontból nehezen megválaszolható kérdésére: Hol húzódnak Izráel igazi határai, s kik azok, akik tényleg hozzá tartoznak?[754]

Ámósz könyvéhez hasonlóan tehát Malakiás könyvében is központi szerepet kap az Úr napja koncepciójához kapcsolódó eszkatologikus perspektíva. A gondolati struktúra építkezése révén itt is a végső szó kimondása során találkozunk a témával. Konstrukciója ebben az esetben is a könyv anyagához szervesen kötődő folyamat mentén kerül bemutatásra.

Az Úr napja témájának magyarázatát Ámósz könyve esetében a többettudás átfogó bölcsességének, s a visszatekintés perspektivikus lehetőségének együttes szempontrendszerében kerekítettük le. Ehhez képest az Úr napja Malakiás könyve mentén felsejlő koncepciójának értelmezését az előrelátás bölcsességének jelenben is informatív, stilizált képével kezdjük. Vagyis a *miután* világából belépünk a *mielőtt* világába.

Hogy a jövendő eszatologikus/proto-apokaliptikus feltárulásának[755] milyen a jelenre visszaforgatandó üzenete vagy etikai imperatívusza lehet, visszavezet a könyv egészét feszítő legfőbb problémához. Bár az Ámósz könyvének üdvösséges kitekintésében felfedezhető disztingválás gondolatához hasonló megosztottság van jelen Malakiás könyvében is, a két megközelítés közötti különbséget lényegi eltérésként kell értékelnünk. Malakiás könyve esetében ugyanis egy egyre inkább kibontakozó ellentét követhető nyomon,[756] amely a végkifejletben is sajátos hangsúllyal jelenik meg. Épp ezért egy eszkatologikus elkülönülés alapvetően logikusan következik a könyv mondanivalójából.

A radikálisnak tekinthető fordulat a személyes elem megjelenésében van. A könyv összes témáját feszítő kettőség problémája e végkifejlet feltárulásával jut nyugvópontra. Miközben tehát Ámósz könyve összképében az Úr napja koncepcióját megoldásként értékelhettük, Malakiás könyve esetében mindez a visszásságok feloldásaként jelenik meg. Jövendő révén teremtett *safe space* a jelen kihívásai közepette. Szemléletesen hozza napvilágra a könyv hátterében húzódó feszültség levezetésének irányát a *most* (עַתָּה) és az *akkor* (אָז) ellentétet képező párosa a Mal 3,15-ben és a 3,16-ban.[757]

A könyv utolsó fél mondatára azonban ebben az összefüggésben is felhívjuk a figyelmet. A פֶּן ’nehogy’ kötőszóval figyelmeztetéssé szelídített fenyegetettség ugyanis már semmilyen visszás ellentétet nem tűr meg. Izráel üdvös egységének felelősséggel terhelt reménye a kapcsolati rendszert immár véglegesen kétszereplősre szűkíti (Izráel és Isten). Vagyis a Malakiás könyvének több szempontból is különleges szerepet betöltő epilógusa az Úr napja tekintetében a végső szó kimondását jelenti. Mivel pedig mindez a Jóel 3,4 felidézésével a Kisprófféták könyve összetett Úr napja képe summájaként megy végbe,[758] a YHWH megjelenésével járó pusztulás s megmaradás eshetőségeinek dilemmája egy Izráelnek szánt végső figyelmeztetésbe sűrűsödik össze (Mal 3,23–24).[759]

---

[754] KESSLER: Maleachi (2011), 81.

[755] BECK: Der „Tag YHWHs” im Dodekapropheton (2005), 310–313.

[756] WEYDE: Malachi in the Book of the Twelve (2020), 266.

[757] A Mal 3,16 egy fontos összekötő funkciót is betölt az egységen belül, hidat képezve a jövendőről szóló szakasz felé. NOETZEL: Maleachi, ein Hermeneut (2015), 207.

[758] NOGALSKI: The Day(s) of YHWH in the Book of the Twelve (2003), 202; BECK: Der „Tag YHWHs” im Dodekapropheton (2005), 306; MEINHOLD: Maleachi (2006), 409; SCHWESIG: Die Rolle der Tag-JHWHs-Dichtungen im Dodekapropheton (2006), 273; KESSLER: Maleachi (2011), 308–309; SCHART: Maleachi (2020), 147–148, 151–152.

[759] BECK: Der „Tag YHWHs” im Dodekapropheton (2005), 307–308; MEINHOLD: Maleachi (2006), 421; SCHWESIG: Die Rolle der Tag-JHWHs-Dichtungen im Dodekapropheton (2006), 299–300; ZAKOVITCH: Last Verses of Malachi (2016), 61–66.

A יוֹם יְהוָה kifejezés tehát közvetlenül megtalálható a Mal 3,23-ban. Noha a konkrét szókapcsolat sehol másutt nem fordul elő a könyvben, felfedezhető benne néhány olyan utalás, melyek szándékuk szerint ugyancsak az Úr és az Úr napja megjelenése eseményéhez igyekeznek kapcsolódni.[760] A IV. és a VI. beszédegységben található ilyen szakaszok közös jellegzetessége az eljövetelre való hivatkozások sora (בּוֹא 'jön', 'érkezik'),[761] vonatkozzon az akár a napra (Mal 3,19), akár az Úrra (Mal 3,1.2), vagy valamely követére (Mal 3,1?). S amint láttuk, ugyanez a minta érhető tetten a Mal 3,23–24-ben is. Úgy tűnik tehát, hogy a בּוֹא kiemelése beszédesebb a יוֹם-nál.[762] A nézőpont ilyen alakítása a fókusz eltolódását jelzi az alkalomszerűség eseményjellege felé. Ugyancsak ezt erősíti a יוֹם ('nap') és az עָשָׂה ('csinálni', 'tenni') összekapcsolása (יוֹם + אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה; Mal 3,17; 3,21).[763]

A nap isteni formáltatásának mozzanata ugyanakkor egyre kevésbé tűnik megfeleltethetőnek egy valós földi nappal. Bár a történelem és az azt követő időszak közötti végleges törés nem fedezhető fel a szövegösszefüggésben, jól mutatja ugyanakkor az Úr napja képének az új helyzetekhez alkalmazkodó, megújulásra kész s képes voltát.[764]

A Mal 2,17–3,5* keletkezési korával s összetett hátterével a szociáletika területét érintő visszásságok kapcsán korábban már külön foglalkoztunk. Míg azonban akkor a szakasz alaprétege volt a lényeges számunkra (Mal 2,17–3,1a.5), most az ahhoz kapcsolódó kiegészítések értelmezése jelent új és fontos szempontokat magyarázatunkban.

Aaron Schart kiemeli, hogy már egy szinkrón elemzés is erős egyenetlenségeket fedezhet fel a szakaszon belül, melyek részben az első személyről harmadik személyre történő, valamint a tematikus váltások mentén figyelhetőek meg. Ennek tulajdonképpeni oka, hogy az egykori alapréteghez később még további értelmező kiegészítések kerültek. [765] Arndt Meinhold szerint pedig e kommentárok révén létrejött végleges szöveg valamikor a Kr. e. kései 4. században állt össze.[766]

Aaron Schart, az alapréteget is beleértve, négy réteget különít el a szakaszon belül. Eszerint második kiegészítésként érkezett a Mal 3,3–4, melyet a Mal 3,1b követett, végezetül pedig a Mal 3,2 került mai helyére. A kronológiát tekintve is Arndt Meinholdhoz hasonlóan gondolkodik, s a könyv alaprétegét valamikor a templom felépítése és a Nehémiás kora közötti időre teszi, melyet aztán a Kr. e. 5. és 4. században többször átszerkesztettek.[767]

A Mal 3,13–21-gyel kapcsolatban Rainer Kessler hasonló hozzáállást követ, mint a Mal 2,17–3,5 tekintetében. Az anyag komplexitására és intertextualitására alapozva, ugyancsak a Kr. e. 4. századra teszi a szakasz keletkezését. Emellett feltételezi a szakasz egységét és egységes szemléletét. Ebben az Arndt Meinhold által felvázolt megközelítést erősíti meg, miközben a Mal 2,17–3,5 esetében megfogalmazott álláspontjuk teljesen szembenállt egymással. Míg tehát Rainer Kessler a VI. beszédegység tekintetében is alapszemlélete mentén alakítja álláspontját, addig

[760] BECK: Der „Tag YHWHs" im Dodekapropheton (2005), 300, 308–310; MEINHOLD: Maleachi (2006), 355; SCHWESIG: Die Rolle der Tag-JHWHs-Dichtungen im Dodekapropheton (2006), 240; KESSLER: Maleachi (2011), 308.
[761] BHMSz, 68.
[762] Lásd BECK: Der „Tag YHWHs" im Dodekapropheton (2005), 306.
[763] Vesd össze NOETZEL: Maleachi, ein Hermeneut (2015), 209–210.
[764] MEINHOLD: Maleachi (2006), 395.
[765] SCHART: Maleachi (2020), 105.
[766] MEINHOLD: Maleachi (2006), 246–248.
[767] SCHART: Maleachi (2020), 26–28, 106.

Arndt Meinhold vizsgálata egészen más eredményre jut a Mal 2,17–3,5 és a Mal 3,13–21 irodalmi egységének kérdésében.[768] Épp ezért is érdekes, hogy Arndt Meinhold a Mal 3,13–21-et nem pusztán az V. beszédegységgel lezárt összetett anyag tematikus folytatásának tarja, hanem külön hangsúlyozza annak homogenitását is. Így a Mal 2,17–3,5-ben már egyszer felvetett probléma újra terítékre kerül és alapvetőbb megoldást kap. Ennek kapcsán külön kiemeli, hogy a VI. beszédegység alaprétegre és különböző kiegészítésekre való felosztása indokolatlan. Előállását a Kr. e. 4. század végétől a Kr. e. 3. század közepéig tartó időszakba illeszti. A szakasz egységességének kiemelésével tulajdonképpen Martin Beck ezzel ellentétes következtetéseivel vitatkozik, fontos ugyanakkor azt is kiemelni, hogy az Arndt Meinhold által vázolt egységesítő szemlélet egy alapvetően kései keletkezéssel is párosul.[769]

Martin Beck a szakasz alaprétegének a Mal 3,13–15.19a.bαß.20(.21bß)-t tekinti, amely a YHWH-val szembeni kritikára azzal az ígérettel válaszol, hogy az Úr napján az igazakra üdvösség vár, míg a gonoszok elpusztulnak. Ehhez kapcsolódott később két lépésben a Mal 3,16–17.18 és a Mal 3,21(abα). A két kiegészítés a korábbi ígéretet proto-apokaliptikus gondolatokkal keretezi: az előbbi, egy régóta létező könyvre hivatkozva az igazak és a gonoszok közötti különbség nyilvánvalóvá válásával igyekszik vigasztalni az igazakat, míg az utóbbi a gonoszok jólétének megalázó hatását azzal enyhíteni, hogy az igazak végül eltiporják a gonoszokat. A vázolt struktúrán belül az Ézs 5,24-hez igazodó glosszának tekinti még a Mal 3,19 gyökérre (שֹׁרֶשׁ) és ágra (עָנָף) utaló ítéletet leíró kitételét. Érdekes ugyanakkor, hogy Martin Beck a IV. és a VI. beszédegységek viszonyában egy eltérő hatásmechanizmust tart elképzelhetőnek. Valószínűbbnek tartja ugyanis, hogy a 3,13–21* szakasz ösztönözte a 2,17–3,5* további átdolgozását, mindazonáltal egymástól független továbbírásokkal számol esetükben.[770]

Aaron Schart ugyancsak három réteget különít el a Mal 3,13–21-en belül, de egészen más logikai rendet feltételezve mögötte, mint azt Martin Beck tette. A szakasz alaprétegének a Mal 3,13–14.15*.18.19*.20*-at tartja. Ezen alapszöveg értelmezést segítő kiegészítését jelenti az עֹשֵׂי רִשְׁעָה 'gonoszság cselekvői' kifejezés megjelenése (Mal 3,15.19), hogy tisztázza a זֵדִים (Mal 3,15.19) félreérthetővé vált fogalmát,[771] s egyértelművé tegye, hogy a gonoszok táborába tartoznak. Ez azért is érdekes, mert itt a gonoszság fogalma még a cselekedetekhez kötődött, míg a szerkesztés egy későbbi fokát tükröző Mal 3,21a már a személyt és cselekedeteit együtt minősíti gonosznak (רְשָׁעִים). Ugyancsak az alapréteg kiegészítésének tartja a Mal 3,19-t, a fentebb már említett záró kiegészítést. A második réteget Aaron Schart az istenfélők csoportjának beillesztése mentén határozza meg, mely a Mal 3,16.17* verseket foglalja magában. E szerkesztői szándék az istenfélőket egyértelműen önálló csoportnak tekintette, és mind a T/2. személyben megszólítottaktól, mind pedig a זֵדִים alkotta csoporttól elkülönítette. A harmadik réteg a „közelgő nap" kifejezéséhez kapcsolódik, amely a Mal 3,19a.bα.bβ* szakaszt keretezve a Mal 3,17a-ba és a 3,21b-be is beilleszti a יוֹם + אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה kitételt. Annak ellenére, hogy a redaktor nem használta az „Úr napja" kifejezést, Aaron Schart úgy véli, hogy minden arra mutat, hogy mégiscsak arra gondolt. Ez pedig számára azt is jelzi, hogy e redaktor Malakiás könyvét már a tizenkét kisprófféta könyvének részeként értelmezte, melyben vezető motívummá lett a téma. Végezetül Aaron Schart

[768] Míg tehát Arndt Meinhold a IV. beszédegység kiegészítését (Mal 3,1b–4), addig Rainer Kessler a teljes egységet teszi a Kr. e. 4. századra. MEINHOLD: Maleachi (2006), 246–248; KESSLER: Maleachi (2011), 76–77, 271–272.
[769] MEINHOLD: Maleachi (2006), XXIII, 345, 356.
[770] BECK: Der „Tag YHWHs" im Dodekapropheton (2005), 281–298.
[771] A זד jelentése 'sértő', 'rosszindulatú'. BHMSz, 164. Aaron Schart szerint a könyv kontextusában a זֵדִים azokra vonatkozik, akik a nyereségre való törekvést helyezik mindenek fölé, lényegében tehát 'mértéktelenek'. SCHART: Maleachi (2020), 125.

értékelésében a VI. beszédegység köthető a Mal 2,17–3,5* szakaszhoz, és része lett annak a rétegnek, amely először foglalta össze a vitaszövegeket.[772]

A Mal 3,1b–4 és a Mal 3,13–21 tehát egyaránt a könyv alaprétegének kommentárjaiként jelennek meg. Hatásukra az anyag érvrendszerében döntő pozíciót kap a jövendőre való kitekintés, erősen eszkatologikus, esetenként proto-apokaliptikus aspektussal. E perspektívaképzés ugyanakkor feltehetően az Úr napja koncepciójának értelmezési keretében és újraértelmezésében megy végbe. Azt is felismerhetjük, hogy a VI. beszédegységnek a könyv végén való megjelenése egyben a könyv gondolati struktúrájának összegző szemléletű zárását is jelentette. Feltételezhetjük tehát, hogy Malakiás könyvének gondolati íve a zárókép változásával egy konstruktív folyamaton ment keresztül. Ennek egyrészt indikátora az V. és a VI. beszédegység eltérő fókuszú „világértelmezése", valamint az epilógus világot szemlélő megközelítése.[773]

Ahogyan Ámósz könyve esetében, úgy itt is láthatjuk, hogy e szakaszok a könyvben korábban szóvá tett visszásságok következményeiként szólalnak meg, tudatosan építve azokra. Feleleteikkel azonban nemcsak a fennálló helyzetet kommentálják, hanem egymásnak is kommentárjai.[774] Ugyanakkor Ámósz könyvének erősen *polemikus* szemlélete Malakiás könyvének beszédegységeiben egy jellegzetesen *apologetikus* színezetet kap. Ez pedig azért fontos, mert különös módon – saját szempontjai szerint azonban logikusan – Malakiás könyvének radikalizmusa végső soron az üdvös-lét igenlése melletti kiállásában van.

Korábban már foglalkoztunk vele, hogy a könyv egyik alapproblémája a bűnösök jóléte és boldogulása, valamint az Úrnak való hűség és szolgálat hiábavalósága mentén körvonalazódik. Mindezt tovább fokozza YHWH igazságának és hűségének kétségbe vonása. Azonban, hogy kik és miért kerülhetnek a vádlottak padjára, a kultusz és a társadalom területén megmutatkozó visszásságok messzemenően bemutatják. „*Hűtlenné vált Júda, utálatos dolgokat követtek el Izráelben és Jeruzsálemben.*" – kerekíti le e képet a Mal 2,11. Az Úrral szemben megfogalmazott vád – אַיֵּה אֱלֹהֵי הַמִּשְׁפָּט („*Hol van az igazságos Isten?*"; Mal 2,17) – azonban nemcsak válaszért, hanem bizonyosságért is kiált. A válaszokat már korábban részletesen tárgyaltuk, az Úr napja témakörének kibontakozó koncepciója mentén most a bizonyosság felé indulunk el.

A teodícea kapcsán megkérdőjeleződött bizonyosság problémáját[775] Malakiás könyvének távlatokban gondolkodó szakaszai a bizonyosságot sugalló teofánia ilyen-olyan szegmensei révén igyekeznek feloldani.[776] Erre lényegében mind a Mal 3,1b–4-ben, mind a Mal 3,13–21-ben, mind pedig a Mal 3,22–24-ben találunk példát.[777] Ami azonban igazán összefogja s tulajdonképpen az Úr napja koncepcióján belül tartja ezeket az elképzeléseket, az az eljövetel gondolata.[778] Az ennek kifejtésében lényegi szerepet játszó בוא kapcsán ugyanakkor ki kell emelnünk a kifejezéshez társuló 'megérkezés' jelentésárnyalat[779] hangsúlyának döntően fontos voltát. Hiszen annak révén

[772] SCHART: Maleachi (2020), 134–135.
[773] SCHWESIG: Die Rolle der Tag-JHWHs-Dichtungen im Dodekapropheton (2006), 239–241; MEINHOLD: Maleachi (2006), 408.
[774] SCHWESIG: Die Rolle der Tag-JHWHs-Dichtungen im Dodekapropheton (2006), 239–241; BECK: Der „Tag YHWHs" im Dodekapropheton (2005), 308–310; KESSLER: Maleachi (2011), 308–309; 313.
[775] MEINHOLD: Maleachi (2006), 356.
[776] PETERSEN: Zechariah 9–14 and Malachi (1995), 209–201; KESSLER: Maleachi (2011), 233–234.
[777] MEINHOLD: Maleachi (2006), 249, 404, 406.
[778] MEINHOLD: Maleachi (2006), 259; KESSLER: Maleachi (2011), 229.
[779] JENNI: בוא (²1979), 265–266. Hasonlóan HILL: Malachi (1998), 267–268.

nem egyszerűen csak az kerül kijelentésre, hogy eljön, hanem annak bizonyossága is, hogy valóban megérkezik s be is lép a számos visszásságot tükröző közegbe.

A végső találkozás váradalma legalább részben a hajdani tapasztalatok logikus következményének tűnik. Az Izráel életében aktívan jelenlévő és azt cselekedeteivel befolyásoló Isten képe a hagyomány alapját adja a jövendő formálódásában. A Mal 3,1b–4 eszkatologikus szemléletében legalábbis érzékelhető a visszatekintés súlyát erősítő aspektus. Ahogyan azt Ámósz könyvének zárszava kapcsán láthattuk, itt is megjelenik az a fajta legitimációs igény, mely a múlt nagy eseményeinek és alakjainak pozitív képéhez visszanyúlva kívánja a soron következő események irányának hitelességét biztosítani.[780] A vázolt legitimációs problémák közepette különösen érthető e viszonyulási pontok betagozása, hiszen az nemcsak, hogy lehetőséget teremtett az üzenet továbbadására, hanem döntő pontokon befolyásolta is azt.[781]

A Mal 3,4 állásfoglalása e megközelítést a könyv alapszemlélete mentén érvényesíti:[782] „*És olyan kedves lesz az Úrnak Júda és Jeruzsálem áldozata, mint az ősrégi napokban, a hajdani években.*" A kultusz és a társadalmi visszásságok bemutatása nem csupán meghatározó elemei az anyagnak, hanem az Úrral szemben megfogalmazott vádak logikus visszaforgatásában is alapvető fontossággal bírnak. Lényegében a következmények felé fordítva a kétségeskedő tekinteteket. Ugyanakkor egy olyan fordulat bejelentésének a lehetőségét is megadja, amely a korábbi beszédegységek ritmusából aligha volt kikövetkeztethető. A meglepetés ereje (פִּתְאֹם; Mal 3,1b)[783] nem pusztán az eljövetel érkezésében, hanem az azzal együtt járó változások képében is tetten érhető majd.

A Malakiás könyve által azonosított problémák egyik jellegzetessége, hogy a kultusz világa révén meghatározott papok és laikusok visszásságait követi nyomon. Ha tehát radikális a probléma, radikális lesz annak megoldása is. De mennyivel másabb megközelítést mutat mindez Ámósz könyve radikalizmusához képest. Az Ám 5,21–27 ugyancsak a régi idők idealizált képét hívja segítségül az áldozatok értékelése kapcsán. Határozott elutasításuk azonban nem jár együtt helyreállításuk programszerű igényével. Míg tehát Ámósz könyve esetében az Úrhoz való közeledés hiteles elképzelése (נגשׁ; Ám 5,25kk) nyomasztó elutasítást és elvettetést hoz magával, addig a Mal 3,3–4 okfejtésében mindez – összekapcsolva a korábbi ideálhoz igazodó igaz áldozat bemutatásával (מַגִּישֵׁי מִנְחָה בְּצֶדֶק, „*igaz áldozatokat visznek*") – az Isten által vázolt ütemterv egyik legfőbb része. Az értelmezési keret jelentős változatát mutatja a Mal 3,1-ben használt אֶל prepozíció szemantikai szerepe is (יָבוֹא אֶל־הֵיכָלוֹ הָאָדוֹן, „*eljön templomába az ÚR*"). Ámósz könyve érvrendszerének egyik pillére, hogy a közvélekedéssel ellentétben csalatkozniuk kell abban, hogy velük van az Úr, bármennyire is mondogatják mindezt (lásd az Ám 5,14 érvelését). Malakiás könyvében ugyanakkor mintha felcserélődtek volna a szerepek. A „nincs velünk az Úr" szkeptikus hozzáállás a közösség sajátja, minden ellentétes isteni bizonyság ellenére. Míg tehát Ámósz könyve esetében a népét elhagyó Úr az események alakítója, addig Malakiás könyve az érkező Úr beavatkozására teszi a hangsúlyt.[784] A templomában megjelenő Úr képének kiemelése

[780] HILL: Malachi (1998), 279; KESSLER: Maleachi (2011), 228. A Mal 3,4-ben található כִּימֵי עוֹלָם kifejezés, amely az összehasonlítás szükségességét megjeleníti, szó szerint megtalálható az Ám 9,11 kitekintésében is.

[781] Józef Homerski egészen odáig megy, hogy Malakiást a prófétai epigonok közé sorolja, aki elődei néhány kijelentését átvéve korának körülményeihez igazította azokat. HOMERSKI: „Tag Jahwes" bei dem Propheten Maleachi (1994), 16.

[782] Kustár Zoltán kiemeli, hogy Malakiás könyve egyedülálló a próféták között abban, hogy YHWH és a nép együvé tartozását az istentisztelet törvényes gyakorlatában látja megvalósulni. KUSTÁR: Malakiás könyvének előállása és tanítása (2006), 73.

[783] A Héber Bibliában ritka határozószó egy váratlan esemény gyors bekövetkezésére utal. EDDINGER: Malachi (2012), 77.

[784] Lásd JACOBS: The Books of Haggai and Malachi (2017), 273.

különösen is szemléletes Ámósz könyve ötödik látomásának szemszögéből nézve. Az ilyen „díszletek" között megjelenő Úr képe pedig komoly konnotációs lehetőséget teremt a további mondanivaló kifejtése érdekében, bizonyosan túllépve a kultuszi rendszer még oly fontos keretein is. Az עָרַב III 'kedvesnek lenni', 'kellemesnek lenni' jelentésű ige[785] által leírt fordulat Júda és Jeruzsálem áldozatában valójában azt a helyreállt köteléket jelzi, amely Isten és a nép között oly sok csorbát volt kénytelen elszenvedni.

A IV. beszédegység alaprétegéhez sorolt Mal 3,1a bejelentése az Úr követe elküldéséről nem a cselekvés halogatását hivatott jelölni, hanem éppen az események beindulásának kiemelését. A שֹׁלְחִי participiuma és az וּפִנָּה־דֶרֶךְ *piél* perfectuma révén megérthető, hogy az Úr által életre hívott „akció" nemcsak hogy folyamatban van,[786] de egyértelmű fordulatot is vesznek és irányt kapnak az események.[787] Ennek a Mal 2,17 kritikus hangvételére adott direkt feleletként is megvan a jelentősége, különösen kiegészülve a Mal 3,5 ítéletes riposztjával. Különös hangsúlyt kap ugyanakkor a Mal 3,1b–4 kommentárjában és értelmezésében.[788]

A Mal 3,1a szinte szövegszerűen utal vissza a 2Móz 23,20-ra,[789] mely által YHWH Izráelt vezető s támogató jelenlétére irányítja a figyelmet, ami a pusztai vándorlás nehézségei közepette különösen is nagy jelentőségű és emlékezetes volt. Ez által pedig ismételten egy olyan identitáselem kerül az érvelés rendjébe, melyhez a ma buktatói között is igazodni kellene, vagy lehetne. Önmagán is túlmutató, lényegi szerepet ugyanakkor az eszkatologikus jellegű exegézisében kap.

Az az elképzelés, hogy YHWH küld egy követet saját végső eljövetele előtt (Mal 3,1a és 3,1b), csak Malakiás könyvében található meg.[790] E perspektíva révén ugyanakkor a régi szövegösszefüggés azonnal eszkatologikus szemléletet kap.[791] Az pedig, hogy a könyv epilógusa mindezt összefűzi az Illés próféta alakjához társított váradalmakkal, a tekintetet véglegesen az elkövetkezendő dolgok felé fordítja.[792]

E folyamat megértésének egyik alapja az exodushoz kapcsolódó isteni közbeavatkozás volumenének hangsúlyozása, melynek mértéke a jelen és a jövendő kihívásai közepette sem lehet jelentéktelenebb. A szöveg szerint pedig ebben mindent az isteni *én* határoz majd meg. Pont úgy, mint egykor. Épp ezért, bármilyen izgalmas is legyen a követ identitásának kérdése, az elsőrenden nem más, mint az isteni szuverenitás megnyilvánulása és szinonimája. Szépen előre bocsájtja mindezt a Mal 3,1 kezdeti felütése (הִנְנִי, 'íme, én…'), és csak ráerősít a vers végének ráfelelő

---

[785] HALOT, 887.

[786] JACOBS: The Books of Haggai and Malachi (2017), 272. Aaron Schart szerint a nyelvtani szerkezet értelme *futurum instans*, vagyis a meghirdetett jövő már kibontakozóban van. Párhuzama a Mal 3,23-ban is megfigyelhető, de ott Illés prófétával kapcsolatban. SCHART: Maleachi (2020), 101, 108.

[787] A שָׁלַח ige jelentése 'küldeni', ami jelen esetben az alany és a tárgy – az Úr, mint küldő és az ő követe, mint küldött – nemcsak egymástól való eltávolodását, hanem teljes elkülönülését is jelenti. DELCOR–JENNI: שלח ([2]1979), 911. A פָּנָה 'fordulni' ige kulcsfontosságú szerepet játszik az események alakulásában – vagy inkább az Úr általi alakításában – a pusztai vándorlás fordulópontjainak irányváltásaiban (4Móz 14,25; 21,33; 5Móz 1,7.24.40; 2,1.3.8; 3,1). SCHREINER: פָּנָה (1999), 579–580.

[788] PETERSEN: Zechariah 9–14 and Malachi (1995), 209–210; JACOBS: The Books of Haggai and Malachi (2017), 271.

[789] PETERSEN: Zechariah 9–14 and Malachi (1995), 210; HILL: Malachi (1998), 265; KESSLER: Maleachi (2011), 228; NOETZEL: Maleachi, ein Hermeneut (2015), 56; JACOBS: The Books of Haggai and Malachi (2017), 272; SCHART: Maleachi (2020), 102.

[790] BOLOJE–GROENEWALD: Malachi's Eschatological Day of Yahweh (2014), 62; SCHART: Maleachi (2020), 101.

[791] PETERSEN: Zechariah 9–14 and Malachi (1995), 212; HILL: Malachi (1998), 260; NOETZEL: Maleachi, ein Hermeneut (2015), 173; SCHART: Maleachi (2020), 101–102.

[792] PETERSEN: Zechariah 9–14 and Malachi (1995), 210; SCHART: Maleachi (2020), 101; SNYMAN: Malachi's Controversial Conclusion (2020), 129.

összegzése (הִנֵּה־בָא, ’íme, eljön’).[793] A követ karaktere és identitása nem bír jelentőséggel, hiszen teljes mértékben az őt küldő és annak nevében eljáró Úr személyétől függ. Ez pedig a 2Móz 23,20 kontextusában sem volt másképp. Ami azonban különösen érdekes, az a מַלְאָךְ-nak a Zakariás könyvében található számos megjelenésével való összevetése. Míg ugyanis az utóbbi esetében egyértelműen egy mennyei alak elevenedik meg előttünk, nagyon hasonlóan az exodusi események követéhez, addig Malakiás könyve esetében ez már korántsem egyértelmű.[794] És ehhez még csak nem is szükséges a Mal 1,1 és a 2,7 kapcsán felvetődő kérdések diskurzusba való beemelése, noha az emberi tényező ezen utalások kapcsán magától értetődő. Maga a Mal 3,1 is hagy bizonytalanságot e tekintetben. Nem lebecsülve tehát az Úr érkezése előtt megjelenő követ képének és szolgálatának jelentőségét, karakternélkülisége a személy helyett inkább a hirdetett üzenetet teszi meghatározóvá.[795] A מַלְאָךְ mennyei vagy emberi voltának tisztázatlansága ugyanakkor fontos teológiai (s teológiatörténeti) jelentőséggel bír a későbbi értelmezések számára. Mindez már Malakiás könyvén belül is tetten érhető, amikor Illés prófétai alakja karakterizálja az Úr követének képét (Mal 3,23).

Az Úr megjelenése ugyanakkor nem pusztán elméleti lehetőség, hanem megvan a maga érdemi része. Az exodusi események értelmezésének párhuzamára építve a malakiási szakasz fő motívuma a szabadulás és az üdvösség lehetősége, mely szükségszerűen kiegészül a bukás eshetőségének nagyon erős isteni figyelmeztetésével.[796] Mindenesetre a Mal 3,2 és 3,3 magyarázatában a megtisztulás és az üdv perspektívája felül tudja írni az ítélet fenyegető élét. Ámósz könyvének üdvös kitekintése valami nagyon hasonló megközelítést követ Izráel házának megrostálásával, a vétkesek elpusztításával (Ám 9,7–10). A megmaradás lehetősége azonban inkább csak kivétel lehet ott, ahol főszabály a bukás képeinek hirdetése. Még ha Ámósz könyvét a zárszó meghatározó kitekintése felől értelmezzük, a könyv szempontrendszere akkor is a bukás lehetőségének és az üdvösség eshetőségének feszültségében formálódik. Ezzel szemben Malakiás könyvében a bukás eshetősége lényegében az üdvösség lehetőségének fontosságát emeli ki. E kontextusban az ítélet nem az eltaszítottság, hanem az Istennel maradás megtisztító eszköze. A felvázolt ítéletnek immár a sok kétkedést és kétséget felülíró üdvhirdetés a valódi célja.

Ahogyan tehát a múlt egy kiemelkedő eseménye során az Úr követét küldte a nép előtt, hogy egyengesse annak útját, úgy a jövendő e minősített alkalma kapcsán YHWH maga előtt is elküldi követét; kiemelt figyelmet fordítva népe körében való megjelenésének rendezése felé. Aaron Schart ezt úgy fogalmazza meg, hogy „míg az exodus angyala Izráel népét az ígéret földjére vezette, addig a »szövetség követe« nem a földre, hanem az eszkatológiai helyreállításhoz vezeti Izráelt.”[797] Kissé ugyan talán előre szaladva, de már most igazat adhatunk József Homerski azon összegzésének, hogy Malakiás könyve Úr napjához kapcsolódó eszkatologikus szemlélete

[793] A vers értelmezésében némi kihívást jelent a מַלְאָכִי, a הָאָדוֹן és a מַלְאַךְ הַבְּרִית egymáshoz való viszonyainak megértése. A különböző megközelítéseket pontokba szedve részletezi Arndt Meinhold. MEINHOLD: Maleachi (2006), 260–261.

[794] Aaron Schart szerint a végső szöveg olvasata a különböző szerepek közül a mennyei alak elképzelését erősíti. SCHART: Maleachi (2020), 108. Czagány Gábor értelmezésében egy papi karakterrel rendelkező személy. CZAGÁNY: Malakiás könyvének kor- és hagyománytörténeti értékelése (1) (2004), 202. Mignon R. Jacobs szerint egy pap vagy próféta, akinek az Úr eljövetelének előkészítése a feladata. JACOBS: The Books of Haggai and Malachi (2017), 273. Stephanus Daniel Snyman a Mal 3,1a-ban a követet Malakiás prófétával azonosítja. SNYMAN: Malachi’s Controversial Conclusion (2020), 129. Andrew E. Hill szerint a Mal 3,1a és 3,1b egymástól megkülönböztetendő követekről beszél. HILL: Malachi (1998), 265.

[795] Mignon R. Jacobs szerint az üzenetközvetítő megnevezésére vonatkozó bizonytalanságok annak funkciójára helyezik a hangsúlyt. JACOBS: The Books of Haggai and Malachi (2017), 272.

[796] Vesd össze HILL: Malachi (1998), 270–271.

[797] SCHART: Maleachi (2020), 102.

alapvetően az üdvösségre irányul. Inkább hangsúlyozza a pozitív oldal fontosságát, mint az ítélet negatív szemléletét.[798]

A további magyarázat tekintetében több szempontból is figyelmet érdemel a Mal 3,1b gondolati párhuzamot alkalmazó kijelentése: „*Hamar eljön templomába az Úr, aki után vágyódtok, a szövetség követe, akit kívántok. Jön már!*" Megjelenik ugyanis benne a Mal 3,4 kapcsán már hangsúlyozott kultikus horizont, amely tulajdonképpen az egész Mal 3,1b–4 szakaszra jellemző.[799] Mindebben jól beazonosítható az e tekintetben korábban felvetett visszásságok visszhangja, mind szóhasználatában, mind pedig konnotációjában.[800]

Bár a הֲאָדוֹן – הֵיכָלוֹ szókapcsolat akár egy a palotájába érkező úr képét is sejtethetné,[801] a kifejezések egyéb előfordulásai, s nem utolsó sorban a könyv összefüggései inkább a templomában megjelenő Úr értelmezést támogatják.[802] Nem vethetjük el ugyanakkor annak a szándékát sem, hogy az Úr tekintélyének az ábrázolása is ott van e szóhasználat mögött.[803] Ezt látszik alátámasztani a Mal 1,6kk-nek a földi és az isteni hatalmi státusz és pozíció kritikus hangú összevetése is.

Mindezzel logikai kapcsolatban „a szövetség követének" érkezése áll. A מַלְאַךְ הַבְּרִית szófordulat egyedi s csak itt találkozhatunk vele. Nem csoda tehát, ha értelmezése bizonytalanságot is magában foglal. Elképzelhető, hogy a kifejezés ugyancsak visszautal a 2Móz 23,20–23-ra és annak tágabb kontextusára.[804] Ebben az esetben a kifejezés hátterében megjelenik a 2Móz 23,20–23 epilógusa a szövetség megkötésével (2Móz 24), valamint annak katafórája a 2Móz 32 bukásának és a 2Móz 32,34 követi szolgálatának tükrében.[805] Szoros fogalmi kapcsolatot feltételezhetünk ugyanakkor a Mal 2,4–8 szemléletével.[806] Az Isten által delegált papi szolgálat idealizált funkciójának képe, különösen is az ezzel erős kontrasztban álló valóság felmutatásával egyetemben, tényleges összefüggést jelenthet a Mal 3,1b–4 szempontrendszerével. A papi szolgálat fundamentumaként megjelenített Lévi szövetsége (Mal 2,4–6.8), s méltóságát jelentő követsége (כִּי מַלְאַךְ יְהוָה־צְבָאוֹת הוּא; „*Hiszen a Seregek URának követe ő!*"; Mal 2,7) mindenesetre fontos értelmezési keretet jelentenek perspektívája megértéséhez.[807]

Az Ám 8,11–14 elcsüggesztő jövőképével ellentétben, ahol esély sem mutatkozik az Úr szavát áhítók számára, hogy megtalálják, itt nincsen semmilyen negatív kitétel: Megtalálható![808] Mégis némi maliciózus él érzékelhető a mondatban, különösen a könyv korábbi kritikáit is figyelembe véve: Ha már úgy keresitek, s ha már úgy vágyakoztok utána, maga jön majd hozzátok s talál rátok! E kettő együtt egy olyan figyelmeztetésként is betudható, mely egyben megágyaz a megtisztulás soron következő szükségességének.[809] Hiszen, hogy lehetne a feltárt visszásságok összességének tehertételével ténylegesen megállni a megjelenő Úr előtt (Mal 3,2–3)?[810] Ezzel pedig voltaképpen a kapcsolat minőségének kritériumát emeli be a kollektív szempontrendszerbe.

---

[798] HOMERSKI: „Tag Jahwes" bei dem Propheten Maleachi (1994), 13.
[799] PETERSEN: Zechariah 9–14 and Malachi (1995), 207; MEINHOLD: Maleachi (2006), 262.
[800] SCHART: Maleachi (2020), 100.
[801] A הֵיכָל jelentése 'palota', 'templom'. BHMSz, 151. Az אָדוֹן jelentése 'úr', 'Úr' (=Isten). BHMSz, 10.
[802] HILL: Malachi (1998), 268; JACOBS: The Books of Haggai and Malachi (2017), 274; SCHART: Maleachi (2020), 102.
[803] HILL: Malachi (1998), 268; SCHART: Maleachi (2020), 102; KESSLER: Maleachi (2011), 230.
[804] HILL: Malachi (1998), 269; SCHART: Maleachi (2020), 102.
[805] KESSLER: Maleachi (2011), 228; NOETZEL: Maleachi, ein Hermeneut (2015), 57.
[806] MEINHOLD: Maleachi (2006), 262.
[807] NOETZEL: Maleachi, ein Hermeneut (2015), 172–175; JACOBS: The Books of Haggai and Malachi (2017), 281.
[808] Mind az Ám 8,12-ben, mind pedig a Mal 3,1b-ben megjelenik a בָּקַשׁ 'keresni', 'kutatni' ige. BHMSz, 91.
[809] Hasonlóan HILL: Malachi (1998), 268–269; KESSLER: Maleachi (2011), 230–231.
[810] SCHART: Maleachi (2020), 102.

A Mal 3,2 duplán feltett kérdése teátrálisan mondatja ki mindenkivel a fennálló kapcsolati rendszerben adható egyetlen feleletet. Hacsak jelenlegi helyzetükre lehetnek tekintettel, bizony senki sem tudja elhordozni megjelenését.[811] Ha viszont érkezése bizonyos s elkerülhetetlen, radikális változás kell, hogy végbemenjen életükben. Mindez azonban már nem rajtuk áll, vagy bukik, hanem az érkező Úr az, aki véghezviszi. Már az a mód, ahogyan az Úr megjelenése leírásra kerül, beszédesen fejezi ki az emberi aktivitás jelentéktelenségét az események további alakulásában. Nem azt olvassuk ugyanis, hogy „ha majd meglátjátok", legalább minimálisan megadva ez által a „cselekvőképesség" lehetőségét számukra. A רָאָה 'látni'[812] *nifal* alakja azonban maximum a konstatálás lehetőségét mutatja az ember számára; a kiszámíthatatlan időnek való kitettségükkel együtt. Az események sodrában képességük kimerül tragikomikusnak bizonyuló rendíthetetlenségükben (מִי מְכַלְכֵּל, „*ki tudja majd elviselni*"; מִי הָעֹמֵד, „*ki állhatna meg*").

Az Úr megjelenésének jelentősége ezért különösen is a processzus lehetőségében van. Bár a megtisztítás folyamatának részletezésével áttételesen megjelenik a szakaszban az Ámósz könyve kapcsán már tárgyalt különbségtétel és szétválasztás gondolata is,[813] az érvelésben nyomon követhető kollektív szemlélet ugyanakkor ezt az aspektust nem igen hangsúlyozza. Fontosabb szempont ez esetben az isteni beavatkozás pozitív következményeinek szemléletes kiemelése. Az pedig, hogy e folyamat végül azon kultuszi környezetben jut majd diadalra, melynek rendjét annyi negatív összetevő megbontotta, mind papi, mind pedig laikus szempontból döntő fordulatot jelent. Így lehet majd Isten és Izráel helyreállított közösségének leképeződése a „működő" áldozati rend (Mal 3,3–4).[814]

A megtisztítás aktusának jellemzése a mindennapi életből vett képekkel történik. Feltehetően az ismert folyamatok azon analógiát nyújtó lehetősége van mögötte, mely a munkafolyamatok komolyságában fedezhető fel. Annak tudatában, hogy a minőségi végeredmény adott, a hangsúly áttevődik a munka minőségére.[815] Jól szemlélteti mindezt az ezüst tisztításának a képe. Noha az arany értékesebb az ezüstnél, az ezüst kinyerésének és megtisztításának a képe beszédesebb. Mégpedig azért, mert jóval bonyolultabb és nagyobb odafigyelést igényel.[816] Ugyanezt a logikát erősíti az izzó tűz (Ám 5,6) és a maró lúg (Jer 2,22) kiemelése, melyeket az ötvösök illetve a ruhatisztítók munkájuk során kénytelenek használni. Nem többről, vagy kevesebbről van itt szó, mint Izráel megtisztításának nagyon alapos és komoly feladatáról.

A Mal 3,3 Lévi fiaira való utalása részben leszűkíti, ugyanakkor koncentrálttá is teszi a megtisztítás irányát. Ez azonban nem jelenti azt, hogy csupán a papokra vonatkozna a megtisztulás szükségessége. Mivel azonban az Isten és népe kapcsolatának centrumaként azonosítható kultuszi közeg képtelen feladatának valódi betöltésére, a helyreállítás holisztikus szemléletének nélkülözhetetlen alapja, hogy a papok által végzett szolgálat a fókuszba kerüljön. Az igazként bemutatott áldozatok lehetősége azonban a laikus közösség helyzetére is alapvető befolyással bír.[817]

Ismételten felhívjuk a figyelmet annak a ténynek a jelentőségére, hogy a Pentateukhoszban rendszerint az özvegyek, árvák és jövevények sorában emlegetett léviták Malakiás könyve esetében nem a Mal 3,5b katalógusában, hanem a megromlott papi szolgálat kapcsán és

[811] JACOBS: The Books of Haggai and Malachi (2017), 276–277.
[812] BHMSz, 646.
[813] NOETZEL: Maleachi, ein Hermeneut (2015), 173.
[814] Hasonlóan KESSLER: Maleachi (2011), 235–239; JACOBS: The Books of Haggai and Malachi (2017), 279–280.
[815] Hasonlóan JACOBS: The Books of Haggai and Malachi (2017), 277–278.
[816] SMITH: Micah–Malachi (1984), 329.
[817] JACOBS: The Books of Haggai and Malachi (2017), 280; SCHART: Maleachi (2020), 104.

következményeként kerülnek terítékre. Ez még akkor is figyelemre méltó, ha a „Lévi fiai” és a „léviták” kontextusukat tekintve nem feltétlen jelentik ugyanazt. Mindenesetre a *personae miserae* csoportjától való elkülönítésük az Istenre szorultság és az elesettség elismerésének elvesztegetését is jelezheti, melyben megfigyelhető annak istentelenségre és elveszettségre való cseréje. Egy nagyon fontos helyen látszik tehát nagyon nagynak a baj, olyannyira, hogy a gondoskodás képét felváltja a gyógyító ítélet képe.[818]

Az pedig, hogy az Úr kezébe esett közösség mégis pozitív elképzelésekkel eshet majd át egy ilyen folyamaton, újabb példa az Úr napja képének radikális újraértelmezésére. Az Úr napja emberek számára elhordozhatatlan következményekkel járó képére utaló költői kérdések minden bizonnyal utalnak a Jóel 2,11 hasonló felvetésére,[819] de mögötte lehet az Ám 5,18–20 komor bizonyossága is.[820] Most azonban a nap elviselhetetlensége mégsem az elejtés és az elveszejtés kategóriái mentén kulminálódik, hanem annak a megmaradásnak a tükrében, amely csak az arany és ezüst ragyogásával egybevethető.

Míg az Ám 5,18–20 váratlanul elutasítja, hogy az Úr napja az üdvösség napja lesz a kultuszi és társadalmi visszásságok között megterhelt közösség számára, addig Malakiás könyve, sok szempontból nagyon hasonló és ugyancsak szóvá tett visszásságok közepette, az ítélet eljövetelében is meglátja az üdv lehetőségét.[821] Mintha a mérleg serpenyőibe tett érvekre eltérő nézőpontból engednének betekintést, melynek következtében a mérleg nyelve is nagyon eltérő pozíciót mutat. Így lehet, hogy ami egykor kárhoztatott reménység volt, most a hűségben való megerősítés pillére lesz. Ezért sem mindegy tehát, hogy milyen következményekkel jár s mit jelent mindez Izráel életében. Befolyásolja-e mindez értékítéletüket és jövőképüket?

Áttérve a Mal 3,13–21-re azt mindenképpen észrevehetjük, hogy megjelenik a szakaszban a korábban hiányolt „látás aktivizmusa”: „*…látni fogjátok* (וּרְאִיתֶם)*, hogy különbség van az igaz és a bűnös között, az Isten tisztelői és az őt nem tisztelők között*” (Mal 3,18). A helyzet átlátását és az előrelátás fontosságát segítő belátás az etikai imperatívuszt erősíti saját jelenük visszás viszonyai között. Vagyis ezeknek mindenképpen befolyásolnia kell vagy kellene az értékítéletet s a jövőképet. Bizonyosnak tűnik tehát, hogy a könyv eszkatologikus perspektívájának megvannak a maga sajátos erkölcsi szempontjai is. Van aminek nem majdan, hanem most kellene nyilvánvalóvá lennie![822]

E megközelítés azonban már a személyes felelősség és az egyén sorsa alakulásának kérdéskörét feszegeti. Míg Ámósz könyvében a személyes sorsok is az egyetemes szemlélet népet terhelő súlyát ábrázolták, most az Úr napja szempontrendszerének fordulatával az individuum is az eszkatológia látóterébe kerül. Ezt támasztja alá az is, hogy a VI. beszédegységben jelentős szerep jut az Úr nevének félői és a gonoszok számára.[823] Az egységen belül érzékelhető csoportdinamika azonban e dualista képnél zavarba ejtő módon összetettebb.[824]

---

[818] Hasonlóan HILL: Malachi (1998), 276.
[819] SCHART: Maleachi (2020), 102.
[820] JACOBS: The Books of Haggai and Malachi (2017), 275–276.
[821] Uo.
[822] Hasonlóan KUSTÁR: Bevezetés (2025), 599. Andrew E. Hill mindezt az óra sürgetésének nevezi. Azt is hangsúlyozza azonban, hogy ez nem érdemrendszert jelent. Akik ugyanis megmenekülnek az ítélettől, nem különleges kegyet szereztek, hanem egyszerűen félték és tisztelték az Úr nevét. HILL: Malachi (1998), 48, 356. Ellenkező irányból közelít a kérdéshez Aaron Schart, aki egyenesen úgy fogalmaz, hogy az eljövendő ítélet azokat fogja sújtani, akik úgy tesznek, mintha következmények nélkül figyelmen kívül hagyhatnák a Tórát. SCHART: Maleachi (2020), 142.
[823] HILL: Malachi (1998), 356; NOETZEL: Maleachi, ein Hermeneut (2015), 207; SCHART: Maleachi (2020), 138.
[824] PETERSEN: Zechariah 9–14 and Malachi (1995), 221; KESSLER: Maleachi (2011), 269; SCHART: Maleachi (2020), 138–139.

Ugyanakkor az eljövendő, de egyben jelen is való események megközelítésében még a szétválasztás aspektusa mellett is megmarad a már hangsúlyozott „üdvbizonyítást” preferáló és bizonyosságot ígérő szemlélet.[825] Noha a begyújtott kemence képében megjelenő eljövendő nap a gonoszul cselekvők számára elemésztő lesz (Mal 3,19), az istenfélők számára azonban a felemelkedő nap gyógyító melegségét hozza el (שֶׁמֶשׁ צְדָקָה, *„fölragyog majd az igazság napja számotokra”*; Mal 3,20). Így a gonosztevők gonosz cselekedeteikkel együtt való eltörlése lényegében az istenfélők immár feszélyezettségmentes örömének bemutatását támasztja alá.

Míg a Mal 3,1b–4 beékelődött a gonosztevők boldogulásának és jólétének konfliktussal járó vitahelyzetébe, addig a Mal 3,13–21 esetében a konfliktusos pozíció és az eljövendő nap bemutatása együtt bontakozik ki, s még inkább kiszélesedik.[826]

A Mal 3,13 vitaindító szava arra mutat rá, hogy a korábbi vitás és visszás szituációnak – úgy tűnik – nemcsak, hogy nem lett vége, hanem fokozott erővel folytatódik tovább. Egyúttal a VI. beszédegység jogosultságát is bejelenti, hiszen ennek okán egy ismételt lezárás szüksége is felmerült.[827] Az újabb át- és kitekintést bevezető kifejezés a חָזְקוּ és az עָלַי együttese. Értelmezésük több szempontból is jelentőséggel bír a szövegösszefüggés megértése számára. Felfigyelhetünk először is a Mal 2,17-ben megjelenő *ti* és *ő* (az Úr) szempontrendszer *ti* és *én* (az Úr) megközelítést hozó változására.[828] Mindez erősíti és előre vetíti a személyes érintettség súlyát a tárgyalt konfliktusban. Fontos tétele ez az Úr bevonódásának nemcsak a konfrontációba, hanem annak feloldásába is.

Ugyanakkor a חָזַק ’erősnek lenni’, ’megerősödni’ ige *qal* perf. pl. 3. és az עַל ’-on, -en, -ön’, ’ellen’ prepozíció sg. 1. suffixummal ellátott alakjai közösen a körülmények egyik meghatározó elemének, mégpedig a beszédnek (דִּבְרֵיכֶם) a döntő változását is kifejezik. A חָזְקוּ עָלַי דִּבְרֵיכֶם („*Vakmerően beszéltetek ellenem*”) tulajdonképpen az ellenvetés mind csökönyösebbé válását és annak az Úrra terhelését hozza felszínre az Úr ellen erősödő beszéd közzétételével.[829] Az ehhez szorosan kapcsolódó reszponzív kérdés (מַה־נִּדְבַּרְנוּ עָלֶיךָ) pedig csak még mélyebbre ásva tárja fel mindezt.[830] A דָּבַר ige *nifal* alakja sokat hozzátesz ennek megértéséhez, ám abból a „*Mit beszéltünk ellened?*” fordítás csak töredékesen mutat meg bármit is. Az igetörzs reflexív jellege azt fejezi ki, hogy a megszólalók egy egymás közötti közös diskurzus résztvevői,[831] melyet az Úr ellenében folytatnak.[832] Amikor tehát (עַתָּה, ’most’; Mal 3,15) e partnerek a hiábavalóság logikája okán már lezártnak gondolnák az Úr szolgálatának ügyét, akkor (אָז, ’akkor’; Mal 3,16kk) nyílik meg feleletként a jövendő jelenben is értelmezendő képe.[833]

---

[825] Hasonlóan HILL: Malachi (1998), 356.
[826] HILL: Malachi (1998), 355.
[827] Hasonlóan NOETZEL: Maleachi, ein Hermeneut (2015), 204.
[828] Vesd össze PETERSEN: Zechariah 9–14 and Malachi (1995), 220; NOETZEL: Maleachi, ein Hermeneut (2015), 205.
[829] Rainer Kessler az Úr elleni verbális támadásként értékeli e szóhasználatot, amely azt is megsejteti, hogy szilárdnak vélt véleményük az egyetlen erősségük. KESSLER: Maleachi (2011), 275. Jutta Noetzel szerint a Mal 2,17 ismétlődésével fárasztó beszédét a teodícea provokatív módja váltja fel. NOETZEL: Maleachi, ein Hermeneut (2015), 211.
[830] A Mal 3,13 khiasztikus szerkezetbe rendezi e vitaindító megszólalásokat. NOETZEL: Maleachi, ein Hermeneut (2015), 205–206.
[831] SCHART: Maleachi (2020), 123; GKC, §51cde, 137–138.
[832] KESSLER: Maleachi (2011), 276. Ahogy fentebb láthattuk, Rainer Kessler ezt verbális támadásként értékeli, ugyanakkor Andrew E. Hill elutasít egy ilyen megközelítést, mivel az indokolatlanul leszűkítené az érintettek csoportját. Inkább a közösség türelmetlenségeként magyarázza a helyzetet. HILL: Malachi (1998), 357–358.
[833] Az עַתָּה ’most’ jelölhet egy megelőzően előadott helyzetből következő következményt. Az אָז ’akkor’ időhatározói jellegét a logikai összefüggés felülírhatja s akár az ’így’ fordítás is helyénvaló lehet. KESSLER: Maleachi (2011), 268, 277.

Mielőtt azonban még erre kitérnénk, a Mal 3,13–15 egyéb összefüggéseit is ki kell emelnünk. A Mal 3,15-ben ugyanis az Úrral való konfliktusos szembehelyezkedés eléri a mélypontját. A vitapartnerek T/1. személyben való meghatározása (אֲנַחְנוּ) az ellenpozíció kibontakozását jelzi, mert az általános és felidézett állásfoglalásoktól elmozdul a gyakorlati bizonyosság vállalt tanúságtételéig.

Ennek egyik igen komoly eleme a hermeneutika kiforgatása. Ha csak Ámósz könyvének eligazító szempontrendszerét egymás mellé helyezzük a Mal 3,15 látásával, beszédes kontraszttal szembesülünk. Ámósz könyvében a bizonyságtétel alapmotívuma, hogy a szóvá tett vétkeknek pusztulás a következménye, s lehetetlen a menekülés előle (מָלַט, 'menekülni';[834] Ám 2,14.15; 9,1). A maradandónak tekinthető építkezés pedig a pusztulás utáni isteni kegyelem kibontakozó momentuma (בָּנָה, 'építeni';[835] lásd pl. az Ám 5,11 és a Ám 9,14 értékítéletét). A Mal 3,15 a jellegzetes kifejezések használatával e kép inverzét mutatja: „*Inkább a kevélyeket tartjuk boldogoknak* (אשׁר)*, hiszen a gonosztevők gyarapodnak* (בנה)*, kísértik* (בחן) *az Istent, mégis megmenekülnek* (מלט)". Ami például Izráel sorsának jóra fordításával Ámósz könyvében csak a pusztító ítélet utáni üdvös perspektíva sajátja, az fenekestől felfordítva immár a gonosztevők mindennapjainak specifikuma.[836] A mediopasszív *nifal* igetörzs használatával pedig – még ha kimondatlanul is, de elég szembetűnően – az Úr és a gonosztevők azok, akik aktivitásukkal egy kalap alá kerülnek. Így lesz a korábbi *ti* és *én* (én = az Úr) szempontrendszerből egyszerre *mi* és *ők* (ők = a gonosztevők és az Úr).

Ki és mit is épít tehát itt és most? – összegezhetnénk ezen ártatlannak aligha tekinthető kérdésben a legfőbb hatalommal szemben megfogalmazott ellenvetést. Hogy mindez milyen döntő módon tér el az Úr szuverén hatalmát és hatalmának nagyságát tükröző képtől, azt jól mutatja az I. beszédegység tanúságtételével szembeni diszkrepancia is. A gonosz országnak nyilvánított Edóm pusztulása nyomán bármennyire is törekedne az építkezésre, lehetetlenné lesznek reményei, mert gonoszsága okán az Úr romlását szánja példázattá, hogy ezáltal is láthatóvá legyen istenségének nagy és igaz volta (Mal 1,4–5).[837] A Mal 3,15 kapcsán tehát még egy kérdést bizonyosan feltehetünk: ki kit kísért (בָּחַן) itt?

A vers egyik fontos állítása ugyanis éppen a בָּחַן 'próbára tenni', 'megpróbálni' ige[838] bevonásával fogalmazódik meg. Használata kifejezetten emberekre vonatkozik és szinte mindig vallásos felhangja van.[839] Esetünkben azonban az Úr emberek általi próbára tételéről van szó, ami bűnösekre jellemző cselekedet.[840] A gonosztevők vétkeikkel próbára teszik ugyan az Urat, ám mégsem a várható következményekkel szembesülnek, hiszen boldogulásuk szembemegy minden akceptálható lehetőséggel.

A Mal 3,15 szóhasználata ugyanakkor arra is rámutat, hogy a VI. beszédegységben záró pozíciót betöltő szakasz a könyv többi egységei mellett az V. beszédegységgel is érdemi kapcsolatot képez. Rainer Kessler összegzése szerint az „áldás" (*Segen*), az „adomány" (*Gabe*) és az „igazságosság" (*Gerechtigkeit*) hármas klaszterének dinamizmusa együttesen adja Malakiás könyve eszkatológiai perspektíváját. A Mal 3,6–12 az „áldás" és az „adomány" kölcsönösségében

[834] BHMSz, 378.
[835] BHMSz, 83.
[836] Hasonlóan HILL: Malachi (1998), 359.
[837] KESSLER: Maleachi (2011), 272.
[838] HALOT, 119.
[839] HILL: Malachi (1998), 311, 336. A Zak 13,9 az arany próbájával együtt említi, ugyanakkor ott is az ország lakosságának megpróbálásáról van szó.
[840] NOETZEL: Maleachi, ein Hermeneut (2015), 189.

zárva a könyv addigi anyagát, már jövőképet kínál, amelyből azonban még hiányzik az „igazságosság” ugyancsak fontossá lett részlete.[841]

A Mal 3,15 viszont az igazságtalanság érzésének hevületével szembemegy az V. beszédegység érvelésének logikájával is. A Mal 3,6–12 áttekintésében a nép számára már a jelen körülményei között is adott lehetne az üdvös perspektíva bizonyossága, mégpedig Isten gondviselése és áldásai révén. A bizonyság helyett ugyanakkor csupán ezek értelmének bizonygatásáig jutottak, mivel nem az isteni rend szerint építkeznek.[842] Ilyen visszás körülmények között a figyelmeztetés nyilvánvalóan szükséges számukra. A szóvá tett visszásságok alapján ugyanis fennáll a lehetőség, hogy ismételten ugyanabba a folyóba lépnek. Azért, hogy ez ne történhessen meg, milyen komoly figyelmeztetés adható még a fogság ítélete és a szabadulás üdvös eseménye után? Hiszen minden azt volt hivatva bemutatni, hogy az újrakezdés és az építkezés lehetősége is adott.

A Mal 3,6 felkiáltójeles összegzése épp e vívódásra okot adó háttérből emeli ki az Úr és Izráel perspektívátlan különutasságát: „*Én, az Úr, nem változtam meg, de ti is Jákób fiai maradtatok!*”[843] Az, hogy az Úr ugyanaz maradt, továbbra is Izráel egyetlen reménye. Az azonban, hogy maguk sem változtak meg, már inkább a múlt veszélyes kilengéseit idézi meg, mintsem, hogy bármilyen pozitív jövőképpel kecsegtetne.[844] Az V. beszédegység talán legfontosabb kitétele ezért a Mal 3,10-ben található próbára tétel áldásos jövendőt ígérő bizonyosságához kötődik: „*…tegyetek próbára* (בחן) *engem! – mondja a Seregek Ura.*”[845]

Az ezzel összefüggésbe hozott tized megadása nem tűnik nagy jelentőségű dolognak, s elsőre inkább kelti egy adminisztratív intézkedés látszatát,[846] azonban a Rainer Kessler által felvetett első két szegmens alapvető lényegét célozza meg. Az „áldás” és az „adomány” egységében a tized megadása tulajdonképpen az Úrtól függő függetlenség tervezhető biztonságát nyújtja. Az Úr próbára tétele (בְּחָן) tehát ebben az esetben nem a kísértés,[847] hanem a bizalom légkörében történhet meg, annak ígéretével, hogyha megkapja a kellő bizalmat, a közeljövő bizonyosságát adja számukra.[848]

---

[841] KESSLER: Maleachi (2011), 86.

[842] Haggeus könyve alapvető logikájának megfelelően, itt is meg kellene előznie az emberi beosztást az Istenbe vetett bizalomnak, vagyis az emberi logika helyett már eleve az isteni rend érvényesülését kellett volna feltételezniük. Hasonlóan KESSLER: Maleachi (2011), 260.

[843] Andrew E. Hill a mondat második felét ’ti sem pusztultatok el’-ként értelmezi, ami így nem a nép bűnös voltát, hanem inkább az Úr hűségét emeli ki. HILL: Malachi (1998), 291. Arndt Meinhold a mondatot egy teológiai mesterműnek tekinti, amely a kritikai kontextus (Mal 1,2–5) mellett az üdvöt célzó értelmezést is lehetővé teszi. MEINHOLD: Maleachi (2006), 305.

[844] Hasonlóan SCHART: Maleachi (2020), 113.

[845] BALLA: Concepts of Transgression and Restoration in Ezekiel and Malachi (2015), 177.

[846] Aaron Schart szerint konkrét jogi normákra történik hivatkozás akár a tized (Mal 3,8), akár az ’egész tized’ (Mal 3,10) megadása kapcsán (5Móz 14,22–29; 26,12–15, valamint 3Móz 27,30; 4Móz 18,21; 5Móz 14,28; 26,12). Azt is hozzáteszi, hogy a megváltozott történelmi helyzet a perzsa adókkal együtt a hagyományos adórendszer újragondolásának igényét is felvethette. SCHART: Maleachi (2020), 114, 117. Nehémiás könyve az ittenihez hasonló körülményekről tanúskodik (pl. Neh 10; 13). KESSLER: Maleachi (2011), 258.

[847] Az, hogy ne az Isten próbálja meg az embert, hanem az ember az Istent, csupán egyszer fordul elő az Ószövetségben, de ott is intő példaként (Zsolt 95,8–9). E rendkívüli kijelentést tehát az Úrban való teljes bizonyosság megnyilvánulásaként lehet értelmezni. Lényegében tehát az Úr az, aki próba elé állítja az embereket. KESSLER: Maleachi (2011), 260. David L. Petersen szerint ez egy egyedi lehetőség, hogy az ember a tized megadásával kényszerítse az Urat az áldás biztosítására és megengedett módon próba elé állítsa. PETERSEN: Zechariah 9–14 and Malachi (1995), 217. Jutta Noetzel szerint a provokatív megszólalás értelme, hogy az embernek magát kell megpróbálnia, s problémáit tisztázni, mielőtt az Úr próbálná meg. NOETZEL: Maleachi, ein Hermeneut (2015), 189. Mignon R. Jacobs lényegre törően foglalja össze a kérdést: Mit veszíthetsz, ha próbára teszel? JACOBS: The Books of Haggai and Malachi (2017), 296.

[848] Hasonlóan HILL: Malachi (1998), 312, 324; KESSLER: Maleachi (2011), 278.

A szakaszt záró vers e reménységet azzal nyugtázza, hogy boldogulásuk oly nyilvánvaló és kézzelfogható lesz, hogy az kívülállók számára is láthatóvá válik majd, az idegen népek említésével nyitva kellőképen szélesre e bizonyosságból levezethető perspektívát.[849] Az ennek bemutatása során használt אָשַׁר 'boldognak nevezni', 'szerencsésnek tekinteni' ige ugyanakkor ugyanaz, mint amit a Mal 3,15-ben találhatunk a gonosztevők boldognak nyilvánítása kapcsán.[850] Mindezt az V. és a VI. beszédegységek összefüggésében úgy kell értékeljük, hogy a vitapartnerek a Mal 3,12 summás reménységében aligha tudtak megnyugvást találni. A gonosztevők boldogulásának képe ugyanis súlyos árnyékot vetett saját sorsuk ilyetén megítélésére.[851]

A Mal 3,13–15 ismételt vitaindító felvetése tehát alapvetően mutatja meg, hogy miért is van szükség a jövendő perspektívájának az „igazságosság" tételével való kibővítésére.

A vita kulminálódásának oldására a következő szakaszok két, egymáshoz szorosan kapcsolódó szempontrendszer felvázolásával igyekeznek feleletet adni. Míg a Mal 3,16–18 az igaz és a bűnös megkülönböztetésében közelít a majdan bekövetkező eseményekhez, addig a Mal 3,19–21 lényegében ugyanezt teszi a gonoszok elvettetésére s az istenfélők felemeltetésére fókuszálva. Ugyanakkor mindkét referátumnak sajátja az elkövetkező nap pozitív oldalának hangsúlyozása. Ilyen például az Úr könyörületességének említése nevének félői iránt (Mal 3,17), valamint az istenfélők öröme határtalanságának bemutatása (Mal 3,20–21).[852]

Az eljövendő nap YHWH munkájaként való megnevezése fontos intenzitást hoz az egységbe, s lüktetést biztosít az istenfélők passzivitásból aktivitásba forduló megjelenítésének. A Mal 3,19-ben található הַיּוֹם בָּא, valamint az יוֹם + אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה keretezés a Mal 3,17.21-ben egy olyan eseménysort fűz fel, amely az Úr tulajdonaként aposztrofált istenfélők tevőleges közreműködés-nélkülözésétől a gonoszok eltaposásában való tevékeny részvételéig terjed. A Mal 3,21 erőszakosnak ható leírása ugyanakkor nem a legfőbb állítása a szakasznak.[853] A talpak alá kerülő gonoszok porba s porrá tapodásának képe részben ugyanis az istállóból kiszabaduló és jókedvében szerteszaladó és ugrándozó borjak öröme bemutatásának értelmezése. Egyértelmű ábrázolása ez az Úr kegyelmében megszabadult istenfélők kitörő örömének.[854] Ehhez azonban szükséges (volt) egy előfeltétel elengedhetetlen teljesülése: Az Úr által legyőzetett gonoszok „megosztó" ítélete.

A megosztottságot feltáró isteni rend bemutatásában tehát nagyon közel áll egymáshoz a Mal 3,16–18 és a Mal 3,19–21. Így a két szakasz megközelítésében s üzenetében is erősíti egymást.

A gonosztevők és istenfélők megkülönböztetésének és sorsuk elkülönítésének szemléletes eszköze a Mal 3,19–21 *ők* és *ti* szempontrendszert alkalmazó megközelítése. A gonoszok jellemzésére használt *ők* egyértelmű elhatárolódást jelent, míg az istenfélők megszólítására használt *ti* mellettük

[849] MEINHOLD: Maleachi (2006), 331–332.
[850] Az ige párhuzamos használata ironikusan jeleníti meg az ígért viszonyok megfordulását. NOETZEL: Maleachi, ein Hermeneut (2015), 206.
[851] KESSLER: Maleachi (2011), 264.
[852] VERHOEF: The Books of Haggai and Malachi (1993), 323, 327; JACOBS: The Books of Haggai and Malachi (2017), 319–323.
[853] Rainer Kessler árnyalja a kijelentését. A gonoszok porba taposása ugyanis inkább az Úr korábban már végbement pusztító ítéletének realitását adja az istenfélők felszabadult örömének képéhez. KESSLER: Maleachi (2011), 294.
[854] VERHOEF: The Books of Haggai and Malachi (1993), 331–332; MEINHOLD: Maleachi (2006), 392–394; JACOBS: The Books of Haggai and Malachi (2017), 323; SCHART: Maleachi (2020), 131–132.

való direkt kiállást. E világos szereposztás azonban már egészen más szempontokat érvényesít, mint amit a VI. beszédegység kezdetén használt *ti* korholó jellege hangsúlyozott.[855]

A gonoszul cselekvőket izzó kemenceként megégető eljövendő nap képe elsőre nagyon hasonlónak látszik az ötvösök tüze és a ruhatisztítók lúgja nyújtotta fenyegetettséghez (Mal 3,2–3). Ahogyan azonban azt már jeleztük, az ottani fenyegető ítélet élét jelentősen enyhíti a megtisztulás és az üdv perspektívája, lényegi, szemléletbeli különbséget mutatva így az Ám 9,7–10-ben található megrostálás megtisztító képéhez képest, ahol épp a vétkesek elkülönítése volt a lényeg. A nem is olyan jelentéktelen árnyalatnyi különbségek bizony a Mal 3,19 esetében is felfedezhetőek. Mintha egyszerre elevenedne meg benne az Ám 9,7–10 és a Mal 3,2–3 alapvetése. A gonoszok és az istenfélők elkülönítése, valamint az előbbiek ítéletes elvetése és az utóbbiak üdvös felemelése. A kitisztálás aspektusában a megtisztítás és a megtisztulás elemei úgy kerülnek egyenként helyükre, hogy végig szoros párhuzamban állnak egymással. Ahogyan az Ám 2,9 szerint az Úr egykor az emóriakat szakította ki földjükből,[856] hogy országukat örökül adja Izráel számára, most a gonosztevőknek „*nem marad sem gyökerük, sem águk*" (Mal 3,19).[857] E jövőnélküliséget ugyanakkor felülírja a szorított helyzetükből kiszabaduló istenfélők jövendőt nyerő, szertelen öröme. Mindazonáltal e pozitív jövőkép jelentős kontrasztot képez a jelen kilátástalanságához képest.

A Mal 3,15 és a 3,16 közötti átmenet fontossága nem pusztán a stilisztikai eszközként használt אָז és a megelőző עַתָּה érdemi feszültségéből adódik. Az אָז ugyanis az utána következő kifejezés kiemelésére és hangsúlyozására szolgál.[858] A megértés szempontjából lényeges mondanivaló tehát a נִדְבְּרוּ יִרְאֵי יְהוָה אִישׁ אֶת־רֵעֵהוּ („*beszélgettek egymás között azok, akik félik az Urat*") összefüggései mentén bontható ki. Az Úr és nevének félelme kiemelt fontossággal bírt a II. beszédegységben, ahol az áldozatok hazug rendszerének bemutatása feltárta, hogy milyen mértékben hiányzik mindez mind a papok, mind pedig a laikusok istenkeresésében (Mal 1,6; 2,5). E hiátust tovább súlyosbítja, hogy az Úr félelme még az idegen népek között is fellelhető (Mal 1,11; 1,14).[859] A יִרְאֵי יְהוָה kifejezésnek ettől eltérő, pozitív előjellel való említése tehát egy különös szegmens beemelését jelenti az előre tekintő érvelésbe. A Mal 3,16 bevezetésével ugyanis a csoportdinamikában jelentős változás megy végbe. A vita menetében a korábbi vitapartnerek (*ti*, Mal 3,13–14; *mi*, Mal 3,15) és a gonosztevők (זֵדִים és עֹשֵׂי רִשְׁעָה, Mal 3,15) mellett egy újabb csoport is megjelenik, melynek nyomán a nézőpont kibővül ugyan, de lényegesen le is szűkül. Az istenfélők csoportjának e megkülönböztetése amennyire zavarónak hathat elsőre, annyira fontos eleme az egység értelmezésének.[860]

---

[855] Rainer Kessler azt is kiemeli, hogy kommunikációs szempontból ugyanabban a szerepben vannak, mint Edóm az I. beszédegységben: szó van róluk, de nincs velük kommunikáció. KESSLER: Maleachi (2011), 269–270.

[856] „*...elpusztítottam gyümölcsüket fent és gyökerüket lent.*"

[857] Mignon R. Jacobs szerint a kép a nemlétezést és a megújulás lehetetlenségét emeli ki. JACOBS: The Books of Haggai and Malachi (2017), 320–321. Ennek ellentéte a 2Kir 19,30 és Ézs 37,31. VERHOEF: The Books of Haggai and Malachi (1993), 326.

[858] HALOT, 26. Mignon R. Jacobs szerint az אָז így a csoporton belüli nézőpontváltást jelzi. Az Urat félők beszélgetése így a kollektív nézőpont megtörését jeleníti meg. JACOBS: The Books of Haggai and Malachi (2017), 311–312. David L. Petersen a dialógusban bekövetkező törést emeli ki. Ettől kezdve már nincs az Urat megszólító kommunikáció. PETERSEN: Zechariah 9–14 and Malachi (1995), 221–222.

[859] KESSLER: Maleachi (2011), 273.

[860] Aaron Schart szerint a Mal 3,20 erre utaló megjegyzései is a félreértések tisztázása és a csoporthatárok közti elmosódás elkerülése végett kerülnek külön említésre. SCHART: Maleachi (2020), 134. Beth Glazier-McDonald szerint a Mal 3,13-ban és a Mal 3,16-ban egyaránt az igazak egymás közötti beszélgetésének lehetünk tanúi. Az Úr hozzáállásának változása ugyanakkor azt jelzi, hogy e beszélgetések hangneme is megváltozott. GLAZIER-MCDONALD: Malachi, The Divine Messenger (1987), 217. Ezzel szemben Andrew E. Hill szerint a párhuzamos versek arra utalnak, hogy némelyek rádöbbentek az Úr elleni beszéd hiábavalóságára. Vagyis a változást a korábbi csoport

Paul-Gerhard Schwesig szerint a Mal 3,16-tal bevezetésre kerülő fordulat mértéke csak a Jóel 2,17–18 számottevő fordulatával állítható párhuzamba. Az Úr munkájára alapozott fordulópont így mindkét esetben azt hangsúlyozza, hogy az azzal együtt járó ígéret minden, csak nem a korábbi kijelentések logikus következménye.[861] Az egymás közötti beszélgetésre utaló נִדְבְּרוּ és אִישׁ אֶת־רֵעֵהוּ nagyon hasonló a korábban kárhoztatott Mal 3,13 esetéhez. Itt azonban a teodícea problémáját feszegető beszélgetés váratlanul megértő fogadtatásra talál: „*...az Úr figyelt, és meghallotta.*" YHWH cselekvő közbelépése pedig véglegesen és végletesen átrendezte a korábbi viszonyokat. E nézőpontból kiindulva az istenfélőknek juttatott főszerep mellett még a gonosztevők is csak mellékszereplők vagy statiszták lehetnek.[862]

Az ennek kapcsán említésre kerülő סֵפֶר זִכָּרוֹן talán a legtöbbet vitatott eleme mindennek. Ugyan a kifejezés fordítása, mint az 'emlékezés könyve', semmilyen nehézséget nem okoz, az azonban, hogy mire utal, már felvet kérdéseket. A szókapcsolathoz legközelebb álló szófordulatok az Eszt 6,1-ben és az Ezsd 4,15-ben találhatóak. Az előbbi eset a király rendelkezésére álló történetek emlékkönyvére utal, míg az utóbbi egy, az ősök történetéről szóló könyvre. Mindkettőben közös ugyanakkor az idegen környezet hatása, amelyben e könyvek említésre kerülnek. Noha csak a körülírás szintjén, de a 2Móz 17,14-ben is nagyon hasonló gondolat kerül kifejtésre, amikor az Úr Mózest szólítja fel, hogy Amálék elítélendő cselekedeteit emlékeztetőül írja le egy könyvbe.[863]

A סֵפֶר זִכָּרוֹן egyediségének és szűkszavúságának nyilvánvaló következményeként számos értelmezési javaslat is felvetésre került annak magyarázatai kapcsán.

James Nogalski a סֵפֶר זִכָּרוֹן, valamint annak szűkebb és esetleges tágabb összefüggéseit megvizsgálva, néhány valóban megfontolandó észrevétele mellett, egy eléggé megkérdőjelezhető megállapítást is tesz. Jogosan hívja fel a figyelmet arra, hogy az 'emlékezés könyve' nem az Úr számára készül, hanem az istenfélők számára. A לְיִרְאֵי יְהוָה ('az Úr félőinek', 'az Urat félőknek') és a לְחֹשְׁבֵי שְׁמוֹ ('az ő neve megbecsülőinek') párhuzamos meghatározások prepozíciói egyaránt erre utalnak. Mindezt kiegészíti azzal, hogy a könyv tulajdonképpeni célja az istenfélők támogató okítása, mégpedig az Úr tetteinek összefoglalásával, hogy, a Mal 3,18 szavaival élve, végre különbséget tudjanak tenni igaz és hamis között. A szövegösszefüggés alapján már az sem teljesen egyértelmű, hogy valóban ez e a helyes értelmezése a szűkebb egységnek. Nogalski ugyanakkor mindehhez még azt is hozzáteszi, hogy innen már nem nagy logikai ugrás, hogy a סֵפֶר זִכָּרוֹן voltaképpen maga a Kisprófétáék könyve.[864] Pedig egy ilyen állítás meglehetősen nagy logikai ugrást, ha épp nem logikai bukfencet feltételez.

Sokkal inkább akceptálható a Jutta Noetzel által felvetett logikai összefüggés, aki a már említett Eszt 6,1 és Ezsd 4,15, valamint az Ezsd 6,1 hátterében a királyi krónikák használatát emeli ki. Ahogyan a perzsa állami levéltárakban a különböző események dokumentáltak és így szükség esetén visszakereshetőek voltak, úgy Isten előtt is nyilvántartottak az emberi cselekedetek. A megfelelő pillanatban pedig annak alapján kapják meg jutalmukat. Ebben az értelmezési keretben tehát az emlékezés könyvének metaforája az igazságos isteni rend abszolút megbízhatóságát és az abból fakadó igaz ítéletet jelenti. Párhuzamba állítja Jutta Noetzel mindezzel az Ézs 65,6–7 eszkatologikus forgatókönyvét: „*Föl van ez írva nálam. Nem hallgatok, amíg meg nem fizettem.*

szűküléseként is értékeli. HILL: Malachi (1998), 337–338. Rainer Kessler lényegében egyszerre képviseli az előbbi két nézőpontot. KESSLER: Maleachi (2011), 279–280. Aaron Schart szerint ugyanakkor a két versben megjelenítettek közötti átfedés valószínűtlen, vagyis az istenfélők említése egy új csoportot különít el. SCHART: Maleachi (2020), 126.

[861] SCHWESIG: Die Rolle der Tag-JHWHs-Dichtungen im Dodekapropheton (2006), 245.

[862] Hasonlóan HILL: Malachi (1998), 360; PETERSEN: Zechariah 9–14 and Malachi (1995), 222–223.

[863] GLAZIER-MCDONALD: Malachi, The Divine Messenger (1987), 220; SCHART: Maleachi (2020), 127.

[864] NOGALSKI: The Book of the Twelve: Micah–Malachi (2011), 1062–1064.

De megfizetek nekik, ahogy megérdemlik! Ezt mondja az Úr: A ti bűneitekért, de egyben őseitek bűneiért is, akik a hegyeken tömjéneztek, és a halmokon gyaláztak engem, régi tetteik büntetését mérem ki rájuk." Az összefüggés megértésének tekintetében ugyanakkor nem elhanyagolható különbség, hogy a Mal 3,16 esetében e kép üdvös oldala kerül kiemelésre.[865]

Beth Glazier-McDonald bár végeredményében ehhez nagyon hasonló értelmezési logikát követ, az istenfélők neveinek jegyzékeként közelít a könyvhöz.[866]

Ugyan a סֵפֶר זִכָּרוֹן tartalmát nem ismerjük, bizonyos, hogy az istenfélők üdvös jövőjével áll szoros kapcsolatban.[867] Azért írattatott, hogy az Úr tulajdonai legyenek. Miközben tehát az istenfélők csoportja tudatlan ugyan a mennyei könyv pontos tartalmát illetőleg, azáltal azonban, hogy Malakiás könyve révén mégis tudást szerezhetnek létezéséről, valamint az annak révén konstatált következményekről, komoly vigasztalást nyújt számukra.[868]

Noha a סֵפֶר זִכָּרוֹן értelmezése izgalmas kérdése a szakasznak, de mi van akkor, ha a lényegi állítást nem is ez, hanem az azt bevezető וַיִּכָּתֵב fogalmazza meg? Ahogyan a 2Móz 17,14 esetében is azt láthatjuk, hogy Mózesnek le kell írnia Amálék cselekedeteit emlékeztetőül egy könyvbe; tanúbizonyságul ellenük. Itt is az a fontos, hogy leíratott, vagy leírattassék; tanúbizonyságul mellettük. A *nifal* használatával ugyanakkor immár nem szükséges az „írnok" megnevezése, hanem az emlékezés könyvének írója homályban maradhat.[869] Ez pedig aligha tekinthető véletlennek. Ennek révén ugyanis egy összetett háttér elevenedhet meg. Először is fel kell tételezni, hogy valaki olyan áll mögötte, aki az Úr félelmével kapcsolatos minden cselekedettel tisztában van.[870] Másodszor, az érintettek magatartása is előtérbe kerül, hiszen cselekedeteikkel maguk is hozzájárulnak a leírtak megszületéséhez.[871]

Azzal a kitétellel pedig, hogy az emlékezés könyve az Úr előtt (לְפָנָיו) íródik,[872] a kirakós egy újabb fontos részlete derül ki. Nyilvánvalóvá teszi ugyanis, hogy az Úr nem is tehet mást, minthogy legyen egy ilyen folyamatosan íródó könyv, s nyitott legyen előtte.[873] Mindez egyben azzal az üzenettel is bír, hogy Isten előtt számon vannak tartva a dolgok, s nem lesz semmi elfelejtve.[874] Ha pedig az emberi cselekedetek és életek bizonyosan ott vannak az Úr emlékezetében és felidézhetőek, akkor megtalálja értelmét a vers záró megjegyzése is. Szolgálhat-e mást, mint az istenfélők ügyét, ha fáradozásaik és hűségük nem felejtődnek el? Logikus, hogy ha a gonosz cselekedetek nem vesznek a felejtés homályába, a gonosztevők jól semmiképpen sem jöhetnek ki belőle, mert jogos ítéletük utoléri őket. Azonmód az igazak számontartásával a ma

---

[865] NOETZEL: Maleachi, ein Hermeneut (2015), 215–216. Hasonlóan KESSLER: Maleachi (2011), 281–282. Ugyancsak hasonlóan Arndt Meinhold, de hozzáteszi, hogy e könyv a megemlékezés funkciója mellett az élet könyve minőségében is értelmezendő. MEINHOLD: Maleachi (2006), 373.

[866] GLAZIER-MCDONALD: Malachi, The Divine Messenger (1987), 221.

[867] Az a felvetés, miszerint az emlékezés könyvének tartalma a Mal 3,17-ben olvasható, bár tetszetősnek tűnik, mégis megmarad az elméleti lehetőség szintjén. WEYDE: Prophecy and Teaching (2000), 362; MEINHOLD: Maleachi (2006), 373. Lényegesen egyszerűbb magyarázatot jelent, ha a következő verseket a סֵפֶר זִכָּרוֹן céljaként, vagy következményeként értékeljük. NOGALSKI: The Book of the Twelve: Micah–Malachi (2011), 1064; NOETZEL: Maleachi, ein Hermeneut (2015), 216.

[868] KESSLER: Maleachi (2011), 282–283.

[869] MEINHOLD: Maleachi (2006), 372; SCHART: Maleachi (2020), 127. Beth Glazier-McDonald a kifejezést az emberi sors terminus technicusának tekinti. GLAZIER-MCDONALD: Malachi, The Divine Messenger (1987), 220. David L. Petersen az isteni tanács képét sejti mögötte. PETERSEN: Zechariah 9–14 and Malachi (1995), 222. Andrew E. Hill szerint a folyamat végbemenetelére utal. HILL: Malachi (1998), 339. Mignon R. Jacobs szerint ez a feljegyzés aktusát emeli ki. JACOBS: The Books of Haggai and Malachi (2017), 312.

[870] SCHART: Maleachi (2020), 127.

[871] VERHOEF: The Books of Haggai and Malachi (1993), 321.

[872] Arndt Meinhold, a לְפָנָיו helyhatározói értelmét hangsúlyozva, az Úr előtt lévő mennyei teremtmények egyikét tartja a könyv írójának. MEINHOLD: Maleachi (2006), 372.

[873] HILL: Malachi (1998), 340.

[874] JACOBS: The Books of Haggai and Malachi (2017), 313; SCHART: Maleachi (2020), 128.

igazságtalansága igazságba fordul, s végül minden a megfelelő, kellő helyre kerül. Egy ilyen végkifejlet senki más javát sem szolgálhatja, csupán az istenfélők és az Úr neve tisztelőinek ügyét.[875]

Végezetül egyetérthetünk Karl William Weyde azon megállapításával, hogy a סֵפֶר זִכָּרוֹן szókapcsolat egyediségével illeszkedik abba a sorba, amely, Malakiás könyvére jellemző módon, korábbi tradíciók elemeire és nyelvezetére építve, a szavak új kombinációját kínálja (pl. בְּרִית הַלֵּוִי, Mal 2,8; מַלְאַךְ הַבְּרִית, Mal 3,1). Az új kifejezésmód feltételezi ugyan a címzettek részéről a hagyományok ismeretét, de mégis bevezet valami demonstratívan újat.[876]

Az ily módon is szemléltetni kívánt üzenet lényegi és egyben újszerű eleme Izráel kollektív értelmezésének szűkítése. Mégpedig a személyes eszkatológia képében. Bár a már többször is említett אָז esetében az idői kategória háttérbe szorul a figyelemfelkeltő szerepe mellett,[877] a Mal 3,16 mégis magával hozza az idői kategória értelmezést formáló és befolyásoló jellegét. Tetten érhető ugyanis benne a késlekedés és beteljesülés sorsokat meghatározó kategóriája. A döntő súllyal bíró, de még elkészítendő nap képének bejelentésével, bár érkezése elméleti közelségbe kerül, mégis rejtélyes távolságban marad a gyakorlati élethelyzetek szintjétől.[878]

Az idői kategória helyett meghatározóbbnak látszik az eszkatologikus kép eseményjellege. A korábban oly meghatározó prófétai szemléletéhez képest ugyanis az Úr napja elveszíti egyetemes katasztrófajellegét. A megmenekülés immár nem egy konkrétan alig-alig körülhatárolható maradék lehetősége, hanem egy jól beazonosítható csoport tagjaié. Mégpedig bizonyosan s előre szavatoltan.[879] A gonosztevők és istenfélők direkt szétválasztásának ígérete (Ám 9,9–10) ezáltal kiemelten fontossá teszi az egyén felelősségét sorsa és végzete formálásában.[880] Az eljövendő nap eseményének előre letisztázott képe ezért a jelen eseményeinek tisztázására is hatással van, választ kínálva az isteni igazságosság késlekedésének sürgető kérdésére.

A megmaradók meghatározásának fontos részlete a Mal 3,17-ben található סְגֻלָּה. A kifejezés jelentése általánosságban véve valamilyen 'tulajdon', teológiai vonatkozásait figyelembe véve ugyanakkor Izráel népére utal, úgy mint ami YHWH tulajdona.[881] „*Most azért, ha engedelmesen hallgattok szavamra, és megtartjátok szövetségemet, akkor, bár enyém az egész föld, valamennyi nép közül ti lesztek az én tulajdonom* (סְגֻלָּה)." – olvashatjuk a 2Móz 19,5-ben. Aaron Schart ennek kapcsán kiemeli, hogy ami a szövetségi kapcsolat természetes következménye volt, immár az üdvösség jövőbeli javaként jelenik meg. Ez pedig komoly változást jelent a nép felfogásában. Többé már nem elég Izráel népéhez tartozni, hanem az egyénnek egyénileg kell magát YHWH

[875] Hasonlóan HILL: Malachi (1998), 339, 360; KESSLER: Maleachi (2011), 281–282; JACOBS: The Books of Haggai and Malachi (2017), 313–314.
[876] WEYDE: Prophecy and Teaching (2000), 362.
[877] KESSLER: Maleachi (2011), 268.
[878] Vesd össze KESSLER: Maleachi (2011), 281.
[879] SCHART: Maleachi (2020), 139.
[880] BALLA: Concepts of Transgression and Restoration in Ezekiel and Malachi (2015), 178–179.
[881] HALOT, 742. A kifejezés használata egyedi a próféták könyveiben. Bár rendkívüli kincsre is utalhat (pl. Préd 2,8; 1Krón 29,3), Izráellel kapcsolatban azonban, mint YHWH saját tulajdona, annak különleges helyzetét jelöli. Malakiás könyve ugyanakkor a fogalom értelmezését Izráel igaz maradékára szűkíti le. HILL: Malachi (1998), 342. Beth Glazier-McDonald arra hívja fel a figyelmet, hogy a kifejezés használatában egyébként is megfigyelhető az igaz Izráel váradalmának gondolata (pl. 5Móz 26,18), így a Mal 3,17 újdonsága az Úr napja képén belüli megjelenése. Azok, akik túlélik e nap pusztítását, egy megújult közösség magját alkotják majd, s az Úrral való szövetségi kapcsolat ideája határozza meg ismét napjaikat. GLAZIER-MCDONALD: Malachi, The Divine Messenger (1987), 224–225.

kegyéhez rendelnie. E korlátozást jelentő megkötés tehát feloldja a nép és a „gyülekezet" magától értetődő egységét.[882]

Az Úr könyörületességének ez a fajta képe egyben reflexió a II. beszédegység problémaindító felvetésére: „*A fiú tiszteli atyját, a szolga az urát. Ha én atya vagyok, miért nem tisztelnek? Ha én Úr vagyok, miért nem félnek engem?*" (Mal 1,6).[883] A Mal 3,17 második felének bejelentése nemcsak, hogy keretbe foglalja a visszásságok nyomán rendezetlennek tűnő összképet, de rendszert is visz bele. „*Könyörületes leszek hozzájuk, amilyen könyörületes az ember a fiához, aki tiszteli őt.*" – olvashatjuk. Az Úr könyörületessége kinyilvánításának azonban döntő tételeként jelenik meg az utolsónak hozzáfűzött feltétel: הָעֹבֵד אֹתוֹ („*aki tiszteli őt*"), vagyis csak a neki szolgáló fiak felé fordul majd így. Az עָבַד 'szolgálni' gyök besorolása az Istennek való közösséget is reprezentáló atya–fiú kapcsolat összefüggésébe tulajdonképpen a teljes könyv üzenetét átkarolja (lásd pl. Mal 1,6; 2,10; 3,17; 3,24).[884] Nem véletlen tehát, hogy a VI. beszédegységben oly sűrűn megjelenő עָבַד (Mal 3,14.17.18) az Istennek való szolgálat hiábavalóságától (Mal 3,14) a neki szolgálókkal való irgalmon át (Mal 3,17) eljut e kettősség látványos szembeállításáig s megkülönböztetéséig: „*Akkor ismét látni fogjátok, hogy különbség van az igaz és a bűnös között, az Isten tisztelői* (עבד) *és az őt nem tisztelők* (עבד) *között*" (Mal 3,18).[885]

Bár a Mal 3,16–18 szempontrendszerében felfedezhetőek az apokaliptikus világértelmezés némely sajátosságai, helyzetértékelését mégsem tekinthetjük annak. Miközben fontos szerepet játszanak benne istenfélők és gonosztevők, az igazak és gonoszok közötti harc lényegében nem kap jelentőséget. A problémát ugyanis az istenfélők üdvös megjutalmazása felől közelíti meg, pásztori figyelemmel fordulva a jelen körülményeinek visszásságait elszenvedők, vagy akár abban közreműködők felé.[886]

VII.4. Zárszó és nyitás az epilógus felé

Amikor tehát Malakiás könyve a jövőről beszél, nem a múltat akarja meghaladni, át- vagy túllépni rajta. Problémája a jelenből fakad, s annak visszásságaival áll harcban. Polémiájába azonban sok-sok apologetikus elem is vegyül. Mert, ha a jelenben nincsenek is, a múltban még fontos kapaszkodókat talál. Ezek feldolgozása és értelmezése pedig hasznára van a jelen kihívásaira adható válaszok megtalálásában és megadásában. Kiemelt terepe ennek az Úr napja koncepciójának az anyagba való beemelése és újraértelmezése. Az így ajánlkozó megoldás ugyanakkor az, hogy a jelenre adható feleleteket mindinkább a jövendő felől kínálják. Mintha lehetőséget a megoldásra csak a jövendő döntő és végleges fordulatában remélhetne s találna. Vagyis a jelen fontos területeket érintő és súlyos problémaként azonosított hamisságának tehertétele (מַשָּׂא, Mal 1,1),[887] ha nem is marad megoldatlan, hiszen egykor majd minden rendben a kellő helyére kerül, most még csak egy átmeneti, ám jelentékeny feloldást kap. A lehetőségek e feszültségét pedig a kínálkozó perspektíva *etikai imperatívusza*[888] növelheti, de akár le is vezetheti.

[882] SCHART: Maleachi (2020), 128–129. Blessing Onoriode Boloje és Alphonso Groenewald úgy látják, hogy Malakiás könyvének maradéka nem egyszerűen a babiloni fogság túlélői, hanem azok, akik a száműzetés utáni közösségben elkötelezték magukat YHWH iránti hűségükben, s ezáltal túlélői lesznek az elkövetkező isteni haragnak. BOLOJE–GROENEWALD: Malachi's Eschatological Day of Yahweh (2014), 60.

[883] Rainer Kessler kiemeli, hogy a kötelezettség a fiúról az apára száll. KESSLER: Maleachi (2011), 273.

[884] KESSLER: Maleachi (2011), 43–44, 273, 285; NOETZEL: Maleachi, ein Hermeneut (2015), 73–74, 242.

[885] Aaron Schart azt is hangsúlyozza, hogy azon a két helyen, ahol negatív hozzáállás is jellemzi az Istennek való szolgálatot אֱלֹהִים (Mal 3,14.18) és nem יהוה található (Mal 3,17). SCHART: Maleachi (2020), 123.

[886] HOMERSKI: „Tag Jahwes" bei dem Propheten Maleachi (1994), 15.

[887] A מַשָּׂא jelentése 'rakomány', 'teher', valamint 'kijelentés', 'jövendölés'. BHMSz, 414.

[888] WÖHRLE: Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches (2008), 252.

Nyilvánvaló azonban, hogy sok-sok teendő maradt, s marad még a vég kezdetét megelőzendő, vagy épp annak érkezése előtt. Az eszkatologikus szemléletet tükröző szakaszok vizsgálata során már többször is felismerhettük e nézőpont jelentőségét, de mindennél jobban adódik mindez Malakiás könyve epilógusának megközelítéséből.

VIII. A Mal 3,22–24 és a dolgozat epilógusa

Malakiás könyve záró kitételének[889] jelentőségével már e dolgozat kezdetén is foglalkoztunk. Vizsgálódásunk zárásaképpen hangsúlyos voltát ismételten kiemeljük. Már csak azért is, mivel korábbi megállapításunkat fontos szempontokkal egészítette ki a tárgyalt témák ismertetése. A YHWH megjelenését (Mal 3,23b) megelőző, vagy felvezető idő „tartalmasításában" ugyanis nemcsak az epilógus két irányban is markáns állítást megfogalmazó tétele (Mal 3,22; 3,23–24),[890] de a korábban már kifejtett témák intelmei is szerepet kapnak.[891] E szemlélet nem egyszerűen felértékeli, de hangsúlyeltolódásával át is értékeli a rendelkezésre bocsátott idő s a jövendő viszonyát. Szempontrendszerében noha továbbra is számottevő az Úr majdani megjelenése, figyelmét mégis leköti az oda vezető intervallum elvárásainak s váradalmainak taglalása.[892]

Mielőtt azonban e kettős rendszer üzenetformáló szerepét és annak erejét részletesebben kibontanánk, fontos rávilágítani a Malakiás könyve epilógusának önértelmezéséből levezethető értelmére.[893]

A Mal 3,22–24 szupervízióként való megjelenése – különösen a masszoréta szöveghagyomány sorrendjében[894] – lényegében az Úr napja perspektívája alá rendeli a Kisprófféták könyvének lezárását.[895] Mózes és Illés alakjainak megidézésével ugyanakkor tágítja

[889] Az epilógus záró szavai: פֶּן־אָבוֹא וְהִכֵּיתִי אֶת־הָאָרֶץ חֵרֶם („*…hogy pusztulással ne sújtsam a földet, amikor eljövök*" Mal 3,24).

[890] Malakiás könyve epilógusának bevezetéstani kérdéseivel korábban már többször foglalkoztunk (lásd a II.2.3., a II.3. és a IV.3. fejezeteket). Itt most a Mal 3,22 és a Mal 3,23–24 kapcsolatára irányítjuk a figyelmet. Ugyan mindkét szakasznak megvan Malakiás és a Kisprófféták könyvén is túlmutató funkciója, ebben mégsem tekinthetőek egységesnek. SCHART: Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs (1998), 299; BECK: Der „Tag YHWHs" im Dodekapropheton (2005), 298. Jakob Wöhrle szerint a külön-külön hozzáadott szakaszok aligha kerülhettek Malakiás könyvéhez a késő hellenista kor előtt. WÖHRLE: Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches (2008), 252, 263. Ellenben Erich Bosshard és Reinhard G. Kratz közös redakciós rétegnek tekinti a két szakaszt. BOSSHARD–KRATZ.: Maleachi im Zwölfprophetenbuch (1990), 45. Beth Glazier-McDonald a hellenista korral szemben a Mal 3,22–24-nek a perzsa kori Malakiás könyve eredeti egységéhez tartozása mellett érvel. GLAZIER-MCDONALD: Malachi, The Divine Messenger (1987), 44–45.

[891] SCHWESIG: Die Rolle der Tag-JHWHs-Dichtungen im Dodekapropheton (2006), 275.

[892] Hasonlóan SCHWESIG: Die Rolle der Tag-JHWHs-Dichtungen im Dodekapropheton (2006), 275, 280.

[893] Aaron Schart szerint a Mal 3,22 és a Mal 3,23–24 közötti különbségek felismerése mellett jelentősebb az általuk szándékoltan egymás mellé állított különböző irányelvek együttes hatása. Véleménye szerint ez azt eredményezi, hogy a Kisprófféták könyve nem azzal ér véget, hogy olvasóit megnyugtatná, hanem azzal, hogy feladat elé állítja őket. Hogyan viszonyul egymáshoz a Mózes által közvetített Tóra és a próféták igehirdetése az Úr napja által szegélyezett jövendő váradalmában. SCHART: Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs (1998), 300, 303. Jakob Wöhrle úgy fogalmaz, hogy az etikai imperatívusz és az eszkatológiai várakozás meglehetősen hirtelen kerül egymás mellé. WÖHRLE: Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches (2008), 252.

[894] A LXX a Mal 3,22-t teszi meg a könyv zárógondolatának, helyet cserélve a Mal 3,23–24-gyel. Ennek oka lehet az is, hogy ne negatív kijelentéssel záruljon a könyv. Ugyanezen logika a zsidó hagyományban is megfigyelhető, amikor a Mal 3,24 után még egyszer megismétlik a 23. verset. KESSLER: Maleachi (2011), 312; ZAKOVITCH: Last Verses of Malachi (2016), 61. Aaron Schart szerint a MT beosztása egyszerű sorrendiséget is tükrözhet. Egymásutániságukat indokolhatta, hogy mind a hagyományban, mind a kanonikus besorolásban Mózes szolgálata megelőzte Illését. Munkásságuk ily módon továbbadott viszonya a jövendő kontextusában a megmaradás lehetőségének rendjét is vázolja. SCHART: Maleachi (2020), 150. A redakció idejét tekintve ugyanakkor a Mal 3,23–24 feltehetően megelőzi a Mal 3,22-t. KESSLER: The Unity of Malachi (2012), 235. Jakob Wöhrle szerint azonban időben olyan közel állnak egymáshoz, hogy redakciójuk sorrendisége akár figyelmen kívül is hagyható. WÖHRLE: Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches (2008), 253.

[895] BECK: Der „Tag YHWHs" im Dodekapropheton (2005), 307–308; MEINHOLD: Maleachi (2006), 417; KESSLER: Maleachi (2011), 309–311.

is annak értelmezési keretrendszerét.[896] Az ily módon csokorba fogott irodalmi anyagok „egységesítésében" annak ellenére határozott álláspontot képvisel, hogy eltérő és egymástól jelentősen különböző komponenseinek összetettségét alapvetően megőrzi. A megelőző korok visszaköszönő tanulságai ugyanakkor épp e szupervizori alapállás révén találják meg egyszerre a maguk helyét és szerepét. Saját nézőpontjából ugyanis egy olyan summás vízióba fogja össze a Kisprófféták könyvében újszerűen ható Mal 3,22 és a Mal 3,23–24 útmutatásait, melynek kérügmatikus elemeiként látja s láttatja mind az általunk vázolt témák, mind pedig a Mózes és Illés felidézése révén nyújtott tanúságok összességét is.[897]

Persze a Tóra és a Korábbi próféták legjellegzetesebb karaktereinek beemelése az érvelésbe nyilvánvalóan túlmutat az individuumok szintjén, s inkább teológiai szempontokat jelenít meg. Egyediségükből így elemi erejű legitimáció fakad. Isten embereiként ugyanis mind Mózes, mind Illés egyaránt a nép azon elöljárói voltak, akik YHWH színe előtt a Hóreben megállva jártak annak követségében. Hitelességük tehát – s ami legalább oly fontos, munkásságuk hitele – egyaránt Isten általuk és rajtuk keresztül véghezvitt cselekedetein s akaratán nyugszik, amelyet tovább fokoz életük Isten általi zárásának aktusa.[898] Az epilógus érvrendszerének egyik kulcseleme éppen annak kiemelése, hogy küldetésük ki- és beteljesedése nem pusztán saját korukhoz köti munkásságukat, hanem az a jelenre és a jövendőre is hatással van. Sőt, oly jelentőséget kap, mely végül az Úr megjelenésekor is különös súllyal esik a latba.[899]

Érdekes azonban az ebben nekik tulajdonított eltérő szerep. Illés próféta szolgálatának jellege és egész karaktere eltér az ún. íróprófféták tevékenységétől s ezzel párhuzamosan a Kisprófféták könyve alapján a prófétai szerepről kialakítható képtől. Az Illés majdani szolgálatához kapcsolódó váradalom ugyanakkor leképezi az egykori próféta cselekedetekben testet öltő tevékenységének aktivizmusát. Miközben a szétzilálódott szálakat összefésüli, a prófétai szolgálat igehirdetői vagy tanítói munkássága, bár megjelenhetne, mégsem kerül előtérbe. Ebben talán tetten érhető az a szemlélet, amely a fogságot követően a próféták igehirdetői szolgálatát visszásnak értékelte s akár negatív szempontokat is társított hozzá (Zak 13,4–5).[900] Mindenképpen kiemelendő azonban az a meglátás, hogy e váradalom a prófétai szolgálat relevánsnak tekinthető újjáéledését eszkatologikus keretben és egy eszkatologikus, mennyei alak megjelenésében látja lehetségesnek, vagy legitimnek.[901] Ami azonban Illés esetében elmarad, hangsúlyosan megjelenik Mózes kapcsán. Tórájának sajátossága épp a tanítás és figyelmeztetés szolgálata.[902] A זִכְרוּ 'emlékezzetek' felszólítás imperativusa ugyanakkor egyértelműen a hallgatói aktivitás elengedhetetlen fontosságára helyezi a hangsúlyt, mégpedig egy közös, normatívnak tekintett útmutatás alapján.[903] Mindemellett Malakiás könyve epilógusának e kettőssége, s e kettősség egysége további értelmezési szempontokat is magához vonz. Megszólító szemlélete ugyanis

[896] Hasonlóan KESSLER: Maleachi (2011), 304.

[897] Martin Beck szerint, mivel Malakiás könyve mindkét záró része csak egy nagyobb irodalmi egység végeként értelmezhető, a Mal 3,22–24-ben azon hagyományozók nyomai érzékelhetők, akik, miközben a Tórát és a prófétákat szorosan összekapcsolták, eszkatológiai beállítottsággal rendelkeztek. BECK: Der „Tag YHWHs" im Dodekapropheton (2005), 307.

[898] SCHWESIG: Die Rolle der Tag-JHWHs-Dichtungen im Dodekapropheton (2006), 276–277; SCHART: Maleachi (2020), 150.

[899] Hasonlóan KESSLER: Maleachi (2011), 306–307; JACOBS: The Books of Haggai and Malachi (2017), 330–331; SCHART: Maleachi (2020), 150.

[900] BECK: Der „Tag YHWHs" im Dodekapropheton (2005), 306–307.

[901] MEINHOLD: Maleachi (2006), 417; NOETZEL: Maleachi, ein Hermeneut (2015), 41–42.

[902] Jutta Noetzel összegzésében e prófétai funkció immár a *successio mosaica* alapjain áll, melynek nyomán a Mózesnek adott kinyilatkoztatást írásban rögzítik, és végül minden további kinyilatkoztatás alapjává teszik. A prófétai funkció tehát a pap alakjába épül be, akinek archetípusa Lévi (Mal 2,7). NOETZEL: Maleachi, ein Hermeneut (2015), 41–42.

[903] MEINHOLD: Maleachi (2006), 412; KESSLER: Maleachi (2011), 305; JACOBS: The Books of Haggai and Malachi (2017), 325; SCHART: Maleachi (2020), 146–147.

nemcsak Malakiás könyve zárszavaként értelmezendő, hanem hátttereként számolnunk kell a kisprófétáák könyveinek anyagával is.[904]

E tekintetben különösen is figyelemre méltó az intés és az intelem logikai kapcsolata. A záró szakasz e figyelmet magához ragadó megszólalásának ugyanis megvan a maga kollektív funkciója.[905] Átfogó és mindenkit érintő szemléletével hatálya alá vonja nemcsak az érintett könyv, hanem a számos hangon megszólaló s nagyobb egységként is értelmezett Kisprófétáák könyvének Izráelét is. Amire viszont emlékezniük kellene, már nem az érintett könyvek szemléletét, vagy szempontrendszerét közvetíti, hanem, ahogy azt fentebb is láthattuk, messze túlmutat azokon. Az azonban, hogy az itt és így megszólaló hang még a tartalom vonatkozásában sem tekinthető feltétlen idegennek,[906] az általunk korábban vizsgált témakörök mentén érthető meg igazán. Ugyanis az Isten által Mózesen keresztül Izráelnek a Hóreben adott rendelkezések és törvények megtartására való emlékeztetés épp ezek kapcsán válik felkiáltójellé s felemelt újjá mindannyiuk számára. Miközben tehát e témák izgalmassá teszik – egyszerűen fogalmazva – a törvény és a próféták világának találkozását, aközben még legalább két meghatározónak tekinthető szerepük is körvonalazódik előttünk.

Először is kritikai hangvételükkel nemcsak aktualizálják a mindenkori emlékezés vagy emlékeztetés fontosságát, hanem szűnni nem akaró dinamizmust is adnak hozzá.

Másodszor pedig az Úr napja eszkatologikus képében csúcsosodó üzenetük logikai felépítményének minden egyes szegmensével, visszamenőlegesen és előre tekintve is, ismételten rámutatnak arra, hogy végül minden tanítás, vita és beszéd YHWH majdani színrelépésében mérettetik meg s éri el célját.

Vagyis problémafelvetés és megoldás az epilógus esetében is hasonló logikát követ, mint amit már a különböző témák gondolati struktúrája mentén felvetettünk. Ennek esszenciáját őrizve lehetnek a Mal 3,22–24 által közölt szempontok a végső szó kimondása mentén is kiváltképp hangsúlyossá, vagy súlyossá.

Mindezekre tekintettel ismételten fel kell hívjuk a figyelmet a zárószakasznak az Úr napja képéhez kapcsolódó kitételeire (Mal 3,23b.24b). A leginkább a teológiai szemlélődés és látás határvonala mentén azonosítható szempontrendszer ugyanis nem kevésbé fontos, sőt hasonlóan meghatározó, mint az előbbiek. Az epilógus eklektikus, ám integratív gondolati egysége leginkább holisztikus szemléletének megképzésével formálódik ki s tölti be igazán szerepét.[907] Lényeges ugyanakkor, hogy ennek kialakítása során az epilógusba beemelt másik két szempontrendszert is az Úr napja eszkatologikus témája és az annak kapcsán megfogalmazott üzenet alárendeli. E metódus jelenre is fókuszáló nézőpontját pedig csak erősíti,[908] hogy Malakiás könyvével egyetemben, a

[904] BECK: Der „Tag YHWHs" im Dodekapropheton (2005), 319–320; SCHWESIG: Die Rolle der Tag-JHWHs-Dichtungen im Dodekapropheton (2006), 299; KESSLER: The Unity of Malachi (2012), 235; ZAKOVITCH: Last Verses of Malachi (2016), 61–66; SCHART: Maleachi (2020), 146–148, 152–154.

[905] JACOBS: The Books of Haggai and Malachi (2017), 325; SCHART: Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs (1998), 300.

[906] Martin Beck utal rá, hogy a Mózes tanítására való utalás idegen test a prófétai kontextusban. BECK: Der „Tag YHWHs" im Dodekapropheton (2005), 304. Hasonlóan SCHART: Maleachi (2020), 150.

[907] Andrew E. Hill a Mal 3,22–24 szerepét és jelentőségét a „literary hinge" szófordulattal adja vissza. Az irodalmi sarok-, vagy fordulópontként értelmezhető megjegyzés azt hivatott kifejezni, hogy nemcsak lezár és összeköt, de további fordulatot is magában hordoz. Hill értelmezésében ez egyaránt jelenti a mózesi törvény, a próféták, valamint Malakiás könyvének összekapcsolását, melyet kiegészít az Úr napja eszkatologikus témájának előmozdításával, mégpedig a *praeparatio* elemének bevezetésével. HILL: Malachi (1998), 390.

[908] Illés megelőző szolgálatának bejelentésével (Mal 3,23a) az Úr napja már nem egy közeli, hanem a távoli jövőbe tolódó nap figyelmeztetését jelzi és jelenti. Vagyis, addig is megnyílik a lehetőség a megtérésre, s a Tóra

Kisprófféták könyve kulcskérdésévé és megoldókulcsává is válik. Az így formálódó egység gondolati struktúrája egyszerre utal a hagyományozás szerepének fontosságára, valamint a teológiai szemléletű meghatározottság jelenlétére. Látása már-már kanonizáló szemlélődést is magában hordoz, miközben karizmatikus exegézise a korábbi szövegek tekintélyén és azok értelmezésén tájékozódik.[909] E hermeneutikai szempontok, noha szükségszerűen szűkítik a láttatni kívánt irodalmi anyagok üzenetének horizontját, egyúttal lehetőséget teremtenek saját perspektívájának a középpontba állítására. Így lesz a tanulság tanúság.

Ennek jelentőségét a jog területéről kölcsönzött néhány kifejezés segítségül hívásával próbáljuk meg most részleteiben is bemutatni. Úgy látjuk ugyanis, hogy a Mal 3,22–24 logikai felépítményének feltárásában s alkotóelemei egymáshoz való viszonyának felvázolásában a *prima ratio*, a *prevenció* és az *ultima ratio* ismérvei mentén fontos felismerésekre és megállapításokra juthatunk. Ahhoz azonban, hogy ezt megtehessük, szükséges a magyarázatba bevont kategóriák rövid bemutatása és összefüggésrendszerük meghatározása.

A magyar nyelvben is általánosan használt prevenció már-már önmagáért beszél. A latin *prae* és *veniō* szavak összetételéből képzett kifejezés jelentése 'elől menni, vagy előre jönni'.[910] Jelentéstartománya így az előzetes intézkedések és cselekvés, valamint a megelőzés területét fedi le.[911] A prima ratio, vagy az ultima ratio elve ugyanakkor már a büntetőjog alkalmazásának lehetőségei felé irányítják tekintetünket. Bár elvi kapcsolat áll fenn közöttük, mégis eltérő szemléletmódot képviselnek. A társadalmi visszásságok rendezésében a büntetés alkalmazását megelőzően a prima ratio, mint elsődleges érv és elsőbbségi elv, enyhébb eszközök igénybevételét szorgalmazza. Ilyen lehet például a tanítás szerepének és fontosságának elismerése, valamint a szociális és gazdasági viszonyok orvoslása. Az ultima ratio ezzel szemben éppen annak az eshetőségnek a be- és felismerése, hogy olykor a problémák rendezésében, még ha végső megoldásként is, de szükséges élni a büntetés szigorúbb lehetőségével. Főképpen, ha már minden más eszköz kudarcot vallott.[912]

Bár e besorolások alapvetően modernkori nézőpontokat jelenítenek meg, mindazonáltal a Mal 3,22–24 főbb kontúrjainak meghúzásában mégiscsak hasznos szempontokat jelentenek, ami így hozzásegít az epilógus lényegi elemeinek és alapvető üzenetének megértéséhez.

A záró egységnek három meghatározó vonása rajzolódott ki már eddig is előttünk. Ilyen a Mózes tanítására való emlékezés fontossága, Illés próféta megelőző, megmentő szolgálatának bemutatása, valamint az Úr félelmetes napjának hangsúlyozása. Ha tehát a fentebb vázolt kategóriák szempontrendszerét ez utóbbi gondolati struktúrán belül próbáljuk értelmezni, akkor a következő sematikus megközelítést kaphatjuk.

A legfőbb hangsúly egyértelműen az Úr napja perspektívája mentén kibontakozó ultima ratio alkalmazásának lehetőségére és eshetőségére kerül. Ennek fő aspektusát már a Mal 3,23b kiemeli, majd a Mal 3,24b záró kitétele csak még jobban elmélyíti. Mielőtt azonban az ultima ratio képének

elengedhetetlen útmutatóvá válik. SCHWESIG: Die Rolle der Tag-JHWHs-Dichtungen im Dodekapropheton (2006), 300.

[909] Hasonlóan HILL: Malachi (1998), 390; BECK: Der „Tag YHWHs" im Dodekapropheton (2005), 304; KESSLER: Maleachi (2011), 303–304.

[910] GYÖRKÖSY: Latin–Magyar kéziszótár ([4]2005), 432, 440, 589.

[911] MEZEY: Magyar jogtörténet (2007), 266.

[912] BALOGH–TÓTH: Magyar büntetőjog (2015), 37–38; AMBERG: A büntetőjogi felelősség helye és ultima ratio szerepe (2020), 24–25, 39–43, 69–70.

mélységét és magasságát figyelmesebben is megnéznénk, előbb tekintetünket fordítsuk még az epilógus két másik vonásának karakterei és karakterisztikája felé.

Bár a prima ratio és a prevenció elve viszonylag közel áll egymáshoz, mégsem feleltethetőek meg teljesen egymással. Az utóbbi inkább értelmezhető akcióként, míg az előbbi inkább reakcióként. Tehát a már megkezdett mezsgyén továbbhaladva azt láthatjuk, hogy a mózesi tanítás jelentőségének hangsúlyozása mintegy kiemeli a prima ratio elvének szerepét a közösség életében tapasztalható problémák kezelésében. Ugyanakkor a figyelmeztetésbe oltott etikai imperatívusza nyomán egyúttal a megszólítottak hathatós hozzáállását várja s elvárja. Leegyszerűsítve mindez azt jelenti, hogy sem a probléma, sem az arra adott válasz nem maradhat lereagálatlanul. Ennek kapcsán az is eldől ugyanis, hogy az isteni törvények és rendelkezések a menedék lehetőségét, vagy a kilátástalanság rémképét festik-e fel számukra. A Mal 3,22 szándéka szerint ugyanakkor nyilvánvalóan az előbbi eshetőségét igyekszik megerősíteni. Az Illés fellépéséhez kötött váradalom ugyanakkor feltétlen a megelőzés lehetőségével számol. Prófétai karakterének a legfőbb vonása aktivitásában kerül bemutatásra. Eszkatologikus alakja az isteni prevenció megtestesülése. Ő az, aki szó szerint előtte jár az Úrnak. Noha ennek bejelentése a Mal 3,1a szemléletével alapvetően összhangban van, az Úr félelmetes napjának s magának az Úrnak a megjelenése előtt mégis meglepően pozitív mandátum társul Illés próféta majdani megjelenéséhez. Szakadékokat áthidaló munkája kiutat jelent majd az Úr megjelenésének ítéletes szegmenséből, valamint a teljességre jutás és a közösség ígéretét hozza magával.

Mi tehát a tanulsága mindezeknek? Magunk előtt láthatunk két szűkre szabott, de alapvetően pozitív lehetőségeket magába foglaló koncepciót, melyek funkciójukat tekintve nyilvánvalóan a YHWH és Izráel közötti üdvös kapcsolat síkján tájékozódnak. Az elsődleges érvek és a megelőzés elvének tényleges súlyát és jelentőségét azonban mintha csorbítaná az Úr napja félelmetes voltának nyomatékosított hangoztatása (הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא, „*nagy és félelmetes*"; Mal 3,23b).[913] Ehhez társul még a végső tanúságként elhangzó Mal 3,24b leplezetlen figyelmeztetése: „*hogy pusztulással ne sújtsam a földet, amikor eljövök*".

Hogy mégsem feszül feloldhatatlan ellentét a szóban forgó érvelések között, jól mutatja, hogy a „nem kellene ennek így lennie" megközelítésen nyugvó végső tanúságtételnek bizony a korábbi, akár pozitív perspektívát bemutató tanulságok is fontos alapját képezik. A lehetőségek teljes spektrumának megismerése nélkül ugyanis lehetne-e bármilyen komolyan vehető szerepe az ultima ratio felvetésének? Ugyanakkor, ha mindez megáll a pozitívként értelmezhető aspektusok ismertetése esetében, hasonló következtetésre kell jussunk a negatív szempontok figyelembevétele mentén. A korábban már többször is kiemelt פֶּן hangsúlyos szerepe éppen abban van, hogy egy olyan folyamatsort modellez, amely egyszerre számolhat mind az üdvös, mind pedig a végzetes kimenetellel.[914] Ébresztő és kellő aktivitásra sarkalló rendeltetése pedig éppen abból a felismerésből kell fakadjon, hogy ami az isteni nézőpont felől még eshetőség, az az ember számára mégiscsak lehetőség.

Az Úr napja képének véghangsúlyos státusza ugyanakkor azt is jelenti, hogy nemcsak e gondolatkör végletességét hozza magával, hanem az epilógus érvkészletébe az azt konstrukciósan erősítő témák kritériumrendszerét is behúzza. Az epilógus végső kitétele (Mal 3,24b) ezért többé-kevésbé e dolgozatban is bemutatni szándékozott gondolati építkezés és logikai struktúra

[913] A szóhasználat megegyezik az Úr (5Móz 7,21) és cselekedetei (5Móz 10,21) nagy és félelmetes voltának bejelentésével az egyiptomi szabadulás összefüggéseiben. Hasonló még a Mal 1,14b megfogalmazása. SCHWESIG: Die Rolle der Tag-JHWHs-Dichtungen im Dodekapropheton (2006), 279.

[914] KESSLER: Maleachi (2011), 311–313; JACOBS: The Books of Haggai and Malachi (2017), 334.

fragmentumaként is értelmezhető.[915] A benne megjelenő kifejezések (בּוֹא, נָכָה, אֶרֶץ) azonban nem pusztán visszhangjai a korábban kifejtett üzenetnek s érvrendszernek. Reaktiválódó summaként ugyanis aprópénzre váltható, gyakorlati hátteret társít azon döntően elvi szempontrendszerhez, ami mind a pirma ratio és a prevenció, mind pedig az ultima ratio kontúrjai mentén az epilógus érveléséből körvonalazódik.

Végzetesnek tekinthető-e tehát az önértelmezésében is egyértelműen zárszóként felfogható Mal 3,22–24 gondolati egységének figyelmeztetése? E kérdésre, mindent összevetve alapvetően *nem*-mel kell válaszoljunk.[916] Mivel azonban végletesen kétpólusú lehetőségekről ad számot, figyelmeztetésének kiemelt a jelentősége Izráel számára. Ez egyben azt is jelenti, hogy a mögöttük lévő visszásságokra kimondott ítélet s az azokhoz kapcsolódó figyelmeztetések sem veszíthetnek jelentőségükből. Etikai imperatívuszuk, vagy megtérésre hívó szavuk nem üresedhet ki, hiszen annak továbbra is szerepe s jelentős figyelmeztető ereje van.

A végső kérdés nem más tehát, minthogy a „*készülj Istened elé Izráel!*” (Ám 4,12) fenyegetést jelentő gondolata végleg megmarad az Ámósz könyve által is vázolt, elszámoltatásra hívó, ítéletes perspektíva kontextusában, vagy attól alapvetően eltérő szituációval is lehet-e kalkulálni? Vagyis az „*Én, az Úr, nem változtam meg, de ti is Jákób fiai maradtatok!*” (Mal 3,6) helyzetértékelésében, amely – minden isteni szándék ellenére – leginkább a közösség egészének menthetetlenségét juttatja kifejezésre, beállhat-e oly mértékű változás, amely átfordul az Úrral való találkozás hűtlenséget és az egymásra találás visszásságait nélkülöző, üdvöt illusztráló képévé?

Az epilógus logikai struktúrájának üzenete, minden figyelmeztetésével s ki nem mondott kérdésfelvetésével egyetemben egyértelműen az, hogy ezen eshetőségeket lehetőségnek látja s elérendő célként láttatja. Lényegében a jövőre nyitott, nyílt végű végkifejlettel kecsegtet, amelynek, mivel kétféleképpen is determinálható, tulajdonképpeni determináltsága még alakítható. A múlt és jelen tanulságai, intelmei és kérdésfelvetései így lesznek s lehetnek a jövendő formálói. Miközben tehát vertikális és horizontális szempontrendszere lehetősséget kínál egy eszkatologikus perspektíva tanúságára, a mindennapok feladatait és kihívásait nemhogy nem teszi zárójelbe, hanem még inkább felkiáltójelet helyez mögéjük. Mindezeknek a summája kétségkívül csakis kérdésfelvetésbe – s talán némi kételybe – sűrítve fogalmazható meg: Vajon lesz-e megújulás Izráelben, vagy marad a visszásságokkal terhelt s engedetlenségben megromlott kapcsolatainak ítéletes világában?

[915] Paul-Gerhard Schwesig egy aprólékos listát közöl pusztán a Malakiás könyve kapcsán felvethető visszautalásokról. SCHWESIG: Die Rolle der Tag-JHWHs-Dichtungen im Dodekapropheton (2006), 271–272.

[916] Hasonlóan SCHWESIG: Die Rolle der Tag-JHWHs-Dichtungen im Dodekapropheton (2006), 275; JACOBS: The Books of Haggai and Malachi (2017), 336; SCHART: Maleachi (2020), 149–150.

IX. Összegzés és elért eredmények

Korábban mind Ámósz, mind Malakiás könyve esetében éltünk azzal a felvetéssel, hogy felépítésében és gondolati struktúrájában mindkét könyv tart valahonnan valahová. Ezzel párhuzamosan azzal kalkuláltunk, hogy a vizsgált könyvek logikai rendjének és gondolati struktúrájának ismertetése az általunk kijelölt stációk bejárása mentén megvalósítható. A kérdés tehát az, hogy az adott könyvek üzenetének és teológiai szempontjainak feltárására fordított utazásunk nyomán mire jutottunk?

Noha a könyvek egyaránt a népek témaköre kapcsán megfogalmazott felütéssel indítanak, ettől eltérően mi a gondolati felépítmény elemeinek visszabontását a szociáletikai visszásságok, valamint a kultusz és a kultuszkritika területének vizsgálatával kezdtük meg. E témák áttekintése ugyanis kiszélesíti és szélesre tárja az üzenet megfogalmazásának és felépülésének horizontját. Szóvá tett kifogásaik ugyanakkor nem pusztán hátterét adják az egyéb megszólalásoknak, hanem továbbra is előterükben maradnak. Exponálásuk révén kitöltik a további megnyilatkozások aspektusát és perspektíváját. Vagyis távolabb is csak rajtuk keresztül vetülhet a tekintet és semmi más sem hangozhat el anélkül, hogy a kimondottak ne csengenének továbbra is a fülekben.

Azt, hogy a két könyv kibontakozó üzenetének magjaiként tekinthettünk a szociáletikai és kultuszi visszásságok témakörére, a szerkesztői szándék is mutatja. Feltételezhető ugyanis, hogy a könyvek bevezetéseként funkcionáló egységek épp az imént vázolt szempontok figyelembevételével kerültek helyükre. Egy ilyen lépés logikusnak és érthetőnek tűnik, mivel a témafelvetés legfőbb célja és szerepe az alapvetés megteremtése. Miután már tudvalevő, hogy miről is lesz szó a továbbiakban, azt is le kell tisztázni, hogy milyen alapon legitim s hogyan lehet valóban hatásos. A népek témája kezdőpozícióba emelése Izráel Isten előtti helyzetének súlyozott kiemelésével lényegében ezt a funkciót tölti be. E tekintetben tehát nem a könyvek tagolását követtük, hanem, hogy érzékeltessük a gondolati struktúra komplexitását s tartalmi gazdagságát, tudatosan csak a szóvá tett visszásságok figyelembevétele után fordultunk a népek témakörének értelmezése felé.

A logikai felépítmény végső szintjén immár a megfogalmazni kívánt üzenet célja bontakozott ki előttünk. Irányultságának felfedése ugyanakkor a végkifejlet mélységébe és magasságába is betekintést nyújtott. Demonstrációjuk mindkét könyv megfogalmazásában az Úr napja és az eszkatológia képeinek bevonásával történik. E végső szavak kimondása – noha nem feltétlen a könyvek befejezéseként – a gondolati struktúra záró eleme is egyben. Ez az a pont tehát, ahol a könyvek által az üzenet felépítésében követett logikai rend s az általunk választott értelmezési nyomvonal szálai végül összeértek.

A vizsgált témák tehát egyenként is, de együtt is fontos szerepet játszanak mind Ámósz, mind pedig Malakiás könyvében. Egyaránt alkotóelemei és meghatározó egységei mindkét anyagnak. Ezek alapján elmondhatjuk, hogy kiválasztásuk és összevetésük, az érintett könyvek és az adott témák esetében sem önkényes.

Mindez ugyanakkor dolgozatunk újszerűségét is jelenti. Bár mindkét könyvnek gazdag kommentárirodalma van, s a Kisprófféták könyvével foglalkozó munkák is szaporodnak, Ámósz és Malakiás könyveinek egybevetése nem kapott nagyobb figyelmet. Természetesen az általunk vizsgált témák könyveken belüli beazonosítása nem egyedi. Az egyes könyvekre lebontva vagy akár külön-külön egy-egy témára fókuszálva, több tanulmány áll belőlük rendelkezésünkre. Azt is láthattuk, hogy pl. az Úr napja, vagy az idegen népek témái esetében a kisprófféták könyveire

fókuszáltan is születtek már az adott terület átfogó bemutatását célzó monográfiák. Ugyanakkor Ámósz és Malakiás könyveinek ugyanazon és hasonlóan meghatározó témái kapcsán eddig még elmaradt a thema és rhema dinamikus kapcsolatával építkező gondolati struktúrájuk összevetése.

Mindebben a II. fejezet bevezetéstani összegzése, valamint az egyes témák diakrón szempontú megközelítése együttesen képezte azt a történelmi, irodalomkritikai és teológiai hátteret, melyek alapján a könyvek összevetése az ismertetett módon megtörténhetett.

A júdeai Tekóából származó Ámósz szolgálata a könyv címfeliratával összeegyeztethető módon a Kr. e. 8. századi Izráelbe helyezhető. Így prófétai fellépése Uzzijjá júdai és II. Jeroboám izráeli királyok idejére, valamikor Kr. e. 760 körülre tehető. Igehirdetése ugyanakkor az északi királyság Kr. e. 722-es veresége nyomán kapott igazán figyelmet. Noha szavainak összegyűjtése hamar megkezdődhetett, az így létrejövő beszédgyűjtemények már Júdában, Izráel pusztulásának tanulságaival együtt kerülhettek kialakításra. Ámósz könyve végleges formáját ugyanakkor egy hosszabb folyamat során, már a babiloni fogságot követő időszakban nyerte el.

A könyv szerkezetének vázát annak hármas tagolása alkotja. Az Ám 3–6* Izráelt megszólító beszédeivel adja a könyv gerincét, melyet az Ám 1–2* népeket elítélő és az Ám 7–9* látomásokat összefogó egységei kereteznek, ám ezek fókuszában is egyaránt Izráel áll. Bár a kutatók a könyv jelentős részét magára Ámószra és közvetlen környezetére vezetik vissza, több olyan szakasz is található benne, melyek kapcsán egyetértés mutatkozik abban, hogy csak később lettek annak részei. Ide sorolhatóak például a deuteronomista hatást tükröző szakaszok (Ám 1,1.2; 1,9–12; 2,4–5; 2,10–11; 3,1b.7; 5,25–26 és talán az 5,13; 8,11–12; 9,8–9), a könyv kulcsfontosságú pontjain megjelenő himnusztöredékek (Ám 4,13; 5,8–9; 9,5–6), a könyv üdvös kitekintést nyújtó zárása (Ám 9,7–15*). Hasonlóan kérdéseket vetnek fel még a látomások ciklusába ékelődő próféciák, az Ám 4,6–12, de akár még az Ám 7,10–17 beszámolója is.

Malakiás könyvének egyik legnagyobb talánya a címadó próféta személyének kérdése. Bár nem zárható ki, hogy valódi személynév volt, összességében a מַלְאָכִי inkább tűnik egy olyan „beszélő névnek”, melynek kétértelműsége kiváló szerkesztői lehetőséget teremtett, hogy az ismeretlenségbe burkolódzó szerző(k) személyén túl a könyvben fontos funkció felé irányítsa a figyelmet, s teológiailag is kapcsolódási pontot nyisson annak egésze (f)elé. A könyvből kikövetkeztethető információk nyújtanak némi kapaszkodót hátterével és keletkezési korával kapcsolatban. Ez is csak viszonylagos azonban, hiszen semmilyen szándék sem figyelhető meg a beszélők korának bármilyen konkretizálására. Ami nagy vonalakban mégis kirajzolódik előttünk, az a második jeruzsálemi templom építésének befejezése (Kr. e. 515) valamint az Ezsdrás és Nehémiás kora (Kr. e. 5. század közepe) közé tehető időszak. Összességében elmondhatjuk, hogy a könyv alaprétegének előállását a kutatók leginkább valamikor a Kr. e. 5. század első felének közepére, többnyire Kr. e. 480 körülre teszik.

A könyv szerkezetét szinte teljes egészében lefedi a hat egymást követő vitabeszéd (I. 1,2–5; II. 1,6–2,9; III. 2,10–16; IV. 2,17–3,5; V. 3,6–12; VI. 3,13–21). Ezek jellemzője, hogy a vitapartnerek közvetlenül nem vesznek részt a vitában, szavaik csak áttételesen kerülnek beemelésre a diskurzusba. E nagyobb egységeket a könyv címfelirata (Mal 1,1) nyitja és epilógusa (Mal 3,22–24) zárja le. Noha Malakiás könyve alapvetően egységes képet mutat, esetében is feltételezhetünk későbbi kiegészítéseket. Ilyen lehet például a hosszúságával a vitabeszédek sorából is kiemelkedő II. beszédegység kultuszkritikai redakciója, nem sokkal az alapréteg létrejötte után. Ennek során, a feltételezhetően laikusokat megszólító szakasz, a papok szolgálatát fókuszba állító kiegészítéseket kapott (Mal 1,6.7a.8.10a; 2,1–4a; 2,4b–6.8), de az idegen népek kapcsán is feltételezhetünk egy hasonló redakciót (Mal 1,11.12*.14b). A leginkább szembetűnőek

ugyanakkor a Mal 3* eszkatologikus perspektívát megjelenítő szakaszai (Mal 3,1b–4; 3,13–21; 3,22–24). Mindez azt is mutatja, hogy az V. beszédegység a könyv növekedésének egy adott pontján a könyv zárását is jelenthette. Mivel azonban az említett szakaszok önmagukban sem feltétlen egységesek, ugyanakkor különböző részei egymásra is reagálnak, feltehetően nem egyszerre, hanem fokozatosan lettek Malakiás könyvének részei (valamikor a Kr. e. 4. és 3. század során). E folyamat legkésőbbi állomása a Mal 3,22–24, valamikor a Kr. e. 3. század végén. A könyv e kettős záradéka (Mal 3,22.23–24) ugyanakkor immár a Kisprófétáké könyvének zárófunkcióját is betölti.

Ebből is láthatjuk, hogy az általunk vizsgált könyvek összetett hagyományozási folyamatában a kisprófétáké könyveinek egység(ek)ben való kezelése is szerepet játszott. Az így formálódó korpuszon belül elfoglalt helyzetük, az azon belül betöltött szerepük, valamint az annak nyomán kialakuló kontextusuk olykor tartalmukra és értelmezésükre is hatással volt.

Elfogadva Jörg Jeremias és Aaron Schart elméletét, a kisprófétáké könyveinek hagyományozásában fontos lépésnek tekinthető Hóseás és Ámósz könyveinek egymásra is odafigyelő írásba foglalása már a Kr. e. 7. századi Júdában. Közös hagyományozásuk ugyanis a különböző isteni üzenetek együttlátásának és továbbadásának szándékát mutatja. Együtt a későbbi Kisprófétáké könyvének csíráját és genezisét alkották. Ugyancsak jelentős hatást gyakorolt Ámósz könyvére az Ámósz, Hóseás, Mikeás és Zofóniás könyvek gyűjteménye, mely Izráel pusztulása után már Júda pusztulására is igyekezett magyarázatot adni. A deuteronomista teológia visszhangjaként azonosítható szerkesztői szemlélet Ámósz könyvén belüli hatásáról fentebb már említést tettünk. Összességében pedig elmondható, hogy a Kisprófétáké könyve előállását vizsgáló kutatók (James Nogalski, Aaron Schart, Jakob Wöhrle) különböző modelljei szerint a nagyobb egység formálódása még a továbbiakban is eszközölt néhány kisebb-nagyobb változtatást Ámósz könyvén. Mindez csak korlátozottan igaz Malakiás könyve esetében, ahol már a hatásmechanizmus megváltozása is felvethető. Bár a könyv nem áll minden kétséget kizárólag a Kisprófétáké könyve növekedési folyamatának a végén, de mindenképpen záró funkciójának szerepét tölti be. A kutatásban korábban felvetődött annak lehetősége, hogy a könyv mostani helyére kerüléséig nem is létezett önállóan, hanem előállása a Kisprófétáké könyve növekedéséhez és annak különböző redakcióihoz (Zak 1–8; Zak 9–14) volt köthető. Noha felvethető kapcsolat a könyv és a Haggeus–Zakariás korpusz, vagy a deutero-zakariási anyagok között, azonban Malakiás könyve ezektől jól láthatóan megkülönböztethető, önálló „arcéllel” rendelkezik. Malakiás könyvét tehát egy olyan önálló írásként értelmeztük, amely vitatémává tette a perzsa és hellenista kori közösség visszásságait. Karizmatikus exegézise pedig ehhez egyre inkább a korábbi szövegek tekintélyén és azok értelmezésén tájékozódik.

A két könyv vizsgálata során tehát előtérbe került összetett szerkesztettségük. Ámósz könyve esetében szembetűnő annak hármas felosztása, de talán még beszédesebb khiasztikus elrendezése. Malakiás könyve esetében hat olyan beszédegységgel szembesülünk, amelyek jól láthatóan ugyanazon sémát igyekeznek követni. Mindez azért is fontos számunkra, mert ezek hagyományozói és szerkesztői szándékokat is előrevetítenek, s adott esetben teológiai szempontokat is felvetnek. De nincs ez másként a későbbi kiegészítések esetében sem. Miközben tehát Ámósz könyve esetében tagadhatatlan szerepet tölt be az Ámósz szolgálata nyomán előállt „ott és akkor” szempontrendszerének értelmezése, írásos továbbadásának módja már teológiai meghatározottságok felismerésére kell sarkalljon bennünket. Ebből a szempontból az a könyv, amelyet az első íróprófétа könyveként azonosíthatunk és az a könyv, amelyet az első írásos próféciaként értelmezhetünk nem is áll oly messze egymástól. Vagyis a hagyományozás hosszú és összetett folyamata nyomán kezünkbe vehető könyvek teológiai szándékok révén formálódó és

teológiai szempontok mentén megszólaló írásokként is értelmezhetőek, és üzenetüket keresve ezek egységeként is értelmezendőek.

A *szociáletikai visszásságok* témájának tárgyalása során kiemeltük, hogy a témakör a két könyvben két nagyon különböző módon kerül megjelenítésre. Arra is rámutattunk, hogy a problémát eltérő társadalmi kategóriák mentén hozzák felszínre. Míg Ámósz könyve az egzisztenciájukban veszélyeztetett rétegek elszenvedett méltánytalanságait eleveníti meg (אֶבְיוֹן, דַּל, צַדִּיק, עָנָו/עָנִי), addig Malakiás könyve a klasszikus *personae miserae* csoportjának nehézségeit idézi (שָׂכִיר, אַלְמָנָה, יָתוֹם, גֵּר). Az Ámósz könyve által használt kifejezések volumene a Tórával és a prófétai könyvekkel szembeni összevetésében is szignifikánsnak mondható. E kifejezések használata jellemzőbb a bölcsességirodalomra és a Zsoltárok könyvére. Ezzel szemben Malakiás könyve csoportosításának tagjai kiszámíthatóbb módon reprezentálódnak a különböző jogi természetű szövegekben. A lényegi eltérés ugyanakkor inkább nyomorúságos helyzetük bemutatásának módjában van. Ámósz könyve esetében a számok világán túl is megmutatkozik a téma dominanciája. Tükrözi ugyanis az „elevenre tapintás" szándékát. Ugyanez aligha állítható azonban Malakiás könyve esetében. Épp az a tér hiányzik ugyanis, ahol a viszontagságos körülmények megelevenednének előttünk. Bizonnyal épp törvényi háttere okán, a Mal 3,5b-nek valóban megvan a maga katalógusjellege. Ez azonban már a kondíciók tágabb összefüggéseinek ismeretét is várja s feltételezi. Ugyanakkor az ámószi anyag is csak áttételesen szembesít az elnyomottak sajnálatos pozíciójával. A prófétai kritika ugyanis inkább megy szembe az elit hatalommal visszaélő gyakorlatával s visszatetsző életvitelével, minthogy figyelmet fordítson a hátrányt szenvedők teológiai, vagy akár pásztori oltalmazására. A Deuteronomiummal (5Móz 15; 24) ellentétben pedig a szegények „teológiai méltósága" nem konstruktív része a szociáletikai visszásságok kiemelésének.

Miközben a társadalmi egyenlőtlenségek fokozódása – az elit visszaéléseivel kiegészülve – már feltételezhető a Kr. e. 8. századi Izráel viszonyai közepette, bizonyosan feszítő problémává vált a fogságot követő perzsa kori Jehud életében (Neh 5). Ezt az is erősíti, hogy a Mal 3,5b-ben a *personae miserae* csoportját megelőzi a שְׂכַר־שָׂכִיר, vagyis a bérmunkás bérének említése. Az sem lehet meglepő, ha a szociáletikát érintő ámószi kritika e változó társadalmi kontextusban is ismételten megtalálta a maga helyét és szerepét.

Úgy láttuk azonban, hogy átfogó társadalomkritikáról egyik könyv esetében sem beszélhetünk, de még az oly sokszor használt társadalomkritika kifejezés sem igen alkalmas a két könyv szempontrendszerének artikulálására. Már csak azért sem, mert meglátásunk szerint, a szociáletikai visszásságok beemelése a diskurzusba mindkét esetben a témán túlmutató célokat szolgál. A háttér tehát különbözhet, de az okok, amiért előtérbe kerülnek, már jóval közelebb állnak egymáshoz.

A hasonló igékkel leírt (עָשַׁק és נָטָה) és bemutatott negatív szituációk értelmezése során arra jutottunk, hogy azok egyértelmű lehetőséget teremtenek az átadni kívánt üzenet tágabb értelemben vett kifejtésére és felépítésére. Ezen „egyértelműséget" ugyanakkor alakítja és nagyban befolyásolja az adott anyag kontextusán belül elfoglalt pozíciójuk, ami pedig már szerkesztői szándékokat is felvet. Hangsúlyeltolódás megy végbe tehát a téma gyakorlati megközelítésétől a teológiai szempontok érvényesítésének irányába.

Ennek kapcsán arra is rámutattunk, hogy a מִשְׁפָּט érvényesülésének megkérdőjelezése ugyan mindkét könyv alapvetése a témában, de tökéletesen ellentétes irányultsággal. Míg Ámósz könyve esetében a szociáletikai visszásságokat elkövetők kerülnek e kritika célkeresztjébe, addig Malakiás könyvében már az isteni igazságosság szenvedi el e kritikát. Ezen ellentéttel együtt hangsúlyoztuk,

hogy a téma nyomán adódó felvetések és észrevételek mindkét esetben abban bizonyulnak hasznos támpontnak, hogy a továbbiakban az isteni pozícióból kínálkozó perspektíva kerülhessen bemutatásra.

A témának adott ámószi „lendület" ugyan nem járt együtt a Kisprófféták könyvén belüli kulcspozícióval, de mint azt Malakiás könyvének példája is mutatja, továbbra is az aktuálisan átadni kívánt üzenet kialakításának homlokterében maradt.

A *kultusz és a kultuszkritika* témaköre ugyancsak meghatározó szerepet tölt be mindkét vizsgált könyv esetében. A szociáletikai visszásságok témájával ellentétben azonban sokkal egyöntetűbb helyet foglal el a malakiási anyagban, mint Ámósz könyvében. Mivel a fogság utáni újrakezdés és testi-lelki építkezés nyomán a jeruzsálemi templom s az ottani kultusz szerepe is megnőtt, nem meglepő, hogy a formálódó Kisprófféták könyvén belül is fokozódott jelentősége. Ám, ahogyan azt Ámósz könyve hagyományozásának esetében láthattuk, e kérdéskör már a kezdetektől jelen volt s újra és újra konstruktív részét képezte a formálódó anyagnak.

A deuteronomista szemléletű történelemírással ellentétben Ámósz és Malakiás könyvei alig foglalkoznak az idegen kultuszok és bálványok fenyegetésével (kivétel talán az Ám 5,25–26), figyelmük inkább „saját kultuszuk" felé fordul. Malakiás könyve már a centralizált jeruzsálemi kultuszi rend rendetlensége és lelketlensége miatt emeli fel hangját. Papot és laikust egyaránt tetemre hív, ám igyekszik a helyes irányba is terelni a közösséget. Ugyanakkor Ámósz könyvének megszólalásai eltérő helyzeteket és megközelítést tükröznek. Mondanivalóját alapvetően az északi országrész szentélyei és oltárai kapcsán alakítja ki (pl. Ám 3,14; 4,4; 5,5; 8,14). Ez csak részben összevethető Malakiás könyvének a jeruzsálemi templom hátteréből megfogalmazott hasonló felvetéseivel. Az Ám 1,2 teológiai bevezetője azonban már határozottan a Sion felől tekintve láttatja a korábban elmondottakat, ezáltal egy újraértelmezett teológiai keretet állítva az állásfoglalások elé és mellé. S ami ugyanilyen fontos, áthallásossá válik az ötödik látomásban az oltár mellett álló és azt elpusztító isteni jelenés megértése és magyarázata.

Kiemelhetjük azonban, hogy a két könyv alapállásában lényegi különbség az isteni jelenlét eshetősége és lehetősége. Ami már csak azért is különösen érdekes, mert az Úr napja és az eszkatológia témaköre mentén majd épp a „velünk van az Úr" utópikus és a „nincs velünk az Úr" szkeptikus hozzáállását kell átkeretezni. Míg az előbbi szempontok Ámósz, az utóbbiak Malakiás könyve esetében kerülnek előtérbe.

Arra is rámutattunk ugyanakkor, hogy a két könyv üzenetének meghatározása kapcsán párhuzamosságot tapasztaltunk a szociáletikai visszásságok, valamint a kultusz kritikai szemlélete között. Az értelmezés ezen módját két ok is alátámasztotta:

Először is láthattuk, hogy a kultuszi gyakorlatok szóvá tett visszásságai a kétszínű és félszívű istenkeresés tapasztalati valóságából indulnak ki és az Istenhez közeledők képmutatását ítélik el. A kritika fókuszát tehát nem önmagában a kultusz vagy az áldozati rendszer tölti ki s nem ellene fogalmazódik meg, hanem az ellen, hogy a mindennapi gyakorlat elfedi, vagy akár igazolhatja is a társadalomban kialakult és a közösséget mérgező bűnöket és igazságtalanságokat. A problémafelvetés képei ezért többnyire a hétköznapok fonákságának a kultuszi környezetben megjelenő praxisát idézik fel. Mindez ugyanúgy tetten érhető Malakiás könyvének laikusokat és papokat egyaránt ostorozó rétegeiben, mint Ámósz könyvének a szociáletikai visszásságokat leleplező szituációk kultuszi háttérrel való kiegészítésében (Ám 2,7b; 2,8a; 2,8b).

Másodszor pedig felismerhettük, hogy mindkét téma egyaránt hasonló szerepet tölt be mindkét könyvben. A kultusz mentén szóvá tett visszásságok éppúgy az üzenet formálásának és megépítésének alapelemei, mint látható volt az a szociáletikai visszásságok esetében. E két terület

együtt nemcsak, hogy kiegészíti egymást, hanem együttesük növeli is a kritikai hang súlyát, nagyobb teret adva ezáltal a konklúziók kialakításának, s kellő nyomatékot a végső szavak kimondásának.

A két könyvön belül olykor a kifejezések használatában megfigyelhető párhuzamosság (נָגַשׁ, לֹא אֶרְצֶה, מִנְחָה, חַג, מִזְבֵּחַ) a Kisprófféták könyvének szintjén is jelentősnek mondható. Az Ám 5,21–23 pedig akár Malakiás könyvében is egy az egyben szerepelhetne.

Ugyanakkor míg a szociáletikai visszásságok felemlegetésében Ámósz könyve volt a szenvedélyesebb, addig hanghordozásában Malakiás könyvének kultuszkritikája a személyesen érintettebb. Egyaránt feltételezhető mindez az Isten–ember kapcsolat komponenseinek mindkét irányából. Míg tehát Ámósz könyvének határozott elutasítása nem jár együtt a kultuszi környezet helyreállításának programszerű igényével (az Ám 9,11–15-ben sem kerül a kultusz szóba), addig Malakiás könyvének szempontrendszerében az épp az Isten által vázolt menetrend egyik legfőbb része. Megvalósulása pedig szoros kapcsolatban áll az ideálhoz igazodó áldozat és áldozatbemutatás képével s igényével (Mal 3,3–4).

A Kr. e. 8. század közepétől a hektikus világpolitikai események évszázadai komoly nyomot és számottevő változások sorát hagyták a levantei terület politikai, gazdasági és társadalmi térképén. Ezen változások áttételesen az *idegen népek és Izráel* témakörének megjelenítésében is tetten érhetőek. Mindkét könyv érvrendszerének része e kitekintés, de míg Ámósz könyve egy nemzetközileg plurálisnak tekinthető alapon építkezik, addig Malakiás könyve esetében a birodalmi lét, ha fel nem is számolta, de jelentősen tompította e sokszínűséget. Mindenesetre úgy láttuk, hogy a többosztatú megközelítést egy dichotóm érvrendszer váltotta fel az általunk vizsgált könyvek bevezetésében. Vagyis Ámósz könyvének sorozatra épülő logikai rendszerét Malakiás könyve esetében a párhuzam világa veszi át.

Mindkét könyvben releváns kérdésnek tekintettük ugyanakkor, hogy amikor az idegen népek szóba kerülnek, vajon az is nem Izráelről szól-e? Az idegen népek szerepét ugyanis inkább formálisnak találtuk mindaddig, míg Izráel maga is terítékre nem kerül a témában. Merthogy Izráel helyzetének értékelése alapvetően nélkülöz minden formalitást. Mindez a népek által „mellékelt ábra" kapcsán igazán hangsúlyos. Az ezen keretrendszerben céltudatosan elmondani kívánt tartalom súlyát tehát kiemeli ugyan a népek révén vázolt séma, radikalizmusát ugyanakkor nem korlátozza.

Arra is rámutattunk azonban, hogy míg az Ám 1–2 a népek bűnei után Izráel bűnös voltának feltárását készíti elő, addig a Mal 1,2–5 Ézsauja és Edómja az isteni szeretet és kegyelem Izráel iránti nagyságának kiemelését szolgálja. Noha Malakiás könyve esetében inkább feltételezhetünk valamilyen „indulatot", mint Ámósz könyvének sablonokra épülő képeiben, azt is észrevehettük, hogy ez olyan terület, ahol a gyakorlati tapasztalat és a teológiai szempontok kéz a kézben járnak. Ez utóbbi pedig különösen fontos az idegen népek témájának megértése és értelmezése kapcsán. Nem mást jelent mindez, mint Izráel Isten előtti pozíciójának meghatározását, melynek tisztázása végül nem kerülhető meg az idegen népek esetében sem.

Úgy találtuk tehát, hogy a népek kérdéskörének a két könyv bevezető egységeibe való beemelése a gondolati struktúra megalapozását, egyszersmind elvi és teológiai pozícionálását is jelenti. Míg Ámósz könyve esetében a téma ezen irányultsága egy koncentrátum sűrítettségében formálódik, addig Malakiás könyve esszenciálisan adja meg meghatározó szempontrendszerének legtisztább kivonatát: hogyan áll és állhat meg egyik a másik előtt, Isten és Izráel, e kettő?

A két könyv alapállása közötti különbséget leginkább az isteni nézőpont irányultságának eltérő módozatában ismertük fel. Ámósz könyve esetében mindez Izráel bűnösségének

szemüvegén keresztül mutat az ítélet perspektívája felé, míg Malakiás könyve esetében Isten szeretetének tükrében az ítélet és üdvösség kettősségéből tárul fel valami. Ezért mindkét esetben feltételezhettük azt is, hogy a könyvek bevezető szakaszai nemcsak a gondolati struktúra alapozásának szerepét töltik be, hanem felmutatják a megépítendő üzenet irányát és részint előre vetítik annak tartalmát is.

A Kisprófféták könyvében az idegen népek témájának jelenléte, változatos előjelekkel ugyan, de már-már megszokottnak mondható. Különösen pedig a kései redakciók voltak aktívak e témakör ilyen-olyan szegmensének az egyes anyagokba való beépítésében. Némelyek ezek közül akár könyveken átívelően is érvényesítésre kerülhettek, ami már a Kisprófféták könyve nagyobb egységének átfogó szemléletű megközelítését is felveti. Ugyanakkor az idegen népek témája nem tudott, vagy akart a Kisprófféták könyvének egységesítő, egységes szemléletű, közös s nagy témája lenni. A téma koherenciája ugyanis lényegét tekintve sem uniformizmusában állapítható meg. Kiemelhettünk azonban egy-egy olyan szálat, amely csendesen ugyan, de át-átszövi és végigfut a nagyobb korpusz anyagán is.

Az egyik ilyen az idegen népek és Izráel kapcsolata mentén bontakozik ki, s alapja, hogy mindannyian egyaránt Isten előtt kell megálljanak. Amennyiben tehát Isten ítéletében egyazon rendet és sorsot rendelte Izráel és az idegen népek számára, azonmód, Izráel sorsának rendezése kapcsán, a helyreállítás és az üdv világában is találkozhatunk az idegen népek sorsának pozitív szemléletű változásával.

A másik ilyen szálat Edóm kapcsán fedezhetjük fel. A Kisprófféták könyvének sajátossága ugyanis, hogy Edóm ellenségeskedésével kapcsolatban azt is hangsúlyozza, hogy azt a testvéri kötelék ellenére teszi (Ám 1,11; Abd 10; Mal 1,2–5). Edóm kiemelése ugyanakkor nem csupán Ámósz és Malakiás könyvei közötti fontos párhuzam, hanem a téma adaptivitását, s egyúttal a thema és a rhema dinamizmusát is megmutatja (Ám 9,12; Mal 1,2–5).

Adaptivitás és dinamika, a thema és rhema konstruktív viszonya ugyanakkor mind-mind olyan mögöttes szempontokra utalnak, melyek utolsónak tárgyalt témakörünk vázolásában is jelentőséggel bírnak. Az *Úr napja és az eszkatológia* témájával az általunk vizsgált könyvek és témák gondolati struktúrájának záró egységéhez és ezzel együtt végkifejletéhez érkezünk meg. Az alapozás és a problémák felvetése révén immár a befejezés értelmezési lehetőségei kerülnek terítékre.

A programadó bevezető szakaszok szemlélete mellett a két könyv teológiai architektúráját leginkább e téma testesíti meg. Ezzel kapcsolatban hangsúlyoztuk, hogy az Úr grandiózus színre lépése a szóvá tett visszásságok által épített kulisszák és az Isten előtti emberi pozíciónak ácsolt emelvény látómezőjében megy végbe. Az így képzett üzenet felépítményének fontos eleme, hogy a kritikát nem hagyja kiüresedni, hanem következményt rendel hozzá. Vagyis a bemutatott perspektívák és azok etikai imperatívuszának együttese a teológiai szempontok mellett azok gyakorlati vonatkozásait is megadja. Elengedhetetlen ugyanakkor annak kiemelése is, hogy a gondolati struktúra záró egységeinek szempontrendszere alapvetően az Úr pozíciójának határozott kontúrjai mentén körvonalazódik.

Arra is felhívtuk a figyelmet, hogy az Úr napja képe és az eszkatologikus váradalmak témaköre nem egyszerűen részegységei az általunk vizsgált könyveknek, hanem üzenetük logikai felépítményének zárókéveként számos korábban kimondott szót és bemutatásra került képet is egybefognak. Mindkét könyv esetében tetten érhető tehát az a szándék, amely tudatosan hagyatkozik az egyéb témakörök révén elhangzottakra s egyben épít azok megállapításaira. Vagyis a gondolati struktúra záró elemeként e téma konkrétan szervesül a felépítmény logikai láncolatába,

de úgy is fogalmazhatnánk, hogy abból nyeri saját szerkezetének számos építőelemét. A megértés szempontjából tehát, mind Ámósz, mind pedig Malakiás könyve esetében célszerű e végső szavak kimondása felől felgöngyölíteni a teológiai szempontok és az üzenetformálás egymást kölcsönösen megtermékenyítő kapcsolatának célját és okát.

Mint láttuk, mindkét könyv jellegzetessége az Úr napja témájának radikális újraértelmezése. Ámósz könyve esetében látványosabb, ahogyan ez kétszer is és egymáshoz képest is megtörténik, de Malakiás könyve esetében is megfigyelhető a téma újraértékelése s ismételten áthangolt kommentárja. Míg azonban az ítélet és az üdv alkotta koordinátarendszeren belül az előbbi esetben az ítélet eshetősége a hangsúlyos, addig az utóbbiban az üdv lehetőségei.

Ugyanakkor Ámósz könyvét illetően elengedhetetlen a könyv két fókuszpontjának a kiemelése. Az ítélet végzetességének képe ugyanis a záró szakasz jövőképében immár az üdv perspektívájával is kiegészül. E nézőpontból tehát az ítélet tehertétele az üdv ígéretének antitézisévé „nemesül". Az ítélet bekövetkezése mintegy indikátora az üdv majdani érkezésének. A könyv e fókuszpontjainak szintézise ugyanakkor legalább részint az azt befogadó közegben keresendő. Ahogyan a szemüveg lencséi mind belső, mind pedig külső felületének megvan a maga fókuszpontja, s csak így kaphatunk rajtuk keresztül tiszta és tökéletes képet, ugyanígy nélkülözhetetlen e kettős fókusz együttese a hagyományozók végső szándéka szerinti tisztánlátáshoz. Különösen beszédes az, ahogyan Ámósz könyve záró egységének üdvös kitekintése szinte minden szavával törekszik a korábban az ítélet meghirdetése kapcsán hangzottakra építeni, de immár ellentétes előjellel.

Az eshetőség és lehetőség fentebb említett kettősége kapcsán arra is rámutattunk, hogy míg a téma kifejtésében Ámósz könyve erősen polemikus szempontrendszert követ, addig Malakiás könyve beszédegységeinek van egy jellegzetesen apologetikus színezete. Malakiás könyvének radikalizmusa ugyanis inkább az üdvös-lét igenlése melletti kiállásában mutatkozik meg, szemben Ámósz könyvének a bekövetkező pusztulásra és a pusztulás következményeire irányuló figyelmeztetéseivel. Úgy láttuk tehát, hogy az Úr napja témájával, valamint az ahhoz kapcsolódó képek és kifejezések használatával Ámósz könyve a belátható jövő, Malakiás könyve pedig a belátandó jövő képeivel szembesíti hallgatóit s olvasóit.

A malakiási anyag fontos és újszerű eleme a személyes felelősség és az egyén sorsa alakulásának eszkatologikus perspektívában való megjelenítése. E jövendőre hagyatkozó tétel ugyanakkor minden bizonnyal a jelen problémáinak feszítését is magán hordozza. A majdani különbségtétel igaz és hamis között ugyanis nemcsak előrefelé terjeszti ki hatályát. Visszafelé is hatnia kellene. Azt is láttuk ugyanakkor, hogy az ítélet disztingváltságának képe Ámósz könyvének is részét képezi, csak nem az egyéni szempontok, hanem kollektív szemléletének figyelembevételével. A két megközelítést ugyanakkor több szempontból is lényegi eltérésként kell értékelnünk. Malakiás könyve esetében ugyanis egy egyre inkább kibontakozó ellentét követhető nyomon, amely így végkifejletében is sajátos hangsúllyal kerül elő. Ámósz könyve esetében ugyanakkor a maradékot utólag helyreállító üdvösség gondolata fejeződik ki. A közösség egésze megtisztításának szükségszerűsége mellett Malakiás könyve esetében megjelenik „kitisztálásának" szükségessége is.

Jól látható tehát, hogy az Úr napja témája egyszerre szerteágazó és összetett. Mindazonáltal leginkább talán ez tekinthető a Kisprófféták könyve valóban nagy témájának. Jelenléte szignifikáns és meghatározó, különösen az Ószövetség egyéb részeivel összevetve. Feltételezhető, hogy a témakör egyes elemei, mint pl. Ámósz könyvének átkeretezett szemlélete (Ám 5,18–20), már korán az érvrendszer meghatározó részei lettek. Ugyanilyen jelentőségteljes azonban, hogy mind a könyvek hagyományozása során, mind pedig az azokat együttesen hagyományozók

szempontrendszerében tovább hagyományozódott és megőrződött e szerepe. Az így formált ív mindenképpen fontos karaktere a Kisprófféták könyvének. Kifejezetten tudatosítja mindezt Malakiás könyve epilógusa. Segítségével mesteri módon építve fel a tanulság és tanúság világának óva intő párosát. Végső soron téve hangsúlyossá e summából fakadó figyelmeztetését.

Végezetül, saját summánk lezárásaképpen hadd utaljunk még általában véve s mindent egybevetve e témák könyveken belüli jelenlétére.

Láthattuk, hogy egy-egy téma alkalmazása messze nem sablonos, de még sematikusnak sem tekinthető. Jelentősen több egy beépíthető és mindig kéznél levő panelnél, annak mind gyakorlati, mind pedig elvi aspektusait figyelembe véve. A kérdésfelvetésnek és a válaszok megtalálásának éppúgy megvan bennük a maga szabadsága, mint a ráutaló és ráhagyatkozó szemléletüknek. Így koherenciájuk sem az adott téma átfogó homogenitásában, hanem sokkal inkább a napirendre tűzött és a napirenden tartott kérdéskör heterogenitása mentén keresendő.

Ez azonban már elvezet bennünket a thema és rhema izgalmas és termékenynek értékelt kapcsolatának kérdésköréhez. Egy-egy témakör belső dinamizmusának és önmagán is túlmutató dinamikájának ugyanis a gondolati építkezés strukturáltságában és logikai felépítményében is megvan a maga figyelemre méltó rendeltetése. De nem tekinthetünk el az üzenet és a teológiai szempontok érvényesítésében játszott szerepétől sem. Miközben pedig az egyes témák külön-külön is meghatározó egységei mindkét könyvnek, összefűzésük és egymásra épültségük összefüggései is teológiai szándékok és elképzelések irányultságát feltételezik. Ezek révén lesz a témák összességéből strukturált konstrukció, mely azonban, különösen célját tekintve, még a teológiai szempontok érvényesítése mellett is, a felépítendő üzenet architektúráját biztosítja.

E megközelítésben tehát a témák egyben kifejezőeszközök is. Szerkesztői szempontból használatuk egyben az általuk való beszéd lehetőségét és jelentőségét is megteremti. Vagyis az ennek révén kialakított struktúra is az üzenet alkotóeleme, hiszen irányít, fókuszál és súlyoz. E szerkesztői szándék ugyanakkor nemcsak egy formalizált technikát, hanem teológiai látást is magában hordoz. Éppen ennek következménye, hogy az e szempontok révén rendezett gondolati struktúra az üzenet mentén nyitott. Ennek az sem mond ellent, hogy a „Sitz im Leben” értelmezési szempontja mellett a témák alkalmazása az összefüggésekben való gondolkodás jellentőségét is kiemeli.

Összességében elmondható tehát, hogy miközben az általunk vizsgált könyvek előállása összetett szerkesztői és hagyományozási folyamatot feltételez, a két könyvben nagyon hasonló gondolati építkezés is tetten érhető; tartanak valahonnan valahová és ezt lényegében egyező logika mentén teszik.

Kutatásom célja annak bemutatása volt, hogy Ámósz és Malakiás könyvei a feléjük húzható történeti és teológiai ív mentén milyen jelentős témákkal operálnak, adott kérdésekben hogyan hallatják hangjukat, s ezek mennyiben feleltethetőek meg, vagy mondanak ellent egymásnak. A szociáletikai és a kultuszt övező visszásságok szóvátételének önmagukban, „saját jogon” is megvan a maguk jelentősége. Ez esetben inkább praktikus, mint teológiai szempontok érvényesülnek benne, hatása ugyanakkor akár e területekre is kiterjedt (pl. az ún. „szegénykegyesség” kérdésköre, vagy pl. az igaz áldozat kérdése). Az idegen népek témaköre, bár idővel maga is mind fontosabb téma lett, egyúttal rendre fontos kérdések felvetésére s tisztázására adott lehetőséget. Itt már erősebben érzékelhető a teológiai szempontok előtérbe kerülése, valamint a thema és a rhema kölcsönös viszonyának jelentősége. Kimondottan igaz mindez az Úr napja és az eszkatológia témakörének megjelenítésére. Miközben maga a téma Isten megjelenése

és színe elé vezet, egyúttal nagyon erős érvei vannak az ítélet és üdv perspektívájának keretrendszerében. Kettős determinizmusa pedig egyértelmű felhangja a hozzá vezető témakörök teljes anyagának. Az így kialakult kép pedig a kisebb-nagyobb részletekkel együtt mutatkozik igazán élesnek.

Rövidítések jegyzéke

AB	Anchor Bible / Anchor Yale Bible
Acta	Acta. Debreceni teológiai tanulmányok / Acta Theologica Debrecinensis
ANEM	Ancient Near East Monographs
ATD	Das Alte Testament Deutsch
BA	*The Biblical Archaeologist*
BDB	Hebrew and English Lexicon
BHMSz	Bibliai héber – magyar szótár
BHQ	Biblia Hebraica Quinta
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
BINS	Biblical Interpretation Series
BKAT	Biblischer Kommentar Altes Testament
BN	*Biblische Notizen*
BRTA	Budapesti Református Teológiai Akadémia
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZ	*Biblische Zeitschrift*
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*
DRHE	Debreceni Református Hittudományi Egyetem
Eretz-Isr	*Eretz-Israel, Archeaological, Historical and Geographical Studies*
EvTh	*Evangelische Theologie*
FAT	Forschungen zum Alten Testament
FOTL	The Forms of the Old Testament Literature
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
HALOT	Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament
HAR	*Hebrew Annual Review*
HAWAT	Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament
HBT	*Horizons in Biblical Theology*
HThKAT	Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament
HTR	*The Harvard Theological Review*
IEKAT	Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JETS	*Journal of the Evangelical Theological Society*
JSOT	*Journal for the Study of the Old Testament*
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series
KAT	Kommentar zum Alten Testament
KHC	Kurzer Hand-Kommentar zum Alten Testament
KRE	Károli Gáspár Református Egyetem
KST	Kohlhammer Studienbücher Theologie
LHBOTS	The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies

LXX	Septuaginta
NICOT	New International Commentary on the Old Testament
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
OTE	*Old Testament Essays*
OTL	The Old Testament Library
PEQ	*Palestine Exploration Quarterly*
PhD Diss.	Doktori (PhD) disszertáció
PRTA	Pápai Református Teológiai Akadémia
RB	*Revue Biblique*
RÚF (2014)	Biblia, revideált új fordítás (2014)
SBAB	Stuttgarter Biblische Aufsatzbände
SBLBES	Society of Biblical Literature. Biblical Encyclopedia Series
SBLDS	Society of Biblical Literature. Dissertation Series
SBLSymS	Society of Biblical Literature. Symposium Series
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SGOT	T&T Clark's Study Guides to the Old Testament
SHBC	The Smyth & Helwys Bible Commentary
SOTSMS	Old Testament Study Monograph Series
SRTA	Sárospataki Református Teológiai Akadémia
TDOT	BOTTERWECK, J. G. – RINGGREN, H. – FABRY, H.-J. (eds.): *Theological Dictionary of the Old Testament, Vols. 1–15* (Eredeti címe: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bände 1–9, 1973–1994), Grand Rapids, Eerdmans, 1974–2006.
THAT	JENNI, E. – WESTERMANN, C. (Hg.): *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, München – Zürich, Kaiser Verlag – Theologischer Verlag, 1971–1976.
TOTC	Tyndale Old Testament Commentaries
VT	*Vetus Testamentum*
VTSup	Vetus Testamentum. Supplements
WBC	Word Biblical Commentary
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
ZAW	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
ZBK.AT	Zürcher Bibelkommentare. Altes Testament
ZThK	*Zeitschrift für Theologie und Kirche*

Irodalomjegyzék

ALBERTZ, R.: *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, *Teil 1: Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit* (ATD Ergänzungsreihe 8/1), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

ALBERTZ, R.: *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, *Teil 2: Vom Exil bis zu den Makkabäern* (ATD Ergänzungsreihe 8/2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

AMBERG, E.: *A büntetőjogi felelősség helye és ultima ratio szerepe a felelősségi alakzatok rendszerében* (PHD értekezés), Pécs, Pécsi Tudományegyetem, 2020.

ANDERSEN, F. I. – FREEDMAN, D. N.: *Amos, A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 24A), New York-London-Toronto-Sydney-Auckland, Doubleday, 1989.

AUSTIN, S. A. – FRANZ, G. W. – FROST, E. G.: Amos's Earthquake: An Extraordinary Middle East Seismic Event of 751 B.C., in: *International Geology Review* 42/7 (2000), 651–677.

BALDWIN, J. G.: *Haggai, Zechariah, Malachi, An Introduction and Commentary* (TOTC), Downers Grove, Illinois, Inter-Varsity Press, 1972.

BALLA, I.: Concepts of Transgression and Restoration in Ezekiel and Malachi with Special Attention to the Cult, An Intertextual Survey, in: Kókai Nagy, V. – Egeresi, L. (eds.): *Propheten der Epochen Prophets during the Epochs, Festschrift für István Karasszon zum 60. Geburtstag, Studies in Honour of István Karasszon for his 60th Birthday* (Alter Orient und Altes Testament 426), Münster, Ugarit-Verlag, 2015, 171–182.

BALOGH, Á. – TÓTH, M.: *Magyar büntetőjog, Általános rész*, Budapest, Osiris Kiadó, 2015.

BALOGH, Cs.: JHVH sztéléje. Idegen népekről szóló próféciagyűjtemények az Ószövetség prófétai irodalmában, in: *Református Szemle* 100/1 (2007), 22–45.

BARSTAD, H. M.: רָצָה, in: TDOT 13 (1999), 618–630.

BARSTAD, H. M: *The Religious Polemics of Amos, Studies in the Preaching of Amos 2,7b–8; 4,1–13; 5,1–27; 6,4–7; 8,14* (VTSup 34), Leiden, E. J. Brill, 1984.

BARTON, J.: *Amos's Oracles against the Nations, A Study of Amos 1.3–2.5* (SOTSMS 6), Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

BARTON, J.: The Day of Yahweh in the Minor Prophets, in: McCarthy, C. – Healey, J. F. (eds.): *Biblical and Near Eastern Essays, Studies in Honour of Kevin J. Cathcart* (JSOTSup 375), London – New York, T&T Clark International, 2004, 68–79.

BARTON, J.: *The Theology of the Book of Amos* (Old Testament Theology), Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

BECK, M.: Das Dodekapropheton als Anthologie, in: ZAW 118/4 (2006), 558–581.

BECK, M.: *Der „Tag YHWHs" im Dodekapropheton, Studien im Spannungsfeld von Traditions- und Redaktionsgeschichte* (BZAW 356), Berlin − New York, Walter de Gruyter, 2005.

BECKER, U.: Der Prophet als Fürbitter: Zum literarhistorischen Ort der Amos-Visionen, in: VT 51/2 (2001), 141–165.

BECKER, U.: Sozialkritik in Jes 1–39 und im Amos-Buch, in: Bautch, R. J. – Eck, J. – Zapff, B. M. (eds.): *Isaiah and the Twelve* (BZAW 527), Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2020, 33–53.

BEGRICH, J.: Die priesterliche Tora, in: Volz, P. – Stummer, F. – Hempel, J. (Hg.): *Werden und Wesen des Alten Testaments* (BZAW 66), Berlin, Töpelmann, 1936, 63–88.

BEN ZVI, E.: Is the Twelve Hypothesis Likely from an Ancient Readers' Perspective?, in: Ben Zvi, E. – Nogalski, J. D. (eds.): *Two Sides of a Coin: Juxtaposing Views on Interpreting the Book of*

the Twelve/the Twelve Prophetic Books (Analecta Gorgiana 201), Piscataway, NJ, Gorgias Press, 2009, 47–96.

BEN ZVI, E.: Twelve Prophetic Books or „The Twelve": A Few Preliminary Considerations, in: Watts, J. W. – House, P. R. (eds.): *Forming Prophetic Literature: Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D. W. Watts* (JSOTSup 235), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996, 125–156.

BENTZEN, A.: The Ritual Background of Amos i 2–ii 16, in: Boer, P. A. H. de (red.): *Oudtestamentische Studiën, 8*, 1950, 85–99.

BERGEY, R.: How Did God Hate Esau (Malachi 1:2–3)?, in: *Unio Cum Christo* 7/2 (2021), 33–49.

BERGMAN, J. – RINGGREN, H. – DOMMERSHAUSEN, W.: כֹּהֵן, in: TDOT 7 (1999), 60–75.

Biblia Hebraica Quinta, Fascicle 13: The Twelve Minor Prophets, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2010.

Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, [4]1990.

Biblia. Istennek az Ószövetségben és Újszövetségben adott kijelentése. Magyarázó jegyzetekkel. Magyar nyelvre fordította és revideálta a Magyar Bibliatársulat Szöveggondozó Bizottsága (RÚF 2014), Budapest, Magyar Bibliatársulat – Kálvin Kiadó, 2018.

BIČ, M.: *Das Buch Amos*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1969.

BLENKINSOPP, J.: *A History of Prophecy in Israel*, *Revised and Enlarged Edition*, Louisville – London, Westminster John Knox Press, 1996.

BOLOJE, B. O. – GROENEWALD, A.: Literary Analysis of Covenant Themes in the Book of Malachi, in: OTE 28/2 (2015), 297–320.

BOLOJE, B. O. – GROENEWALD, A.: Malachi's Eschatological Day of Yahweh: Its Dual Roles of Cultic Restoration and Enactment of Social Justice (Mal 3:1–5; 3:16–4:6), in: OTE 27/1 (2014), 53–81.

BOSSHARD, E. – KRATZ, G.: Maleachi im Zwölfprophetenbuch, in: BN 52 (1990), 27–46.

BOSSHARD-NEPUSTIL, E.: *Rezeptionen von Jesaia 1-39 im Zwölfprophetenbuch: Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit* (OBO 154), Freiburg, Universitätsverlag / Göttingen, Vandenhoeck Ruprecht, 1997.

BOTTERWECK, J. G. – RINGGREN, H. – FABRY, H.-J. (eds.): *Theological Dictionary of the Old Testament*, *Vols. 1–15*, Grand Rapids, Eerdmans, 1974–2006.

BOTTERWECK, J. G.: אֲבִיוֹן, in: TDOT 1 (1999), 27–41.

BROWN, F. – DRIVER, S. R. – BRIGGS, C. A.: *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon, With an appendix containing the Biblical Aramaic*, Oxford, Clarendon Press, 1907.

BRUEGGEMANN, W.: "Exodus" in the Plural (Amos 9:7), in: Brueggemann, W. – Stroup, G. W. (eds): *Many Voices, One God, Being Faithful in a Pluralistic World*, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1998, 15–34.

BULKELEY, T.: The Book of Amos and the Day of Yhwh, in: *Colloquium* 45/2 (2013), 145–169.

CARROLL R., M. D.: *The Book of Amos* (NICOT), Grand Rapids, Michigan, W. B. Eerdmans Publishing Company, 2020.

CASAGRANDE, A. G. K.: *Das Amosbuch als epische Erzählung im dramatischen, Modus Ein Beitrag zu den synchronen Lesarten der Prophetenbücher* (FAT II/141), Tübingen, Mohr Siebeck, 2023.

CHILDS, B. S.: *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia, Fortress Press, 1979.

Coggins, R. J.: The Minor Prophets – One Book or Twelve?, in: Porter, S. E. – Joyce, P. – Orton, D. E. (eds.): *Crossing the Boundaries, Essays in Biblical Interpretation in Honour of Michael D. Goulder* (BINS 8), Leiden – New York – Köln, E. J. Brill, 1994, 57–68.

CONIGLIO, A.: ‘The tabernacle of David that is fallen’ (Am 9:11): An Exegetical Study of a Moot Expression, in: *Liber Annuus* 63 (2013), 137–156.
CZAGÁNY, G.: Malakiás könyvének kor- és hagyománytörténeti értékelése (1), in: *Református Egyház* 2004/9, 200–204.
CZAGÁNY, G.: Malakiás könyvének kor- és hagyománytörténeti értékelése (2), in: *Református Egyház* 2004/10, 223–225.
CZANIK, P.: *Ámósz és Abdiás könyvének magyarázata*, Budapest, Czanik Péter, 1999.
DELCOR, M. – JENNI, E.: שׁלח, in: THAT 2 ([2]1979), 909–916.
Deuterokanonikus bibliai könyvek magyarázó jegyzetekkel. *Fordítás a Septuaginta alapján*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2023.
DEVER, W. G.: A Case-Study in Biblical Archeaology: The Earthquake of ca. 760 BCE, in: Eretz-Isr (1992), 27*–35*.
DICOU, B.: *Edom, Israel's Brother and Antagonist, The Role of Edom in Biblical Prophecy and Story* (JSOTSup 169), Sheffield, JSOT Press, 1994.
DRIVER, S. R.: *The Books of Joel and Amos with Introduction and Notes,* Cambridge, Cambridge University Press, 1898.
EDDINGER, T. W.: Malachi, A Handbook on the Hebrew Text, in: Tucker, W. D. (Jr.) (ed.): *Baylor Handbook on the Hebrew Bible*, Waco, Baylor University Press, 2012.
EGERESI, L. S.: *Bibliai héber – magyar szótár*, Budapest, [Egeresi L. S.], 2022.
EIDEVALL, G.: A Farewell to the Anticultic Prophet: Attitudes towards the Cult in the Book of Amos, in: Tiemeyer, L.-S. (ed.): *Priests and cults in the Book of the Twelve* (ANEM 14), Atlanta, SBL Press, 2016, 99–114.
EIDEVALL, G.: *Amos, A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 24G), New Haven & London, Yale University Press, 2017.
ENGHY, S.: A kisprófféták üzenete a Septuaginta nagyítója alatt, A fordítással teremtett újszövetségi igehirdetés, in: Oláh Z. – Papp Gy. (szerk.): *Fordításba rejtett teológia, Nemzet- és felekezetközi tanulmányok a görög Ószövetség nyelvéről, szövegéről és kultúrájáról,* Budapest – Kolozsvár, Szent István Társulat – Verbum, 2022, 97–121.
FABRY, H.-J..: מִנְחָה, in: TDOT 8 (1999), 407–417.
FABRY, H.-J.: דַּל, in: TDOT 3 (1999), 208–230.
FENDLER, M.: Zur Sozialkritik Des Amos: Versuch Einer Wirtschafts- Und Sozialgeschichtlichen Interpretation Alttestamentlicher Texte, in: EvTh 33/1 (1973), 32–53.
FINKELSTEIN, I.: The Territorial Extent and Demography of Yehud/Judea in the Persian and Early Hellenistic Periods, in: RB 117/1 (2010), 39–54.
FISHBANE, M.: *Biblical interpretation in ancient Israel*, Oxford, Clarendon Press, 1985.
FLEMING, E. E.: Political Favoritism in Saul’s Court: חפץ, נעם, and the Relationship between David and Jonathan, in: JBL 135/1 (2016), 19–34.
FLOYD, M. H.: *Minor Prophets, Part 2* (FOTL 22), Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K., W. B. Eerdmans Publishing Company, 2000.
FODOR, Gy.: *Jövővárás az Ószövetségben* (Simeon könyvek 7), Pápa, PRTA, Budapest, L’Harmattan, 2009.
FREVEL, Ch.: Prekäre Arbeitsverhältnisse Lohn und Lohnverzug im Alten Testament, in: Söding, T. – Wick, P. (Hg.): *Würde und Last der Arbeit Beiträge zur neutestamentlichen Sozialethik* (BWANT 209), Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 2017, 57–71.
GANE, R. E. – MILGROM, J.: קָרַב, in: TDOT 13 (1999), 135–148.

GARRETT, D. A.: Amos, A Handbook on the Hebrew Text, in: Tucker, W. D. (Jr.) (ed.): *Baylor Handbook on the Hebrew Bible*, Waco, Baylor University Press, 2018.
GERLEMAN, G.: רצה, in: THAT 2 ([2]1979), 810–813.
GERSTENBERGER, E.: עָנָה II, in: TDOT 11 (1999), 230–252.
GESENIUS, Wilhelm – KAUTZSCH, Emil (ed.) – COWLEY, Arthur E. (ed.): *Gesenius' Hebrew Grammar*, New York, Oxford University Press, [2]1910.
GIBSON, J.: *Covenant Continuity and Fidelity: A Study of Inner-Biblical Allusion and Exegesis in Malachi* (LHBOTS 625), New York – London, T&T Clark, 2016.
GLAZIER-MCDONALD, B.: Edom in the Prophetical Corpus, in: Edelman, D. V. (ed.): *You Shall Not Abhor an Edomite for He Is Your Brother, Edom and Seir in History and Tradition* (Archaeology and Biblical Studies 3), Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1995, 23–32.
GLAZIER-MCDONALD, B.: *Malachi, The Divine Messenger* (SBLDS 98), Atlanta, Scholars Press, 1987.
GOSWELL, G.: The Eschatology of Malachi after Zechariah 14, in: JBL 132/ 3 (2013), 625–638.
GOWAN, D. E.: *Eschatology in the Old Testament*, London – New York, T&T Clark, [2]2000.
GOWAN, D. E.: Wealth and Poverty in the Old Testament: The Case of the Widow, the Orphan, and the Sojourner Interpretation, in: *Interpretation* 41/4 (1987), 341–353.
GÖRG, M.: בָּזָה, in: TDOT 2 (1999), 60–65.
GRAY, M.: *Rhetoric and Social Justice in Isaiah* (LHBOTS 432), New York – London, T&T Clark, 2006.
GYÖRKÖSY, A: *Latin–Magyar kéziszótár*, Budapest, Akadémiai Kiadó, [4]2005.
HABETS, G.: "Ich habe euch lieb". Die Grundsatzerklärung. Eine Exegese von Maleachi 1,2–5, in: *Teresianum* 47/2 (1996), 431–465.
HADJIEV, T. S.: *The Composition and Redaction of the Book of Amos* (BZAW 393), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2009.
HAGEDORN, A. C.: The Nations in the Book of the Twelve, in: Tiemeyer, L. S. – Wöhrle, J. (eds.): *The Book of the Twelve, Composition, Reception, Interpretation* (VTSup 184), Leiden – Boston, Brill, 2020, 554–580.
HASEL, G. F.: The Alleged "No" of Amos and Amos' Eschatology, in: *Andrews University Seminary Studies* 29/1 (1991), 3–18.
HASEL, G. F.: *Understanding the Book of Amos, Basic Issues in Current Interpretations*, Grand Rapids, Michigan, Baker Book House, 1991.
HEATON, E. W.: *Everyday Life in Old Testament Times*, London, B. T. Batsford Ltd, 1957.
HILL, A. E.: *Malachi, A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 25D), New Haven – London, Yale University Press, 1998.
HODOSSY-TAKÁCS, E.: Élet a periférián. A vaskori Edóm és Móáb államai, in: Csabai Z. – Földi Zs. – Grüll T. – Vér Á. (szerk.): *Tanulmányok az ókori gazdaságtörténet és történeti földrajz köréből* (Ókor – Történet – Írás 3.), Pécs – Budapest, Pécsi Tudományegyetem, Ókortörténeti Tanszék – L'Harmattan, 2015.
HODOSSY-TAKÁCS, E.: *Móáb, Egy vaskori nép Izrael szomszédjában* (Kréné 9), Budapest, Új Mandátum Kiadó, 2008.
HOMERSKI, J.: „Tag Jahwes" bei dem Propheten Maleachi, in: *Collectanea Theologica* 64 (1994), 5–17.
HOUSE, P. R.: The Day of the Lord, in: Hafemann, S. J. – House, P. R. (eds.): *Central Themes in Biblical Theology, Mapping Unity in Diversity*, Grand Rapids, Michigan, Baker Academic, 2007, 179–224.

HOUSE, P. R.: *The Unity of the Twelve* (JSOTSup 97), Sheffield, The Amond Press, 1990.
HOUSTON, W. J.: *Amos, An Introduction and Study Guide, Justice and Violence* (SGOT), London – New York, Bloomsbury T&T Clark, 2017.
HUTTON, J. M.: Amos 1:3–2:8 and the International Economy of Iron Age II Israel, in: HTR 107/1 (2014), 81–113.
JACOBS, M. R.: *The Books of Haggai and Malachi* (NICOT), Grand Rapids, Michigan, W. B. Eerdmans Publishing Company, 2017.
JAGERSMA, H.: *Izráel története az ószövetségi korban*, ford.: Czanik P., Budapest, [Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya], 1991.
JENNI, E.: אהב, in: THAT 1 ([3]1978), 60–73.
JENNI, E.: בוא, in: THAT 1 ([3]1978), 264–269.
JEREMIAS, J.: *Hosea und Amos, Studien zu den Anfängen des Dodekapropheton* (FAT 13), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1996.
JEREMIAS, J.: *The Book of Amos, A Commentary* (OTL), transl.: D. W. Stott, Louisville, Westminster John Knox Press, 1998.
JONES, B. A.: *The Formation of the Book of the Twelve: A Study in Text and Canon* (SBLDS 149), Atlanta, Scholars Press, 1995.
JOÜON, P. – MURAOKA, T.: *A Grammar of Biblical Hebrew*, Roma, Gregorian & Biblical Press, [2]2011.
KAISER, W. C., Jr.: *Malachi, God's Unchanging Love*, Eugene, Oregon, Wipf & Stock, 1984.
KAMINSKY, J. S.: *Yet I Loved Jacob: Reclaiming the Biblical Concept of Election*, Nashville, Abingdon Press, 2007.
KARASSZON, I.: *A Kisprófféták könyveinek szerkesztése*, Komárom, Selye János Egyetem Református Teológiai Kar, 2015.
KARASSZON, I.: *Az óizraeli vallás, Vázlatok* (A BRTA Bibliai és Judaisztikai Kutatócsoportjának kiadványai 6), Budapest, BRTA, 1994.
KARASSZON, I.: *Az Ószövetség teológiai üzenete* (Károli Könyvek Monográfia), Budapest, KRE – L'Harmattan Kiadó, 2021.
KEIL, C. F.: *Minor Prophets*, in Keil, C. F. – Delitzsch, F. (eds.): Commentary on the Old Testament in Ten Volumes, Volume X, Two Volumes in One, Vol. II, transl. Martin, J., Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, (é. n.).
KEIL, C. F.: *Minor Prophets*, in Keil, C. F. – Delitzsch, F. (eds.): Commentary on the Old Testament in Ten Volumes, Volume X, Two Volumes in One, Vol. I, transl. Martin, J., Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, (é. n.).
KERESZTY, Z.: *Szikomorfa*, in: Diós I. – Viczián J. (szerk.): Magyar Katolikus Lexikon, XIII. kötet, Budapest, Szent István Társulat, 2008, 273–274.
KESSLER, R.: *Amos* (IEKAT), Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 2021.
KESSLER, R.: *Az ókori Izráel társadalma*, *Történeti bevezetés*, ford.: Szabó Cs., Budapest, Kálvin Kiadó, 2011.
KESSLER, R.: Der „Rest Edoms und aller Völker" in Am 9,12: gewaltsame Unterwerfung oder friedliche Konvivenz?, in: Müller, Ch. G. – Helmer, M. (Hg.): *»Darum, ihr Hirten, hört das Wort des Herrn« (Ez 34,7.9). Studien zu prophetischen und weisheitlichen Texten* (Fuldaer Studien 21), Freiburg, Herder, 2017, 129–141. = in: Kessler, R. (Hg.): *Schauen – Künden – Schreiben, Studien zur Prophetie* (SBAB 74), Stuttgart, Verlag Katholisches, 2022, 274–291.

KESSLER, R.: Die Natanweissagung (2 Sam 7) und die „zerfallene Hütte Davids“ (Amos 9,11), in: *Caminhos* 13/2 (2015), 353–364. = in: Kessler, R. (Hg.): *Schauen – Künden – Schreiben, Studien zur Prophetie* (SBAB 74), Stuttgart, Verlag Katholisches, 2022, 260–273.

KESSLER, R.: Die Perversion des Festmahls als Thema des Amos-Buches, in: Peetz, M. – Huebenthal, S. (Hg.): *Ästhetik, sinnlicher Genuss und gute Manieren: Ein biblisches Menü in 25 Gängen Festschrift für Hans-Winfried Jüngling SJ* (ÖBS 50), Berlin, Peter Lang, 2018, 229–239. = in: Kessler, R. (Hg.): *Schauen – Künden – Schreiben, Studien zur Proph*etie (SBAB 74), Stuttgart, Verlag Katholisches, 2022, 182–195.

KESSLER, R.: Die Rolle des Armen für Gerechtigkeit und Sünde des Reichen, Hintergrund und Bedeutung von Dtn 15,9; 24,13.15, in: Crüsemann, F. – Hardmeier, Ch. – Kessler, R. (Hg.): *Was ist der Mensch...?, Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments, Hans Walter Wolff zum 80. Geburtstag*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1992, 153–163.

KESSLER, R.: Differenz und Integration: Reaktionen auf die soziale Krise des 8. Jahrhunderts, in: Wagner, A. (Hg.): *Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments* (BZAW 364), Berlin / New York, Walter de Gruyter, 2006, 57–67.

KESSLER, R.: *Gesellschaftsstruktur (AT)*, in: WiBiLex – digitális kiadvány, elérhető: https://bibelwissenschaft.de/stichwort/19424/, letöltés dátuma: 2024. január 22. (szócikk utolsó aktualizálása: 2018.09.20.)

KESSLER, R.: Jakob und Esau als Brüderpaar in Mal 1,2–5, in: Naumann, Th. – Hunziker-Rodewald, R. (Hg.): *Diasynchron, Beiträge zur Exegese, Theologie und Rezeption der Hebräischen Bibel, Walter Dietrich zum 65. Geburstag*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 2009, 209–229.

KESSLER, R.: *Maleachi* (HThKAT), Freiburg im Breisgau, Verlag Herder, 2011.

KESSLER, R.: Soziale Sicherung in vorstaatlicher, staatlicher und substaatlicher Gesellschaft: Das Beispiel des antiken Israel, in: Allmendinger, J. (Hg.): *Entstaatlichung und soziale Sicherheit. Verhandlungen des 31. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Leipzig 2002*, Opladen 2003, CD-ROM-Beilage = in: Kessler, R. (Hg.): *Studien zur Sozialgeschichte Israels* (SBAB 46), Stuttgart, Verlag Katholisches, 2009, 140–147.

KESSLER, R.: *Sozialkritik (AT)*, in: WiBiLex – digitális kiadvány, elérhető: http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/30082/, letöltés dátuma: 2023. december 9. (szócikk utolsó aktualizálása: 2019.06.24.)

KESSLER, R.: *Staat und Gesellschaft im vorexilischen Juda Vom 8 Jahrhundert bis zum Exil* (VTSup 42), Leiden – New York – Köln, Brill, 1992.

KESSLER, R.: The Crimes of the Nations in Amos 1–2, in: *Acta Theologica* 26 (2018), 206–220.

KESSLER, R.: The Twelve: Structure, Themes, and Contested Issues, in: Sharp, C. J. (ed.): *The Oxford Handbook of the Prophets*, Oxford, Oxford University Press, 2016, 207–223.

KESSLER, R.: The Unity of Malachi and Its Relation to the Book of the Twelve, in: Albertz, R. – Nogalski, J. D. – Wöhrle, J. (eds.): *Perspectives on the Formation of the Book of the Twelve* (BZAW 433), Berlin – Boston, Walter de Gruyter, 2012, 223–236.

KESSLER, R.: Von hinten gelesen. Das Amosbuch im Licht der Schlusskapitel, in: Geiger, M. – Poser, R. – Voß, Ch. (Hg.): Visionen im Dialog (SBS 236), Stuttgart 2016, 123–139. = in: Kessler, R. (Hg.): *Schauen – Künden – Schreiben, Studien zur Prophetie* (SBAB 74), Stuttgart, Verlag Katholisches, 2022, 148–164.

KING, A. M.: *Social Identity and the Book of Amos* (LHBOTS 706), London – New York – Oxford – New Delhi – Sydney, T&T Clark, 2021.

KNIERIM, R.: פָּשַׁע, in: THAT 2 ([2]1979), 488–495.

KOEHLER, L. – BAUMGARTNER, W.: *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament: Study Edition*, transl.: M. E. J. Richardson, Vols. 1–4, Leiden, Brill, 1994–1999.

KOLTAI, K.: Az irónia mint életszemlélet Ámosz könyvében?, in: Koltai K. (szerk.): *Schweitzer-lectures, Tanulmánykötet a Magyar Hebraisztikai Társaság által rendezett 2017-es emlékkonferencia anyagából* (Studia Hebraica Hungarica 6), Budapest, L'Harmattan, 2018, 27–47.

KONCZ-VÁGÁSI, K.: A Kisprófféták könyvének előállása, in: *Theologiai Szemle* 54/4 (2011), 201–207.

KONCZ-VÁGÁSI, K.: A tizenkét kisprófféta könyve mint összefüggő irodalmi alkotás. A kutatás története és jelenlegi állása a címfeliratok vizsgálatának tükrében, in: *Református Szemle* 105/1 (2012), 5–17.

KONCZ-VÁGÁSI, K.: Abdiás könyve: Hol tart ma a kutatás?, in: *Theologiai Szemle* 64/2 (2021), 68–82.

KONCZ-VÁGÁSI, K.: *Haggeus próféta és Haggeus könyve, A prófétai irat exegetikai, hagyományozás- és tradíciótörténeti elemzése* (Acta 15), Debrecen, DRHE, 2021.

KÖNIG, E.: *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament mit Einschaltung und Analyse aller schwer erkennbaren Formen Deutung der Eigennamen sowie der masseretischen Randbemerkungen und einem deutschhebräischen Wortregister*, Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, $^{6–7}$1936.

KRATZ, R.: Die Worte des Amos von Tekoa, in: Köckert, M. – Nissinen, M. (Hg.): *Propheten in Mari, Assyrien und Israel* (FRLANT 201), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, 54–89.

KRISPENZ, J.: Idolatry, Apostasy, Prostitution: Hosea's Struggle against the Cult, in: Tiemeyer, L.-S. (ed.): *Priests and cults in the Book of the Twelve* (ANEM 14), Atlanta, SBL Press, 2016, 9–29.

KRISPENZ, J.: Umbauter Raum und sozialer Raum: die Stadt im Zwölfprophetenbuch, in: Schart, A. – Krispenz, J. (Hg.): *Die Stadt im Zwölfprophetenbuch* (BZAW 428), Berlin − Boston, Walter de Gruyter, 2012, 51–73.

KUSTÁR, Z.: „Jákób háza, jöjjetek, járjunk az Úr világosságában!", Az ószövetségi eszkatológia etikai vonatkozásai az Ézs 2,1–5 par. Mik 4,1–5 alapján, in: Ledán M. I. – Németh Á. (szerk.): *Az ókori keresztyén világ X-XI., Eszkatológia és etika a bibliai és a korai keresztyén hagyományban* (Patmosz Könyvtár 16.), Debrecen, DRHE Patmosz Kutatóintézet, 2025, 197–209.

KUSTÁR, Z.: *A Krónikák könyve. A mű előállása, tanítása szövegállományának és kanonikus forrásainak szinopszisa* (DRHE Ószövetségi Tanszékének Tanulmányi Füzetei 2), Debrecen, DRHE, 2002.

KUSTÁR, Z.: Ámósz könyvének makro-struktúrája, in: Győri I. (szerk.): *Hit és tudomány, Tanulmányok dr. Lenkeyné dr. Semsey Klára professzor asszony ötvenévi teológiai tanári és kutatói munkája jubileumára*, Debrecen – Sárospatak, DRHE, Doktorok Kollégiuma Újszövetségi Szekciója, SRTA, 2005.

KUSTÁR, Z.: Armen und Reichen in der Verkündigung von Amos und im Amosbuch, in: Benyik, Gy. (ed.): *The Bible and Economics, International Biblical Conference XXV., Szeged Ferenc Gal Theological College 22nd – 24th August 2013*, Szeged, JATEPress, 2014, 227–235.

KUSTÁR, Z.: Az igazság/igazságosság fogalma az Ószövetségben, in: Fekete K. – Kustár Z. – Kovács Á. (szerk.): *Átjárható határok, Ünnepi kötet dr. Gaál Botond professzor 65. születésnapjára* (Acta 2), Debrecen, DRHE, 2011, 131–144.

KUSTÁR, Z.: *Bevezetés az Ószövetség irodalmába, Az Ószövetség könyveinek előállása, tanítása és keresztyén üzenete,* Budapest, Kálvin Kiadó, 2025.
KUSTÁR, Z.: Ez a próféta kicsit más, Malakiás könyvének előállása és tanítása, in: Kustár Z. (szerk.): *Orando et laborando, A Debreceni Református Hittudományi Egyetem 2005/2006. évi értesítője, 468. tanév*, Debrecen, DRHE, 2006, 59–76.
KUSTÁR, Z.: Próféták, költők, redaktorok, Ámósz idegen népek elleni próféciájának hagyományozás-története (Ám 1,3–2,16), in: Kustár Z. (szerk.): *„Mint folyóvíz mellé ültetett fa…", Emlékkötet Dr. Módis László professzor századik születésnapjának tiszteletére*, Debrecen, DRHE, 2003, 63–85.
KUSTÁR, Z.: Profétizmus és kultusz a papi hagyományban, Adalékok a próféták korának lezáródásához, in: Kustár Z. (szerk.): *Inspiráció az ókorban és a keresztyén hagyományban*, Debrecen, DRHE, 2023, 85–98.
LECUREUX, J.: Restored Hope? The Function of the Temple, Priest, and Cult as Restoration in the Book of the Twelve, in: JSOT 41/4 (2017), 493–510.
LETTINGA, J. P.: *Grammatik des biblischen Hebräisch*, Riehen – Basel-Stadt, Immanuel-Verlag, 1992.
LEUCHTER, M.: Another Look at the Hosea/Malachi Framework in the Twelve, in: VT 64/2 (2014), 249–265.
LEUCHTER, M.: Hosea's Exodus Mythology and the Book of the Twelve, in: Tiemeyer, L.-S. (ed.): *Priests and cults in the Book of the Twelve* (ANEM 14), Atlanta, SBL Press, 2016, 31–49.
LEVIN, Ch.: Amos und Jerobeam I., in: VT 45/3 (1995), 307–317.
LEVIN, Ch.: Das Amosbuch der Anawim, in: ZThK 94/3 (1997), 407–436.
LINDBLOM, J.: *Prophecy in Ancient Israel*, Philadelphia, Fortress Press, 1962.
LINVILLE, J. R.: *Amos and the Cosmic Imagination*, Hampshire, Ashgate Publishing, 2008.
LIPINSKI, E.: שָׂנֵא, in: TDOT 14 (1999), 164–174.
LISOWSKY, G.: *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, ^{3}1993.
LOHFINK, N.: Eschatologie im Alten Testament (1967), in: Preuß, H. D. (Hg.): *Eschatologie im Alten Testament* (Wege der Forschung 480), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978, 240–258.
LOHFINK, N.: חָרַם; חֵרֶם, in: TDOT 5 (1999), 180–199.
LONGMAN III, T. – DILLARD, R. B.: *An Introduction to the Old Testament*, Grand Rapids, Michigan, Zondervan, ^{2}2009.
MARTENS, E. A.: Eschatology, in: Boda, M. J. – McConville, J. G. (eds.): *Dictionary of the Old Testament Prophets*, Downers Grove, Inter–Varsity Press, 2012, 178–185.
MARTI, K.: *Das Dodekapropheton* (KHC 13), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1904.
MARTIN-ACHARD, R.: ענה II, in: THAT 2 (^{2}1979), 341–350.
MAYS, J. L.: *Amos, A Commentary* (OTL), Philadelphia, The Westminster Press, 1969.
MCKENZIE, S. L. – WALLACE, H. N.: Covenant Themes in Malachi, in: CBQ 45/4 (1983), 549–563.
MEINHOLD, A.: Gottesungewissheit: zum Verhältnis von Form und Inhalt in Mal 1,2–5, in: *Communio Viatorum* 39/2–3 (1997), 128–154.
MEINHOLD, A.: *Maleachi* (BKAT XIV/8), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2006.
MERRILL, E. H.: *Haggai, Zechariah, Malachi, An Exegetical Commentary*, Biblical Studies Press, 2003.
MEYERS, E. M.: Priestly Language in the Book of Malachi, in: HAR 10 (1986), 225–237.

MEZEY, B. (szerk.): *Magyar jogtörténet*, Budapest, Osiris Kiadó, 2007.
MILLER, J. M. – HAYES, J. H.: *Az ókori Izrael és Júda története*, ford.: Erdős Á., Piliscsaba, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, 2003.
MÖLLER, K.: *A Prophet in Debate, The Rhetoric of Persuasion in the Book of Amos* (JSOTSup 372), London, Sheffield Academic Press, 2003.
MURAOKA, T.: *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain – Paris – Walpole, Peeters, 2009.
MÜLLER, H.-P.: *Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie* (BZAW 109), Berlin, Verlag Alfred Töpelmann, 1969.
MÜLLER, R.: Der finstere Tag Jahwes. Zum kultischen Hintergrund von Am 5,18–20, in: ZAW 122/4 (2010), 576–592.
NÉMETH, Á.: *„Királyok zsoltára, zsoltárok királya", A 72. zsoltár előállása és teológiája a Zsoltárok könyve redakciójának tükrében*, Kolozsvár, Exit Kiadó, 2018.
NIEHAUS, J.: Amos, in: McComiskey, T. E. (ed.): *The Minor Prophets, An Exegetical and Expository Commentary, Volume 1, Hosea, Joel, and Amos*, Grand Rapids, Michigan, Baker Book House, 1992, 315–494.
NOBLE, P. R.: Amos' Absolute „No", in: VT 47/3 (1997), 329–340.
NOETZEL, J.: *Maleachi, ein Hermeneut* (BZAW 467), Berlin – Boston, Walter de Gruyter, 2015.
NOGALSKI, J.: Intertextuality and the Twelve, in: Watts, J. W. – House, P. R. (eds.): *Forming Prophetic Literature: Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D. W. Watts* (JSOTSup 235), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996, 102–124.
NOGALSKI, J.: Joel as "literary Anchor" for the Book of the Twelve, in: Nogalski, J. D. – Sweeney, M. A. (eds.): *Reading and Hearing the Book of the Twelve* (SBLSymS 15), Atlanta, Georgia, Society of Biblical Literature, 2000, 91–109.
NOGALSKI, J.: *Literary Precursors to the Book of the Twelve* (BZAW 217), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1993.
NOGALSKI, J.: One Book and Twelve Books: The Nature of the Redactional Work and the Implications of Cultic Source Material in the Book of the Twelve, in: Ben Zvi, E. – Nogalski, J. D. (eds.): *Two Sides of a Coin: Juxtaposing Views on Interpreting the Book of the Twelve/the Twelve Prophetic Books* (Analecta Gorgiana 201), Piscataway, NJ, Gorgias Press, 2009, 11–46.
NOGALSKI, J.: *Redactional process in the Book of the Twelve* (BZAW 218), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1993.
NOGALSKI, J.: *The Book of the Twelve: Micah–Malachi* (SHBC 18b), Macon, Georgia, Smyth & Helwys Publishing, 2011.
NOGALSKI, J.: The Day(s) of YHWH in the Book of the Twelve, in: Redditt, P. L. – Schart, A. (eds.): *Thematic Threads in the Book of the Twelve* (BZAW 325), Berlin − New York, Walter de Gruyter, 2003, 192–213.
NORIN, S.: Der Tag Gottes im Alten Testament, Jenseits der Spekulation, Was ist übrig?, in: Hultgård, A. – Norin, S. (Hg.): *Le Jour de Dieu, Der Tag Gottes, 5. Symposium, Strasbourg, Tübingen, Uppsala 11.–13. September 2006 in Uppsala* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 245), Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, 33–42.
O'BRIEN, J. M.: *Priest and Levite in Malachi* (SBLDS 121), Atlanta, Scholars Press, 1990.
OLYAN, S. M.: The Oaths of Amos 8:14, in: Anderson, G. A. – Olyan, S. M. (eds.): *Priesthood and Cult in Ancient Israel* (JSOTSup 125), Sheffield, JSOT Press, 1991, 121–149.

PACZÁRI, A.: *Szőlő és bor az ókori Közel-Keleten és az Ószövetségben* (Acta 16), Debrecen, DRHE, 2021.
PAKKALA, J.: Jeroboam's Sin and Bethel in 1Kgs 12:25–33, in: BN 112 (2002), 86–94.
PAUL, Sh. M.: *Amos, A Commentary on the Book of Amos* (Hermeneia), Minneapolis, Fortress Press, 1991.
PETERSEN, D. L.: A Book of the Twelve?, in: Nogalski, J. D. – Sweeney, M. A. (eds.): *Reading and Hearing the Book of the Twelve* (SBLSymS 15), Atlanta, Georgia, Society of Biblical Literature, 2000, 3–10.
PETERSEN, D. L.: Eschatology (OT), in: Freedman, D. N. (ed.): *The Anchor Bible Dictionary, Volume 2*, New York, Doubleday, 1992, 575–590.
PETERSEN, D. L.: Israel and the Nations in the Later Latter Prophets, in: Grabbe, L. L. – Nissinen, M. (eds.): *Constructs of prophecy in the former and latter prophets and other texts* (ANEM 4), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2011, 157–164.
PETERSEN, D. L.: *Zechariah 9–14 and Malachi, A Commentary* (OTL), Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1995.
PETŐFI, S. J. – BÉKÉSI, I. (szerk.): *Szemiotikai szövegtan, 1. A szövegtani kutatás néhány alapkérdése* (Acta Academiae Paedagogicae Szegediensis: Series Linguistica, Litteraria Et Aesthetica), Szeged, Juhász Gyula Tanárképző Főiskola Magyar Nyelvészeti Tanszéke, 1990.
PFEIFFER, E.: Die Disputationsworte im Buche Maleachi, Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Struktur, in: EvTh 19/2 (1959), 546–568.
PFEIFFER, R. H.: *Introduction to the Old Testament*, London, Adam and Charles Black, 1953.
PREMNATH, D. N.: Amos and Hosea: Sociohistorical Background and Prophetic Critique, in: *Word & World* 28/2 (2012), 125–132.
RAD, G. VON: *Az Ószövetség teológiája I., Izrael történeti hagyományainak teológiája* (eredeti megjelenés: Theologie des Alten Testaments, 1957), Budapest, Osiris Kiadó, 2000.
RAD, G. VON: *Az Ószövetség teológiája II., Izrael prófétai hagyományainak teológiája* (eredeti megjelenés: Theologie des Alten Testaments, 1960), Budapest, Osiris Kiadó, 2001.
REDDITT, P. L.: Depictions of Exilic and Postexilic Jerusalem in the Hebrew Bible, especially Haggai, Zechariah, and Malachi, in: Schart, A. – Krispenz, J. (Hg.): *Die Stadt im Zwölfprophetenbuch* (BZAW 428), Berlin − Boston, Walter de Gruyter, 2012, 359–383.
REDDITT, P. L.: The Book of Malaci in Its Social Setting, in: CBQ 56/2 (1994), 240–255.
REEDER, C. A.: Malachi 3:24 and the Eschatological Restoration of the 'Family', in: CBQ 69/4 (2007), 695–709.
RENDTORFF, R.: How to Read the Book of the Twelve as a Theological Unity, in: Nogalski, J. D. – Sweeney, M. A. (eds.): *Reading and Hearing the Book of the Twelve* (SBLSymS 15), Atlanta, Georgia, Society of Biblical Literature, 2000, 75–87.
REVENTLOW, H. G.: *Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi* (ATD 25,2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.
RINGGREN, H.: נָגַשׁ, in: TDOT 9 (1999), 215–219.
RINGGREN, H.: נָטָה, in: TDOT 9 (1999), 381–387.
ROSENBAUM, S. N.: Northern Amos Revisited: Two Philological Suggestions, in: *Hebrew Studies* 18 (1977), 132–148.
ROTH, M.: *Israel und die Völker im Zwölfprophetenbuch, Eine Untersuchung zu den Büchern Joel, Jona, Micha und Nahum* (FRLANT 210), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
ROTTZOLL, D. U.: *Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuchs* (BZAW 243), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1996.

RÓZSA, H.: *Az Ószövetség keletkezése, Bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom- és hagyománytörténetébe, II. kötet, 3. javított kiadás*, Budapest, Szent István Társulat, ^{3}2002.
RÓZSA, H.: *Bevezetés az Ószövetség könyveibe, Bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom- és hagyománytörténetébe* (Szent István Kézikönyvek 14), Budapest, Szent István Társulat, 2016.
RÖMER, Th.: Introduction: The Book of the Twelve—Fact and Fiction?, in: Ben Zvi, E. – Nogalski, J. D. (eds.): *Two Sides of a Coin: Juxtaposing Views on Interpreting the Book of the Twelve/the Twelve Prophetic Books* (Analecta Gorgiana 201), Piscataway, NJ, Gorgias Press, 2009, 1–10.
RÖSEL, M.: *Prophetische Kult- und Sozialkritik*, digitális kiadvány, elérhető: https://www.die-bibel.de/ressourcen/bibelkunde/themenkapitel-at/kult-und-sozialkritik, letöltés dátuma: 2024. július 11.
RUDOLPH, W.: *Haggai – Sacharja – 1–8 – Sacharja 9–14 – Maleachi* (KAT XIII/4), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1976.
RUDOLPH, W.: *Joel – Amos – Obadja – Jona, Mit einer Zeittafel von Alfred Jepsen* (KAT XIII/2), Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1974.
SCHAPER, J.: *Priester und Leviten im achämenidischen Juda. Studien zur Kult- und Sozialgeschichte Israels in persischer Zeit* (FAT 31), Tübingen, Mohr Siebeck, 2000.
SCHARBERT, J.: ארר, in: TDOT 1 (1999), 405–418.
SCHART, A.: Cult and Priests in Malachi 1:6–2:9, in: Tiemeyer, L.-S. (ed.): *Priests and cults in the Book of the Twelve* (ANEM 14), Atlanta, SBL Press, 2016, 213–234.
SCHART, A.: *Die Entstehung des Zwölfprophetenbuches* (BZAW 260), Berlin − New York, Walter de Gruyter, 1998.
SCHART, A.: Fremdlinge und Tagelöhner in der Maleachischrift, in: Bendemann, R. − Tiwald, M. (Hg.): *Migrationsprozesse im ältesten Christentum* (BWANT 218), Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 2018, 51–67.
SCHART, A.: *Maleachi* (IEKAT), Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 2020.
SCHART, A.: Reconstructing the redaction history of the Twelve Prophets: Problems and models, in: Nogalski, J. D. – Sweeney, M. A. (eds.): *Reading and hearing the Book of the Twelve* (SBLSymS 15), Atlanta, Georgia, Society of Biblical Literature, 2000, 34–48.
SCHART, A: Malachi, in: O'Brien, J. M. (ed.): *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*, New York, Oxford University Press, 2021, 535–546.
SCHMIDT, W. H.: Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches, in: ZAW 77/2 (1965), 168–193.
SCHOORS, A.: *The Kingdoms of Israel and Judah in the eighth and seventh centuries B.C.E.* (SBLBES 5), transl.: Lesley, M., Atlanta, Society of Biblical Literature, 2013.
SCHREINER, J.: פָּנָה, in: TDOT 11 (1999), 578–585.
SCHUNK, K.-D.: Die Eschatologie der Propheten des Alten Testaments und ihre Wandlung in exilisch-nachexilischer Zeit, in: Anderson, G. W. (ed.): *Studies on Prophecy, A Collection of Twelve Papers* (VTSup 26), Leiden, Brill, 1974, 116–132.
SCHWESIG, P.-G.: *Die Rolle der Tag-JHWHs-Dichtungen im Dodekapropheton* (BZAW 366), Berlin − New York, Walter de Gruyter, 2006.
SCORALICK, R.: The Case of Edom in the Book of the Twelve: Methodological Reflections on Synchronic and Diachronic Analysis, in: Albertz, R. – Nogalski, J. D. – Wöhrle, J. (eds.): *Perspectives on the Formation of the Book of the Twelve* (BZAW 433), Berlin – Boston, Walter de Gruyter, 2012, 35–52.
SEEBASS, H.: פָּשַׁע; פֶּשַׁע, in: TDOT 12 (1999), 135–151.
SEIDL, T.: שְׁלָמִים, in: TDOT 15 (1999), 105–116.

SELLIN, E.: *Das Zwölfprophetenbuch, Zweite Hälfte, Nahum – Maleachi* (KAT XII), Leipzig, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, 1930.
Septuaginta, Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs, Duo volumina in uno, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
SMEND, R.: Das Nein des Amos, in: EvTh 23/8 (1963), 404–423.
SMITH, R. L.: *Micah–Malachi* (WBC 32), Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 1984.
SNYMAN, G.: Intertextuality, Story and the Pretense of Permanence of Canon, in: OTE 8/2 (1995), 205–222.
SNYMAN, S. D.: A Theological Appraisal of the Book of Malachi, in: OTE 27/2 (2014), 597–611.
SNYMAN, S. D.: Malachi's Controversial Conclusion: Problems and Prospects, in: *Acta Theologica* 40/1 (2020), 124–136.
SOGGIN, J. A.: *Bevezetés az Ószövetségbe, A kezdetektől az alexandriai kánon lezárásáig, Függelékek a Kr. e. 1. évezred első feléből származó palesztinai feliratokról és a babiloni fogság utáni első évszázadok kéziratos leleteiről,* ford.: Hoffmann B. – Víg I., Budapest, Kálvin Kiadó, 1999.
STÄHLI, H.-P.: ירא, in: THAT 1 (^{3}1978), 765–778.
STEAD, M. R.: *Haggai, Zechariah, and Malachi, An Introduction and Study Guide, Return and Restoration* (SGOT), London – New York – Oxford – New Delhi – Sydney, T&T Clark, 2022.
STECK, O. H.: *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons* (Biblisch-Theologische Studien 17), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1991.
STEINER, R. C.: *Stockmen from Tekoa, Sycomores from Sheba, A Study of Amos' Occupations* (The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 36), Washington, DC, Catholic Biblical Association of America, 2003.
STEINMANN, A. E.: The Order of Amos's Oracles against the Nations: 1:3–2:16, in: JBL 111/4 (1992), 683–689.
STRIJDOM, P. D. F.: What Tekoa Did to Amos, in: OTE 9/2 (1996), 273–293.
STUART, D.: Malachi, in: McComiskey, T. E. (ed.): *The Minor Prophets, An Exegetical and Expository Commentary, Volume 3, Zephaniah, Haggai, Zechariah, and Malachi*, Grand Rapids, Michigan, Baker Book House, 1998, 1245–1396.
SWEENEY, M. A.: Sequence and Interpretation in the Book of the Twelve, in: Nogalski, J. D. – Sweeney, M. A. (eds.): *Reading and Hearing the Book of the Twelve* (SBLSymS 15), Atlanta, Georgia, Society of Biblical Literature, 2000, 49–64.
SWEENEY, M. A.: *The Twelve Prophets, Volume One, Hosea, Joel, Amos, Obadiah, Jonah* (Berit Olam, Studies in Hebrew Narrative & Poetry), Collegeville, Minnesota, The Litugical Press, 2000.
SZABÓ, Cs.: Eszkhatológia, in: Bartha T. (szerk.): *Keresztyén Bibliai Lexikon, I. kötet*, Budapest, Kálvin János Kiadó, 1993, 413–420.
Szent Biblia, azaz Istennek Ó és Új Testamentomában foglaltatott egész Szentírás, ford.: Károli Gáspár, Budapest, Magyar Biblia-Tanács, 1991 [1908-as revízió, változatlan utánnyomat].
TADMOR, H. – YAMADA, S.: *The Royal Inscriptions of Tiglath-pileser III (744–727 BC) and Shalmaneser V (726–722 BC), Kings of Assyria, Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period 1*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2011.
TERBLANCHE, M. D.: 'Rosen und Lavendel nacht Blut und Eisen': Intertextuality in the Book of Amos, in: OTE 10/2 (1997), 312–321.

TERRIEN, S.: Amos and Wisdom, in: Anderson, B. W. – Harrelson, W. (eds.): *Israel's Prophetic Heritage. Essays in Honour of James Muilenburg*, New York, Harper, 1962, 108–115.
THIELE, E. R.: *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings, New Revised Edition*, Grand Rapids, Kregel Publications, 1994.
THOMPSON, J. A.: The Significance of the Verb Love in the David-Jonathan Narratives in 1 Samuel, in: VT 24/3 (1974), 334–338.
TIMMER, D. C.: *The Non-Israelite Nations in the Book of the Twelve. Thematic Coherence and the Diachronic-Synchronic Relationship in the Minor Prophets* (BINS 135), Leiden – Boston, Brill, 2015.
TIMMER, D. C.: The Use and Abuse of Power in Amos: Identity and Ideology, in: JSOT 39/1 (2014), 110–118.
TÓTH, K.: *Az Urat keressétek, akkor élni fogtok! Kálvin János magyarázata Ámósz próféta könyvéhez*, Szerkesztette és fordította: Tóth K., Budapest, Kálvin Kiadó, 2002.
TÓTH, M. D.: *Ámósz próféta könyvének kialakulása és teológiája* (PhD Diss.), KRE, 2022.
TREMBLAY, H.: Vox clamantis in deserto? L'enseignement d'Amos sur la justice sociale dans le contexte de la théorie de l'unité des douze, in: Di Pede, E. – Scaiola, D. (eds.): *The Book of the Twelve – One Book or Many?, Metz Conference Proceedings 5–7 November 2015* (FAT 91), Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, 107–133.
UDOEKPO, M. U.: *Re-thinking the Day of YHWH and Restoration of Fortunes in the Prophet Zephaniah: An Exegetical and Theological Study of 1:14-18; 3:14-20* (Das Alte Testament im dialog / An outline of an Old Testament dialogue, Vol. 2), Bern, Peter Lang, 2010.
UDOEKPO, M. U.: *Rethinking the Prophetic Critique of Worship in Amos 5 for Contemporary Nigeria and the USA*, Eugene, Oregon, Pickwick Publications, 2016.
UTZSCHNEIDER, H.: Die Schriftprophetie und die Frage nach dem Ende der Prophetie, Überlegungen anhand von Mal 1,6–2,16, in: ZAW 104/3 (1992), 377–394.
VERHOEF, P. A: *The Books of Haggai and Malachi* (NICOT), Grand Rapids, Michigan, W. B. Eerdmans Publishing Company, 1993.
VILLANUEVA, F. G.: *The Uncertainty of a Hearing: A Study of the Sudden Change of Mood in the Psalms of Lament* (VTSup 121), Leiden – Boston, Brill, 2008.
VRIES, P. de: *The Kābôd of Yhwh in the Old Testament, with Particular Reference to the Book of Ezekiel* (Studia Semitica Neerlandica 65), Leiden – Boston, Brill, 2016.
VRIEZEN, Th. C.: Prophecy and Eschatology, in: *Congress Volume: Copenhagen 1953* (VTSup 1), Leiden, E. J. Brill, 1953, 199–229.
WAARD, J. de: The Chiastic Structure of Amos V 1-17, in: VT 27/2 (1977), 170–177.
WAGNER, T.: *Gottes Herrlichkeit, Bedeutung und Verwendung des Begriffs kābôd im Alten Testament* (VTSup 151), Leiden – Boston, Brill, 2012.
WALLIS, G.: אָהַב, in: TDOT 1 (1999), 99–118.
WEINFELD, M.: מְנֻחָה, in: TDOT 8 (1999), 417–421.
WEINREB, T. H. (ed.): *The Noé Edition Koren Talmud Bavli, Volume 12: Tractate Ta'anit – Tractate Megilla, Commentary by Rabbi Adin Even-Israel Steinsaltz*, Jerusalem, Koren Publisher, 2014.
WEISS, M.: The Origin of the 'Day of the Lord' – Reconsidered, in: *Hebrew Union College Annual* 37 (1966), 29–60.
WESTERMANN, C.: כבד, in: THAT 1 (^{3}1978), 794–812.

WEYDE, K. W.: Malachi in the Book of the Twelve, in: Tiemeyer, L.-S. – Wöhrle, J. (eds.): *The Book of the Twelve, Composition, Reception, and Interpretation* (VTSup 184), Leiden – Boston, Brill, 2020, 255–268.
WEYDE, K. W.: *Prophecy and Teaching: Prophetic Authority, Form Problems, and the Use of Traditions in the Book of Malachi* (BZAW 288), Berlin − New York, Walter de Gruyter, 2000.
WEYDE, K. W.: The priests and the descendants of Levi in the Book of Malachi, in: *Acta Theologica* 35/1 (2015), 238–253.
WIERINGEN, A. L. H. M. van: The Prophecies Against the Nations in Amos 1:2–3:15, in: *Estudios bíblicos* 71/1 (2013), 7–19.
WILLI-PLEIN, I.: *Haggai, Sacharja, Maleachi* (ZBK.AT 24/4), Zürich, Theologischer Verlag, 2007.
WILLI-PLEIN, I.: *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel, Textbefragungen und Zwischenergebnisse* (SBS 153), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1993.
WILLI-PLEIN, I.: *Vorformen der Schriftexegese innerhalb des Alten Testaments, Untersuchungen zum literarischen Werden der auf Amos, Hosea und Micha zurückgehenden Bücher im hebräischen Zwölfprophetenbuch* (BZAW 123), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1971.
WOLFF, H. W.: *Amos' geistige Heimat* (WMANT 18), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1964.
WOLFF, H. W.: *Dodekapropheton 2, Joel und Amos* (BKAT XIV/2), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1969.
WÖHRLE, J.: *Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches, Buchübergreifende Redaktionsprozesse in den späten Sammlungen* (BZAW 389), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2008.
WÖHRLE, J.: *Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches, Entstehung und Komposition* (BZAW 360), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2006.
XERAVITS, G.: *A próféták élete, Zsidó szentéletrajzok az ókorból, Bevezetés, fordítás és jegyzetek: Xeravits Géza*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2010.
XERAVITS, G.: *Tanulmányok az ókori Izrael kultuszáról* (Simeon Könyvek 2), Pápa, PRTA, Budapest, L'Harmattan, 2008.
ZAKOVITCH, Y.: Do the Last Verses of Malachi (Mal 3:22–24) have a Canonical Function? A Biblical Puzzle, in: Di Pede, E. – Scaiola, D. (eds.): *The Book of the Twelve – One Book or Many?, Metz Conference Proceedings 5–7 November 2015* (FAT 91), Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, 60–81.
ZENGER, E. – FREVEL, Ch.: Eigenart und Bedeutung der Prophetie Israels, in: Zenger, E. – Frevel, Ch. (Hg.): *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart, Kohlhammer, ^{9}2016, 513–525.
ZENGER, E.: Das Zwölfprophetenbuch, in: Zenger, E. – Frevel, Ch. (Hg.): *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart, Kohlhammer, ^{9}2016, 630–709.
ZSENGELLÉR, J.: *A kánon többszólamúsága, A Héber Biblia/Ószövetség szöveg- és kánontörténete*, Budapest, L'Harmattan Kiadó – Kálvin Kiadó, 2014.
ZSENGELLÉR, J.: Az írásbeliség hatása az istenkép változására az Ószövetség-kori Izraelben, in: *Pannonhalmi Szemle* XXII/2 (2014), 11–21.