

Képnélküli JHWH vagy képtelen Izrael?
JHWH-tisztelet az ókori Izraelben az ikonográfiai leletek fényében

Jelige: PRI185

Képnélküli JHVH vagy képtelen Izrael?

JHVH-tisztelet az ókori Izraelben az ikonográfiai leletek fényében

A talányos cím az ókori Izrael vallástörténete körül kialakult, az utóbbi évtizedekben egyre hevesebbé váló vitára utal, melyben az ÓSZ alapján rekonstruálható folyamat mellé a régészeti, ikonográfiai és epigráfiai leletek alapján dolgozó kutatók egyre több kérdőjelet tesznek. Az empirikus tudományok történetkutatása teljesen más képet rajzol Izrael történetéről és vallásáról, mint azt ószövetséges egzegéták az ÓSZ szövegét vizsgálva teszik.¹ Az a kép, amelyet az ÓSZ-ből ismerünk arról beszél, hogy Izrael kezdetektől fogva monoteista vallást gyakorolt, mely a sorozatos elhajlások ellenére is kisebb-nagyobb csoportokon keresztül mindvégig megőrizte ezt a monoteista sajátosságát. Ez a kép szemben áll a régészet által vázolt Izrael vallásának képével, amely szerint Izrael kultúrája csak annyira tér el a környező népek kultúrájától, amennyire a kultúrák szükségszerűen különbözőnek egymástól. Nyoma sincs egy olyan genuin népidentitásnak, mely Izraelt valamiféleképpen egyedülállónak tenné az ókori Közel-Keleten. Ilyenképpen az ÓSZ és a régészet valamint segédtudományai által rekonstruált történelem között mindezidáig áthidalhatatlan szakadék tátong, amely alól nem vonható ki a képtisztelet témaköre sem. Idekívánkozik Karasszon István találó értékelése: „Nem is az a baj, hogy mondjuk az ikonográfiai anyag ellene mond az ószövetségi történelemnek, hanem sokkal inkább az, hogy úgy tűnik: semmi köze a kettőnek egymáshoz. Az ikonográfia alapján megírt vallástörténet mintha olyan közegben született volna, ahol nem is létezett Ószövetség.”²

Ha az ikonográfiai leleteket nézzük, olyan hatalmas mennyiségű anyag áll rendelkezésünkre, hogy egy általános képnélküliségről, a képi ábrázolás hiányáról, melyet a Második Parancsolat (ezentúl: MP) nyomán (Ex 20,4; Deut 5,8) elvárnánk, semmiképpen nem lehet beszélni.³ Az izraeliták által lakott területeken folyamatosan jelen vannak a

¹ Egy középutat képviselő kísérlet, mely megpróbál a tudományos módszerek és eredmények között hidat verni: Zevit, Z.: *The Religions of the Ancient Israel. A Synthesis of Parallactic Approches*. Continuum, Bath 2001.

² Karasszon I.: „Képnélküli Izrael?”. In: Xeravits G. (szerk.): *Ikonográfia ökumenikus megközelítésben*. Pápai Református Teológiai Akadémia/ L` Harmattan, Pápa 2005, 1–16, 9.

³ A képtisztelet mindmáig legátfogóbb és leginkább elismert bemutatásához: Keel, O. – Uehlinger, Ch.: *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonografischer Quellen*. QD 134. Herder, Bamberg 2001. (rövidítve: GGG). Ld. még Schroer, S.: *In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament*. OBO 74. Universitätsverlag Freiburg Schweiz/ Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg 1987.; Toorn, K. van der (szerk.): *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of the Book Religion in Israel and the Ancient Near East*. Peeters, Leuven 1997.; Berlejung, A.: *Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik*. OBO 162. Universitätsverlag Freiburg Schweiz/ Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg 1998.; Janowski, B. – Zchomelidse, N.: *Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Zur Korrelation von Text und Bild im Wirkungskreis der Bibel*. AGWB 3. Deutsche Bibelgesellschaft, Darmstadt

dekoratív és a kultikus ábrázolások, melyek olyannyira átfogóan jellemzik Izrael hétköznapijait, hogy nem lehet őket csupán elszigetelt csoportok devianciájaként értelmezni. A temérdek istenábrázolás, istenszimbólum, szobor, pecsétlenyomat, amulett arra a következtetésre vezeti újból és újból a kutatókat, hogy a fogság előtt Izraelben jelen volt egy erőteljes, képtisztelettel együtt járó politeista tendencia. Ez napjainkban már konszenzus értékű kijelentés.⁴ A kérdés mindezek alapján az, hogy hogyan értékeljük Izrael politeista gyökereit, és főként mit kezdünk az ÓSZ-i képtilalom fényében a temérdek istenábrázolással? Hogyan lehetséges az, hogy az ÓSZ annyira egyöntetűen csak az JHVH-tiszteletet tekinti a hivatalos kultusz részének?⁵ E kérdéshalmaz átfogó megválaszolására e tanulmány keretein belül nincs lehetőség. Éppen ezért csupán a kulcsfontosságú JHVH-tisztelet és a képi ábrázolások viszonyainak feltérképezésére szorítkozunk, remélve, hogy az eredmények irányadóak lehetnek egy átfogóbb válasz megfogalmazásához.

1. Mit tilt a Második Parancsolat?

A MP kiemelkedő fontosságú a képtisztelet megítélésében mind a keresztyén mind az ÓSZ-i hagyományban, és ez elsősorban a Dekalógus meghatározó szerepének tulajdonítható. Az ÓSZ kétszer közli a Tízparancsolatot (Ex 20,2–17; Deut 5,6–21) és az abban foglalt MP-ot. Bevezetésként a bibliai képtilalom egy átfogóbb megközelítéséhez a téma szempontjából hagyománytörténetileg meghatározó és reprezentatív MP-ot fogjuk megvizsgálni és értelmezni.

A Dekalógus MP-a, „ne csinálj magadnak istenképet”, az Istenhez fűződő helyes viszonyulást határozza meg, mely tulajdonképpen az Első Parancsolat (ezentúl: EP) meghosszabbítása: JHVH-n kívül nem szabad semmilyen istenhez fordulni. Ebben az értelmezésben a két parancsolat majdhogynem kongruens egymással. Ezt a magyarázatot azonban éppen a szöveg belső bizonyosságai alapján kell elvetnünk. Az EP és a MP nem értelmezhető a kései monoteizmus szemszögéből, hiszen ha kizárt idegen istenek elvi

2003.; Walls, N. H. (szerk.): *Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East*. ASORB 10. American Schools of Oriental Research, Boston 2005.

⁴ Schroer: *Bilder*. 14.; Zevit: *Religions*. 604–609.; Moor, J. C. de: *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism*. Peeters Publishers, Leuven 1997, 14–40; Smith, M. S.: *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. W. B. Eedmans Publishing Co. Michigan 2002, 19–31; Frevel, Ch.: „Du sollst dir kein Bildnis machen! – und venn doch? Überlegungen zur Kultbildlosigkeit der Religion Israels”. In: Janowski, B. – Zchomelidse, N.: *Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Zur Korrelation von Text und Bild im Wirkungskreis der Bibel*. AGWB 3. Deutsche Bibelgesellschaft, Darmstadt 2003, 23–48, 25–26. A nézet további képviselőihez és a bibliográfiai adatokhoz ld. Keel – Uehlinger: GGG, 2–4. Ide tartoznak: B. Lang, E. A. Kanuf, M. Weippert.

⁵ A kép természetesen ennél árnyaltabb. Az ÓSZ-ben nem egy helyen találkozunk monolátrikus megfogalmazásokkal, ahol az idegen istenek létezése elviekben nincs kizárva (vö. Gen 6,4; 4QDeut/LXX Deut 32,8; Józs 24,15; Bír 11,24; Jób 38,7; Zsolt 29,1; 82). A monoteista jahvizmus kései jelenség, valószínűleg a fogság korában alakul ki (vö. Ézs 44,8; 45,5; 45,14).

létezése, a tiszteletük sem jelenthet a jahvizmus számára olyan erejű akadályt, amely ellen egyenesen két parancsolatot kellene hozni. A szöveg maga azonban nem tagadja idegen istenek létezését, csupán a JHVH-tisztelet fényében tisztázza a többi istenhez fűződő viszonyt. Ha a parancsolatokat a bevezető vers előteréből értelmezzük „Én, az Úr, vagyok a te Istened, aki kihoztalak Egyiptom földjéről, a szolgaság házából” nyilvánvalóvá lesz a szöveg mondanivalója: Izraelnek azért kell éppen JHVH-t tisztelnie, mert JHVH szabadította meg őt Egyiptomból. A nincsenek istenek – אֱלֹהִים אֵין עִיד תֵּתֵל, mely pl. DeutÉzs-nál (Ézs 45,24) olvasható, nem jelenik meg. Itt mindössze arról van szó, hogy Izrael számára ne létezzenek istenek: ne *létezzenek számodra* istenek mellettem – לֹא יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל־פָּנַי (Ex 20,3; Deut 5,7).⁶ Hasonló érveléssel találkozunk a Deut 32-ben, ahol JHVH szintén szabadítóként jelenik meg az idegen, tehetetlen istenekkel szemben (vö. Deut 32,12, 16–17, 31, 37–39), akik éppen tehetetlenségük miatt nem létezhetnek Izrael számára.⁷

A Dekalógus EP-a egy monolátrikus állásfoglalásra vonatkozik az idegen istenekkel összefüggésben.⁸ A megszabadítás élmény annyira meghatározó kell, hogy legyen Izrael számára, hogy más isteneket nem vehetnek be a kultuszba, azaz számukra ezek nem létezhetnek.⁹ Mindez összhangban van a Tízparancsolat deuteronomiumi foglalatának tágabb szövegkörnyezetével, a *S^cma* ‘-ban (Deut 6,4) megfogalmazottakkal: „Halld Izrael, JHVH a mi Istenünk, JHVH egyedüli.” A vers második felében megjelenő paralelizmus – a megfogalmazásnak megfelelően – ugyanazt a gondolatot kétféleképpen fejezi ki: anélkül, hogy tagadná az idegen istenek létezését, vallást tesz arról, hogy Izrael Istene JHVH, ami azt is jelenti, hogy Izrael számára egyedüli Isten.¹⁰

⁶ Az עַל־פָּנַי szókapcsolat a MP szövegében három jelentésben állhat: 1. a *szíнем előtt* = *szentélyemnél* értelemben, mely a פָּנָה fn. egy rendhagyó értelmezésén alapszik (vö. Num 3,4); 2. *velem szemben* = *bosszantásomra* (vö. Gen 25,18; Náh 2,2), *hátrányomra* (vö. Deut 21,16) értelemben; 3. *pars pro toto* az egy személy megjelölésére, névmási funkcióval *saját személyem, magam* értelemben (vö. Ex 33,14; Deut 4,37; 2Sám 17,11). A szövegkörnyezet és a LXX fordítása πλην εμου a harmadik értelmezési lehetőséget támogatják. Lettinga, J. P.: „Jegyzetek a Tízparancsolat héber szövegéhez”. In: Douma, J.: *A Tízparancsolat*, Iránytű Kiadó, h.n. 1994. 277.; Lohfink, N. – Bergman, J.: דָּקָא szócikk, ThWAT I. Kohlhammer, Stuttgart et.al. 1973. 213.

⁷ Sanders, P.: *The Provenance of Deuteronomy* 32. OTS 37, Brill. Leiden 1996. 238.; Lohfink, N. – Bergman, J.: דָּקָא szócikk, ThWAT I. Kohlhammer, Stuttgart et.al. 1973. 213.

⁸ Vö. Veijola, T.: *Das 5. Buch Mose. Deuteronomium Kapitel 1,1–16,17*. ATD 8,1. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004. 155.

⁹ „Wo diese Gegenwart Gottes erscheint, d. h. im ganzen Kult Israels, darf es andere Götter nicht geben, und da der Dekalog gewiß mit der Möglichkeit einer nichtkultischen Gottesverehrung nicht rechnet, so heißt das, daß für Israel andere Götter nicht existieren dürfen.“ Noth, M.: *Das 2. Buch Mose. Exodus*. ATD 5. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988. 130.

¹⁰ Vö. Veijola: *Deuteronomium*. 178.; Lohfink, N. – Bergman, J.: דָּקָא. 213. A szöveget a Baál Ciklus KTU 1.4 VII. 49–52 részlete is segít megérteni: *ahdy d ymlk ‘l ilm/ d ymru ilm w nsm/ d yšb ‘ hmlt arš* – „Én vagyok egyedül, aki uralkodik az istenek felett, aki kövérré teszem a isteneket és az embereket, aki jól lakatom az egész földet”. Baál Jammu legyőzése után az istenek felett uralkodó istenné válik. Miután a viharisten legyőzte ellenségeit kizárólagosságot követel magának. A szövegben Baál a földet, embereket és isteneket érintő előjogra tart igényt: az istenek, emberek jóléte csak tőle függ. Az egyedüliség, mely *ahd* szóval jut kifejezésre, itt

A MP tovább definiálja Izrael nemzeti Istenéhez, a JHVH-hoz fűződő viszonyt. Mindezek után a következő kérdésre kell választ találnunk: a képtilalom csak az idegen istenek képeire vagy a JHVH képekre vonatkozik-e? Esetleg mindkettőre? H. T. Obbink, H. W. Schmidt, H. Delkurt, A. Gaupner, F. Crüsemann, P. Welten, Brian B. Schmidt, D. L. Christensen és M. Köckert szerint a MP eredetileg csupán a JHVH kiábrázolásokra vonatkozott.¹¹ Köckert szerint az EP az idegen istenek tiszteletét tiltja, és ez magától értetődően magába foglalja a képek kultuszi használatának tiltását is. Egy általános tiltás után a specifikus képtisztelet tiltása nagyon valószínűtlen. Ezen kívül az EP (Ex 20,3; Deut 5,7) az idegen istenekre többes számban utal (אֱלֹהִים אֲחֵרִים), míg a MP (Ex 20,4; Deut 5,8) az istenképekre egyes számban (פֶּסֶל; תַּמְנֻנָה). Amennyiben a MP szintén az idegen istenekre vonatkozik, az EP alapján a többes szám indokoltabb lenne. A Dekalógus szövegében ezután visszatér a többes szám (Ex 20,5; Deut 5,9): „ne imádd és ne tiszteld *azokat*”, ti. az idegen isteneket, ami azt a feltételezést is indokolja, hogy az Ex 20,5 és Deut 5,9 eredetileg nem a MP-hoz, hanem az elsőhöz tartozott.¹² Ezek alapján Köckert arra a véleményre jut, hogy a MP eredetileg nem az EP tartalmi függeléke volt, hanem valami másra vonatkozott, a JHVH kiábrázolásra.

A fenti érvelés több ponton is megkérdőjelezhető. A Dekalógus parancsolatainak számozása utólagos, ráadásul felekezetenként eltér.¹³ Az érv miszerint az EP az idegen

semmiképpen sem a monoteizmus létrejöttéről beszél, hanem sokkal inkább egy isten az egész föld felett gyakorolt felsőbbségéről. Az *ahd/ אֶהְיֶה* az istenekkel kapcsolatban nem monoegzisztenciát fejez ki, hanem egyeduralmat, elsőséget a többi isten között. Loretz, O.: „Das Ahnen- und Götterstatuen-Verbot im Dekalog und die Einzigkeit Jahwes. Zum Begriff des Göttlichen in altorientalischen und alttestamentlichen Quellen”. In: Dietrich, W. – Kopfstein (szerk.), A. M. (szerk.): *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*. OBO 139. Universitätsverlag Freiburg Schweiz/ Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg 1994, 510.

¹¹ Obbink, H. T.: „Jahwebilder”. ZAW 47, 1929, 264–274.; Schmidt, H. W. – Delkurt H. – Gaupner, A.: Die Zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik. EdF 281. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1993, 69. kk.; Crüsemann, F.: *Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive*. KT 128. Chr. Kaiser/ Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1993, 47.; Welten, P.: Bilder szócikk. TRE VI. Walter de Gruyter 1980, 520.; Schmidt, B. B.: „The Aniconic Tradition. On Reading Images and Viewing Texts”. In: Edelman, D. V. (szerk.): *The Triumph of Elohim. From Yahwism to Judaism*. Wm. B. Eerdmans Publishing, Michigan 1996, 75–407.; Christensen, D. L.: *Deuteronomy 1-21:9*. WBC 6A. Word Books, Dallas 2002, 114.; Köckert, M.: „Vom Kultbild Jahwes zum Bilderverbot. Oder: Vom Nutzen der Religionsgeschichte für die Theologie”. ZThK 106, 2009, 371–406.

¹² Vö. Veijola: *Deuteronomium*. 154–156.; Köckert: *Bilderverbot*. 377. Szerintük a MP egy rövid apodiktikus tiltás: „ne csinálj magadnak istenképet”, mely később a vers következő részeivel egészül ki: „és semmilyen alakot, amely fenn az égben, vagy lenn a földön, a vizekben, a föld alatt van.” Ugyanígy: Loretz: *Ahnen*. 496–498. Mindezt azonban a deuteronomiumi verzió mondatrészeinek aszindetikus kapcsolódásán kívül semmi sem indokolja: Deut 5,8: לֹא תַעֲשֶׂה לָךְ פֶּסֶל כְּלִי-תַמְנֻנָה. Az Ex 20,4 valamint a Deut 5,8 Vul., Sam.Pent., Pes., Targ. és LXX verziói azonban a szöveget kopulával hozzák. Ex 20,4: לֹא תַעֲשֶׂה לָךְ פֶּסֶל וְכָל-תַּמְנֻנָה. Valószínűleg ősbib a Deut 5,8 változat, de a prozódia miatt az aszindetikus forma jelenik itt meg. Vö. Christensen: *Deuteronomy*. 111.

¹³ Egy táblázatba szedett összehasonlítást Lettinga (*Tízparancsolat*, 275.) közöl. A római-katolikus és az evangélikus számozás szerint az idegen istenek tiszteletére és a képtiszteletre vonatkozó tiltás egy parancsolatot alkot, az EP-ot. A görögkeleti és a református számozás a kettőt elválasztja, és az első ill. második parancsolatként tünteti fel.

istenek tiszteletével azok képeinek használatát is tiltja, és ezért MP tk. tautológia lenne, elutasítható azzal, hogy a Tízparancsolat összesen tizenkét különböző felszólító módú tiltást és parancsot tartalmaz, amelyben kettő a tízes felosztás szerint az egyik magyarázata (vö. Ex 20,4–5). A MP csak akkor hat redundánsként az EP után, ha azt várjuk el, hogy Tízparancsolat minden egyes tagja egymástól eltérő, az élet különböző területeire vonatkozó parancsolatot tartalmazzon. Ha ettől eltekintünk, a MP lehet az EP kiegészítése, akárcsak a tizedik parancsolat „ne kívánd” kezdetű tagmondatai a bevezető „ne kívánd felebarátod házáat” parancs után.

Az EP és MP szövegében fellépő nyelvtani *Numeruswechsel* nem feltétlenül eredményez értelmi különbséget. Az EP többes számban utal az istenekre (אֱלֹהִים), azonban a MP grammatikailag egyes számú, bálványképekre vonatkozó főnevei közül csupán az első jelöl értelmi egyes számot (פֶּסֶל), míg a második szemantikailag többes számot feltételez (כָּל-תְּמוּנָה). Ugyanakkor az egyes szám lehet kollektív értelmű is,¹⁴ melyre éppen a MP után következő versek (Ex 20,5; Deut 5,9) többes számú igéi is utalhatnak.¹⁵

Ezenkívül az EP és a MP szemantikai értelmezése sem indokolja a képek csak JHVH-képként történő értelmezését. A פֶּסֶל főnév harminchétszer fordul elő az ÓSZ-ben, s mindig valamilyen fából, kőből vagy fémből mesterségesen megformált isteni alakot jelöl.¹⁶ Önmagában nem csupán JHVH kiábrázolására utalhat. A תְּמוּנָה szó tízszer fordul elő, melyből kétszer a MP verzióiban; háromszor a פֶּסֶל-el párhuzamosan (Deut 4, 16; 23; 25); négyszer JHVH megjelenésére, alakjára vonatkozik (Num 12,8; Deut 4,12; 15; Zsolt 17,15); egyszer tisztázatlan vonatkozásban fordul elő (Jób 4,16). A szó alapjelentése *külső forma, alak*, valaminek az észlelhető körvonalai, mely a *kép* jelentést egy szemantikai átértelmezés során nyeri.¹⁷

A Num 12,8 és a Zsolt 17,15 a תְּמוּנָה-t egyértelműen JHVH alakjára, külső formájára alkalmazzák. Mindkét esetben egy rendkívüli teofániáról olvasunk, ahol valaki meglátja JHVH külső alakját.¹⁸ A Jób 4,16-ban Elifáz a hozzá titokzatosan érkező isteni kijelentés hírnökének

¹⁴ A פֶּסֶל egyes számú, kollektív értelmezéséhez ld.: Ézs 44,9; Zsolt 97,7; Náh 1,17; Hab 2,18 stb.

¹⁵ Az ÓSZ-i héber nyelv szabályai szerint kollektív értelmű, egyes számban szereplő főnevek után az állítmány többes számban is megjelenhet. Kautzsch, E. – Cowley, A. E.: *Gesenius' Hebrew Grammar*. Clarendon Press, Oxford 1909. 145§, b.

¹⁶ Koehler, L. – Baumgartner, W.: *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, 5 kötet, Leiden 1995 (elektronikus kiadás), s. v. פֶּסֶל. Rövidítve: HALOT.

¹⁷ Ch. Dohmenre hivatkozva Schroer: *Bilder*. 335–336.

¹⁸ Vö. Kraus, H. J.: *Psalmen I*. BK XV/1. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1966, 133–134.; Dahood, M.: *Psalms 1–50*. AB 16. Doubleday, New York 1966, 99–10. Seebass, H.: *Numeri 10,11–22,1*. BK IV/2. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2003, 72. Ezzel ellentétben áll Levine, B. A.: *Numbers 1–20*. AB 4A. Doubleday, New York 1993, 341–342, aki csupán a teofániaelemek (izzó érc, villámlás stb.) észleléséről beszél.

alakját nevezi תמונה-nak. Egy éjjeli lidérces álomban Elifáz egy titokzatos lény üzenetében részesül, akinek közelebbi kiléte nem tisztázott. Valószínűleg nem JHVH, de nem is ember.¹⁹

A Deut 4 esetében, a תמונה szó JHVH és az idegen istenek alakjára vonatkozik, valamint a פסל-el párhuzamosan is szerepel. A Deut 4 egyértelműen egy kései szöveg,²⁰ mely a fogság perspektívájából közelít a képkészítés problematikájához. A szöveg alapján világos: a népnek nem szabad פסל-t és תמונה-t készítenie, mert a hórebi (= sínai) kijelentésekor, a tűz közepében, nem látták JHVH תמונה-ját. A תמונה itt JHVH alakjára, az arról esetlegesen készített képre, majd pedig bármilyen istenképre vonatkozik.

A fenti analízis eredményei azt mutatják, hogy a תמונה egy konkrét, észlelt alakot, megjelenést vagy az arról készített képet jelent. A MP-ban a תמונה azonban nem jelenthet alakot, hiszen a forma minden tárgy, élőlény vagy bármely más, látható létező velejárója. Minden dolognak van תמונה-ja, s azt nem mesterségesen állítják elő. A MP-ban a תמונה tehát a szó másodlagos értelmében szerepel, és valamilyen modell alapján készített képet jelent.

A MP kontextusbeli, nyelvtani és szemantikai elemzése alapján kijelenthető, hogy a MP képtilalma nemcsak a JHVH-képekre vonatkozik, hanem egy sokkal általánosabb értelemben fogalmazódik meg, amely megtilt mindenféle istenkép készítését és tiszteletét.²¹ Az első két parancsolatban a jahvizmus az idegen kultuszokkal és behatásaikkal veszi fel a harcot. Az EP az idegen istenek egy általános érvényű tiszteletének tiltását jelenti, a MP pedig az idegen kultuszok mintájára berendezkedett istentisztelet ellen szólal fel: nincs helye sem az idegen sem a JHVH istenábrázolásoknak.

2. A képnélküliség indoklása – kutatási paradigmák jelenünkig

A képnélküliség témakörével számos tanulmány, monográfia, exkurzus és lexikon címszó foglalkozik. Az elméletek egy átfogó, és a teljesség igényével fellépő összefoglalására jelen tanulmány keretei között nincs lehetőség, éppen ezért a hatástörténeti jelentőség kritériumát figyelembe véve a legfontosabbakat fogom bemutatni. Az idevágó kutatástörténeti áttekintés egy logikusan strukturált formája N. MacDonald-nél olvasható.²² Bemutatásunk az ő vizsgálatát követi, kiegészítve azt a legfrissebb eredményekkel.

¹⁹ Norman, H. C.: *The Book of Job*. OTL. Westminster Press, Philadelphia 1985, 126–128.

²⁰ A szöveg utalásokat tartalmaz egyéb ÓSZ-i könyvekre és Izrael történelmének kései eseményeire: a képtilalomra vonatkozó megjegyzések a Dekalógus duktusát és szóhasználatát tükrözik (Deut 4,16–20), utalás történik a Sínai kijelentésre (Deut 4,15), a papi teremtetéstörténetre (Deut 4,16b–18 / Gen 1,26), a fogságra, Deuteroézsaiai monoteista ígéhirdetésére (Deut 4,39 / Ézs 44,8; 45,5; 45,14), melyek mind a kései datálás mellett szólnak. Vö. Veijola: *Deuteronomium*. 105–106, 115.

²¹ Lettinga: *Tízparancsolat*, 277–278.; Veijola: *Deuteronomium*, 157.

²² MacDonald, N.: „Aniconism in the Old Testament”. In: Gordon, R. P. (szerk): *God of Israel*. OP 64. Cambridge University Press, New York 2007, 20–34.

Mi az izraeli, az ÓSZ-ben meghirdetett, képnélküli JHVH-tisztelet oka? Milyen vallási, szociológiai, kultúrtörténeti háttér magyarázza ezt az egyedülálló jelenséget? Az elmúlt évszázad magyarázati kísérleteit három csoportba oszthatjuk:

I. A képtilalom magyarázata JHVH természetében keresendő

Ez a paradigma azzal érvel, hogy JHVH spirituális volta indokolja a képi kiábrázolás hiányát. A. B. Davidson, P. Volz és W. Eichrodt szerint „a második parancsolat Isten lelki voltának a legélesebb kifejezése.”²³ E kutatók véleményét azzal utasították el, hogy a testi és lelki dimenzió ennyire dichotomikus szembeállításra idegen az ÓSZ-től. Ugyanakkor az ÓSZ a képi ábrázolásmódot elutasító részei úgy mutatják be JHVH-t, mint aki rendelkezik fizikai formával, csak az, az ember számára láthatatlan, vagy szavakkal leírhatatlan. Y. Kaufmann szerint az izraeli vallás képnélküli hagyománya JHVH mindenekfölöttiségével magyarázható.²⁴ Ő a képiséget a pogány vallások fetisizmusával hozta összefüggésbe, mely szerinte idegen Izraeltől. A kérdés azonban az, hogy jogos-e Izrael és a „pogány világ” ennyire éles leválasztása, ugyanakkor az is, hogy a mindenekfelettség gondolata miért járna együtt a képnélküliséggel?²⁵ S. R. Driver, G. von Rad, M. Fishbane, P. C. Craigie, W. H. Schmidt és R. Albertz a kép visszautasításában JHVH transzcendentális mivoltának megerősítését látta,²⁶ mely meggátolta JHVH dinamikus, a teremtett világ feletti jellegének egy statikus reprezentációval történő összeolvadását. Ez az álláspont azért problematikus, mert egy istenség transzcendens jellege nem feltétlenül jár együtt a képi ábrázolások hiányával, a kettő jó néhány kultúrában egyszerre van jelen (ld. 3. fej.). W. Zimmerli a mágikus manipuláció elleni fellépést látott a MP rendelkezése mögött.²⁷ Érvelésének gyenge pontja azonban abban az éles szembeállításban rejlik, mely kategorikusan elválasztja a „történelem Istene” és az istenképek által tisztelet istenek képzetét. Továbbá az ókori közel-keleti vallásokban az istenek és a mágia közötti kapcsolat sokkal összetettebb, mintsem hogy azt csupán a kép általi manipuláció mozzanatában szemlélhetnénk.

II. A képtilalom magyarázata a kép természetében keresendő

²³ Davidson, A. B.: *Theology of the Old Testament*. T. and T. Clark, Edinburgh 1904, 111.; Volz, P.: *Mose und sein Werk*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1932, 40.; Eichrodt, W.: *Theology of the Old Testament*. SCM Press, Chatham 1961, 119.

²⁴ Kaufman, Y.: *The Religion of Israel: from its Beginnings to Babylonian Exile*. University of Chicago Press, Chicago 1960.

²⁵ Elég csak arra gondolnunk, hogy a gazdag képvilágú Mezopotámiában és Egyiptomban a főistenek szintén szuverén úrként jelennek meg, de mindez nem jár együtt a képi ábrázolásaik tiltásával.

²⁶ Driver, S. R.: *Deuteronomy*. ICC. T. and T. Clark, Edinburgh 1902, 65.; Rad, G. von: *Old Testament Theology I*. Oliver and Boyd, Edinburgh, 212.; Fishbane, M.: *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Clarendon Press. Oxford 1985, 322.; Craigie, P. C.: *The Book of Deuteronomy*. NICOT. Eerdmans, London 1976, 135.; Schmidt, W. H.: *The Faith of the Old Testament: a History*. Blackwell, Oxford 1983, 82–83.; Albertz, R.: *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period I*. John Knox Press, London 1994, 65.

²⁷ Zimmerli, W.: *Old Testament Theology in Outline*. T. and T. Clark, Edinburgh 1978, 246–248.

Ch. Dohmen szerint a kép többértelműsége alkalmatlanná teszi azt JHVH tiszteletére, és az ÓSZ éppen a képtilalom által biztosítja az exkluzív jahvizmust.²⁸ Hasonló irányba mutat R. P. Carroll és B. S. Childs véleménye is, akik szerint az anikonizmus egy fokozottabban jelentkező racionalizmust jelent a képekkel szemben.²⁹ Azonban az általuk megfelelőbbnek ítélt szóbeli kijelentés nem kevésbé többértelmű, mint a képi ábrázolások. Ahogy arra O. Keel és Ch. Uehlinger rámutatott a kép nemegyszer egyértelmű üzenetet hordoz a gyakran többértelmű, nehezen megfogható szavakkal szemben.³⁰

M. Dietrich és O. Loretz mellett érvel, hogy a képtilalom Izrael mítosz elleni küzdelmének lecsapódása.³¹ MacDonald joggal hozza fel ez ellen azt, hogy a monoteista és a politeista világ ilyen kontrasztba állítása³² sokkal inkább a felvilágosodás utáni éra a középkorhoz fűződő viszonyából értelmezhető, mintsem az ÓSZ-ből, vagy bármilyen más ókori közel-keleti szövegből.

III. A képtilalom magyarázata Izrael szociál-kulturális természetében keresendő

R. S. Hendel és C. D. Evans Izrael monarchiaellenességével magyarázza a képtilalmat.³³ A király autoritását jelképező isteni kép tiltva volt, mely a különböző okokból elindított, ezékiási és jósiási képrombolással teológiai programmá nőtte ki magát. Mindazonáltal tézisük cáfolható azzal az ÓSZ-ben sok helyen kimutatható képzetel, miszerint a király uralkodása isteni eredetű.

O. Loretz egy későbbi munkájában a képtilalmat az ősök tisztelete elleni fellépésként értelmezi, mely egybeesett a kultusz női személyzetének, és a kultusz feminin eleminek eltávolításával.³⁴ A „JHVH és az ő Aserája” képzet ebben az időben szorul háttérébe. Loretz a családi és a hivatalos kultusz szembekerüléséről beszél. Véleménye szerint ebből az ellentétből a nemzeti Isten, JHVH kerül ki győztesen, éppen a képtisztelet, az ősök képeinek

²⁸ Dohmen, Ch.: *Das Bilderverbot: seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament*. BBB 62. Athenäum, Frankfurt a. M. 1987, 258–262.; 267–269.

²⁹ Carroll, R. P.: „The Aniconic God and the Cult Images”. *ST* 31, 1977, 51–64.; Childs, B. S.: *Old Testament Theology in a Canonical Context*. SCM Press, London 1985, 66.

³⁰ Keel – Uehlinger: GGG.

³¹ Dietrich, M. – Loretz, O.: „Einleitung – von der anthropomorphen Kultstatue im Alten Orient zum biblischen Bilderverbot”. In: Dietrich, M. – Loretz, O.: *Jahwe und seine Aschera. Anthropomorphes Kultbild in Mesopotamien, Ugarit, Israel – das biblische Bilderverbot*. UBL 9. Ugarit-Verlag, Münster 1992.

³² Az utóbbi időben egyre inkább erősödik az a hang, amely a politeizmust nem a monoteizmussal szemben álló, alacsonyabb rangú és értékű vallási képzetek rendszereként értelmezi, hanem a világ bemutatásának „csupán” egy másik útjaként. A témához ld. Ahn, G.: „Monotheismus und Polytheismus als religionswissenschaftliche Kategorien?”. In: Oeming, M. – Schmid, K.: *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*. AThANT 82. Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2003, 1–10.

³³ Hendel, R. S.: „Social Origins of the Aniconic Tradition”. *CBQ* 50, 1988, 365–82.; Evans, C. D.: „Cult Images, Royal Policies and the Origins of Aniconism”. In: Holloway, S. W. – Handy, L. K.: *The Pitcher is Broken. Festschrift G. W. Ahlström*. SJSOT 190. Sheffield Academic Press, Sheffield 1995, 192–212.

³⁴ MacDonald, az elmélet bemutatásakor mellett érvel, hogy Loretz összeköti a képtisztelet tiltását a feminin elemek kiszűrésével. Ez az értékelés azonban Loretz tanulmánya alapján nem tartható.

tiltása által.³⁵

Ahogy azt N. MacDonald elemzése érzékelteti, az eddigi kutatások sokféle irányból próbálják magyarázni a képnélküliség jelenségét. Napjainkban egy negyedik megközelítési mód kezd uralkodóvá válni, mely Izrael történelmi sajátosságaival magyarázza a képnélküli JHVH-tiszteletet.

IV. A képtilalom magyarázata Izrael történelmi eseményei között keresendő

M. Köckert³⁶ a képnélküliséget reális vallástörténeti adottság helyett egy teológiai programnak tekinti. Szerinte a JHVH-tisztelet a fogság előtti korszakban egy antropomorf istenképhez kapcsolódó kultuszban nyilvánult meg. Mindezt az ÓSZ szent ládát bemutató részeivel, a jeruzsálemi templom leírásából visszakövetkeztetett kultusszal és ókori közel-keleti párhuzamokkal indokolja. A láda szerint nem más, mint az ünnepi körmenetekkor használt istenkép állványa. Az üres trón képze, miszerint JHVH a jeruzsálemi templomban, a kerubtrónon láthatatlanul ül, az ikonográfiai leletek fényében nem lehet idősebb a perzsa kornál, amikor is az üres trón, mint az istenségre utaló szimbólum a képi ábrázolásokban is megjelenik. Köckert véleménye szerint a képnélküliség egy szükséghelyzet megoldására meghirdetett program: Jeruzsálem ostromakor az istenkép is elpusztul. A fogságban kihal a papok azon generációja, amely még látta a jeruzsálemi JHVH-szobrot, és amely az eredeti kép mására egy új képet készíthetett volna. Ezzel indul útjának a képnélküli jahvizmus mozgalma.

H. Niehr szintén feltételezi a JHVH-képek jelenlétét az ókori Izrael területén.³⁷ Szerinte mind az északi mind a déli országrész rendelkezett JHVH-t ábrázoló reprezentációval. Ezt az ókori Közel-Kelet általánosan elterjedt képtisztelet-kultusz kapcsolattal indokolja, valamint az ÓSZ azon részeinek vizsgálatával, melyek JHVH ruhájáról, látásáról, arcáról beszélnek (Zsolt 27,4; 42,3; 84,8; 63,3 stb.). A képtisztelet eltűnését ő is a fogsághoz köti, és szerinte a reprezentációt három dolog váltotta fel: a név-teológiája a deuteronomista történetírásban és az ahhoz közelálló körökben, a dicsőség-teológiája a papi írói iskola körében, és a gyertyatartóval szimbolizált isteni jelenlét Zakariásnál és a hozzá közelálló prófétai körökben.

A Köckertéhez hasonló, kissé visszafogottabb rekonstrukció olvasható Ch.

³⁵ Loretz szerint a szöveg két metrikus sorra megy vissza: לֹא תַעֲשֶׂה לָּךְ פֶּסֶל / לֹא יִהְיֶה לָּךְ אֵל. Ha metrumokban is fogalmazták meg a Dekalógust, a többi hosszabb sor alapján kérdéses, hogy a Loretz által megválasztott prozódiai szerkezet valóban a Tízparancsolat eredeti formája-e.

³⁶ Köckert: *Bilderverbot*.

³⁷ Niehr, H.: „Götterbilder und Bilderverbot”. In: Oeming, M. – Schmid, K.: *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*. AThANT 82. Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2003, 227–247.; Niehr, H.: „In Search of Yhwh’s Cult Statue”. In: Toorn, K. van der (szerk.): *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of the Book Religion in Israel and the Ancient Near East*. Peeters, Leuven 1997, 73–95.

Uehlingernél is.³⁸ Bár a fogság előtti JHVH-képkultuszt archeológiai bizonyítékok hiányában bizonytalannak tekinti, mégis a képnélküli jahvizmus jelenségét egy fogság utáni és/vagy perzsa korból származó, az eredeti kánaáni gyökerekkel szembeforduló mozgalomnak tartja. Ezzel máris a bevezetőben már érintett ÓSZ vs régészet/ikonográfia küzdelemben találjuk magunkat. A következőkben, annak érdekében, hogy az ÓSZ istenképekről szóló passzusait ne sterilen, hanem egy szélesebb nézőponton keresztül vizsgáljuk, górcső alá vesszük az ókori közel-keleti képteológia alapvető tanításait, majd ezt követően ennek fényében megpróbáljuk értelmezni az ókori Izrael néhány témába vágó ikonográfiai leletét, majd a kapott eredmények fényében felülvizsgáljuk az ÓSZ képtilalmát és képteológiáját.

3. Istenkép, szimbólum, képnélküliség az ókori Közel-Keleten

Az ÓSZ az idegen istenek képeit, szobrait erős szarkasztikus hangnemben karikírozza ki, és azokat a legkülönbébb módon ítéli el. Sokszor már maga a bálványképekre használt terminológia is negatív, ironikus felhangot hordoz magában: a בָּלְיָן – *bálvány* (Lev 26,30; Deut 29,16; 1Kir 15,12; Ez 6,4 stb.) szó etimológiája tisztázatlan,³⁹ de talán a בָּלְיָן – *emberi ürülék, trágya* szavakkal áll összefüggésben, s szó szerint tárgya-galacsint jelent.⁴⁰ A vele nem egyszer párhuzamosan használt פִּקּוּשׁ (Deut 29,16; 2Kir 23,24; És 66,3 stb.) a rituális tisztátalanságot, tisztátalan dolgot jelentő פִּקּוּשׁ főnévvel áll összefüggésben.⁴¹ Az אֲנִי (Lev 19,4; 16,1; Zsolt 96,5; És 2,18) a 'll* – *gyengének lenni* sémi gyökből vezethető le.⁴² A gúnyos árnyalatú bálványokra alkalmazott terminológiák sora folytatható.⁴³ A kérdés az, mit gondoltak az elkészített istenképekről azok készítői és tisztelői? Tényleg az emberi butaság és korlátoltság bújik meg a kőből, fából vagy fémből készült istenábrázolások imádata mögött, vagy pedig teljesen másról van szó?

Az ókori Mezopotámia területéről számtalan, mindmáig csodálatra méltó alkotás került elő, melynek egy jelentős részét az istenábrázolások képezik. Az ókori feljegyzésekből az is tudjuk, hogy az istenek képeinek tisztelete, az előttük gyakorolt ceremóniák a vallásos élet legmeghatározóbb aktusai voltak. A templom az istenség lakhelyéül szolgált, ahol ő képi reprezentációján keresztül volt jelen, és az elhelyezett áldozatok által táplálkozott. Mindehhez fejlett teológiai képzetek társultak, melyek az istenkép-készítést sem hagyták érintetlenül. A

³⁸ Uehlinger, Ch.: „Bildervot” szócikk, *RGG*⁴ 1. Mohr Siebeck, Tübingen 1998, 1574–1577.

³⁹ Koehler – Baumgartner: HALOT, s. v. בָּלְיָן/בָּלְיָן.

⁴⁰ Curtis, E. M.: „The Theological Basis for the Prohibition of Images in the Old Testament”. *JETS* 28/3, 1985, 278.

⁴¹ Curtis: *Prohibition*. 278.; Schroer: *Bilder*. 351.

⁴² Curtis: *Prohibition*. 278.; Schroer: *Bilder*. 350.

⁴³ Az erősen diszkreditáló jelentésárnyalatú bálványterminológiához ld. a fenti szerzőket.

képzés azonban korántsem volt olyan profán és egyszerű folyamat, mint arra az anyagmegmunkálás folyamatából következtethetnénk. Mindezt az is mutatja, hogy az ókori Mezopotámiában a kézművesség tagjai nem az értelmiséggel szemben álló társadalmi réteg képviselői voltak. Az akk. *ummānu* szó mesterembert, kézművest jelent, de ugyanakkor valamilyen ismeretben, szakterületen jártas bölcs, tudós embert is.⁴⁴ Az istenek képeit készítő mestereknek szaktudásukon kívül teológiai ismeretekkel is rendelkezniük kellett.⁴⁵ Már az emberek teremtésekor egy külön kategóriát képeztek. Ők Ea teremtményei,⁴⁶ akik azért vannak a világon, hogy istenképeket készítsenek és azokat karban tartsák.

Egy isten „születésének” folyamatát Berlejung világosan írja le a már hivatkozott munkáiban. A következőkben az ő bemutatását követjük.

Az istenek készítése három szinten ment végbe: mennyei, királyi és földi. Az első szint a mennyei szint. Egy istenség képének, szobrának elkészítését csak maga az érintett isten rendelheti el. Minden isten maga választja ki az Ea által erre a célra teremtett mesterek közül azokat, akik elvégezhetik ezt a feladatot. Mindig az érintett isten biztosítja mesterei számára a munkához szükséges bölcsességet, állhatatosságot, belátást és tisztaságot. A munka befejezéséig egy nagyon szoros kapcsolatban áll velük, és személyes védelme alatt tartja őket. Ezenkívül Ea isten is végigkíséri az alkotás folyamatát. Ő biztosítja azokat a szellemi képességeket, amelyek a szaktudás kifejtésére irányulnak.

A király ebben a folyamatban a kapcsolatfenntartó a mennyei és a földi szféra között. Ő felel az isteni világrend fenntartásáért, de ugyanakkor az istenképek készítése és renoválása is az ő hatáskörébe tartozik. A király teremti meg az anyagi feltételeket, amiért őt az istenek bölcsességgel és jóléttel áldják meg. Némely feliraton a király úgy jelenik meg, mint az illető kép készítője, mely személyes implikációt feltételez. Ez szimbolikusan meg is valósul. Pl. Aššur-aḫ-iddina nemcsak kiválasztja a mestereket, nemcsak az isteni megbízatás részese, nemcsak imádkozik a mesterek bölcsességéért, hanem jelképesen a műhelybe is ő vezeti be őket. A kiválasztott mesterek a továbbiakban az ő „kezévé” válnak. Aššur-aḫ-iddina ról azt is tudjuk, hogy a kiválasztott mesterekkel technikai részleteket is megbeszélt, mi több a drágakövek díszítő felhasználása kapcsán tanácsokat adott. A mindenkori király tehát

⁴⁴ Vö. *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. 20. U and W. Eisenbrauns, Winona Lake 2010, 108–115. Rövidítve: CAD.

⁴⁵ Berlejung, A.: „Der Handwerker als Theologe: Zur Mentalitäts- und Traditionsgeschichte eines altorientalischen und alttestamentlichen Berufsstands”. VT 46, 1996, 145–168.; Berlejung: *Theologie*. Hasonló következtetéseket von le Michael B. Dick is a „The Mesopotamian Cult Statue: A Sacramental Encounter with Divinity” című munkájában. In: Walls, N. H.: *Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East*. ASORB 10. American Schools of Oriental Research, Boston 2005, 43–67.

⁴⁶ Ea vagy Enki az édesvízóceán, a bölcsesség, és a művészetek istene. Az istenek idősebb generációjához tartozik, akinek több hűposztázisa is ismeretes. Nötscher, F.: „Enlil”. In: Ebeling, E. – Meissner, B. (szerk.): *Reallexikon der Assyriologie*. 2. Walter de Gruyter, Berlin/ Lipcse 1938, 374; 381. Rövidítve: RA.

gyakorlatba ülteti a mennyei terveket, ahol az istenszobrok végül a földi szféra tevőleges, megvalósító munkájában készülnek el.

Az istenkép végül a száj megmosásának és megnyitásának rituáléin (Mundwaschungsritual, Mundöffnungsritual)⁴⁷ keresztül az isten reprezentációjává válik. Az esküvel, körmenettel és az egyéb rituális cselekedetekkel az isten szobrát a műhelyből, a folyóhoz vezető úton keresztül a templom szentélyébe vitték, ahol nyugalomba helyezték. Az isten tisztelete ezentúl az elkészült reprezentáció előtt végzett ceremóniák által valósult meg. A rituális tisztaság azonban előfeltétele volt annak, hogy az istenség összeköttetésben maradjon szobrával. Ha a kultuszképet elhanyagolták, vagy a város és a templom ostroma miatt veszélybe került, az isten elhagyta a szobrát.⁴⁸

Mezopotámia tehát színpompás istenkép-kultusszal rendelkezett, ahol a földi és a mennyei szint egy törékeny szimbiózisban épült egymásra. A mindennapi rituális cselekedetek a mennyei világ történeseit jelenítették meg, ahol az istenkép az ábrázolt isten „reálprezenciáját” szavatotha. Mindezt a szíró-palesztin területen ugyan jóval kisebb méretekben és jóval szerényebb körülmények valósult meg, de a gondolkodásmód a képekkel kapcsolatosan nagyon hasonló volt.⁴⁹ Az istenképek olyan felszentelési rituáléiról, mint a mezopotámiai *pīt pī* és *mīs pī* nem értesülünk. Ezenkívül pl. Ugaritban az istenek személye nem kapcsolódik olyan szorosan a szentélyekhez, mint az ókori Mezopotámiában, ahol a város, a templom, az istenek és a kultusz egymással való szoros összefüggésben működtek. Ugaritban az istenek nem laknak együtt a mennyei világban. Mindegyiküknek saját lakhelye volt, gyakran egy-egy hegy tetején. Elnek a Lula hegy, Baálnak a Cáfón adott otthont.⁵⁰ Azt azonban, a bibliai szövegek is bizonyítják (vö. Deut, 4, 28; Zsolt 115; Dán 5,23; Hós 14,4; Jer 2,27–28), hogy a szíró-palesztin területen is az istenkép valamilyen módon az istenség nélkülözhetetlen kultuszi reprezentációját jelentette. Ezenkívül a király a kultuszban éppolyan fontos szerepet játszott akár csak Mezopotámiában. Ő biztosította a zavartalan vallásgyakorlat anyagi feltételeit, a nemzeti isten kultusza a papi személyzettel együtt az ő hatáskörébe

⁴⁷ A száj megmosásának és megnyitásának rituáléja két verzióban rekonstruálható, egy babiloni és egy asszír foglatban, melyek kisebb eltéréseket mutatnak. Mindkét verzióban közös azonban, hogy a kép a száj megnyitása által válik az isten reprezentációjává, amit a száj megmosásának rituáléja tesz teljessé azáltal, hogy megtisztítja a képet a elkészülés folyamatával járó emberi szennyeződésektől. Ez utóbbi által a reprezentáció alkalmassá lesz a kultuszi használatra. Vö. Berlejung: *Theologie*. 257–259. A rituálé elnevezései (*pīt pī* és *mīs pī*) valószínűleg a szüléshez kapcsolódó eljárások sumér terminológiájából származnak, és azt a képet idézik fel, amikor a baba megtisztítja és megnyitja a légutakat. Dick: *Cult Statue*. 59–61.

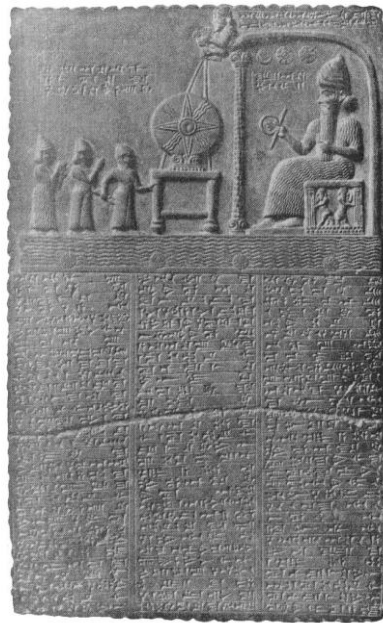
⁴⁸ Dick: *Cult Statue*. 57.

⁴⁹ Ld. összefoglalóan: Lewis, Th. J.: „Syro-Palestinian Iconography and Divine Images.”. In: Walls, N. H.: *Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East*. ASORB 10. American Schools of Oriental Research, Boston 2005, 70–107.

⁵⁰ Smith, M. S.: *The Ugaritic Baal Cycle*. II. VTSup 114. Brill, Leiden/ Boston 2009, 43.

tartozott.⁵¹ Háború előtt igyekezett áldozatokkal megnyerni a nemzeti isten jókedvét és pártfogását.

Az ókori Közel-Keleten tehát az istenek éppúgy szellemi létezők voltak, mint JHWH. A kiábrázolás csupán az illető isten földi reprezentációja, teste volt, amely ha elpusztul is, semmiképpen nem jelenti az isten elpusztulását. Adott esetben új testet kaphatott. Jó példa erre a szippari Šamaš szobor pusztulása és újra helyreállítása. A Kr. 12. sz.-ban Szippart templomával és Šamaš ábrázolásával együtt elpusztították. Simbar-šipak király hiába próbált meg egy új szobrot készíteni, Šamaš ezt nem engedte. A szobor helyett egy napkorongot állított fel, hogy az Šamaš jelenlétét biztosítsa. Végül a napisten kétszáz év után megkegyelmezett, és Nabû-apla-iddina királynak megengedte egy új kultuszszobor felállítását.⁵²



1. Ábr. Nabû-apla-iddina kötáblája a Kr. e. 9. sz.-ból (British Museum). A kötáblán Nabû-nadin-šumi pap éppen felemeli a szét tört Šamaš-szobrot helyettesítő napkorongot, hogy az új ábrázolás láthatóvá váljon.

Mindez egy új kérdéskörbe vezet át bennünket, ti. az istenszimbólumok problematikájába az ókori Közel-Keleten. Mint az a szippari Šamaš szobor példája is mutatja, több mint kétszáz éven át a napisten kultusza egy képi megformáltságról mentes napkoronghoz kötődött. Noha mindez ideiglenes volt, mégis minden fennakadás nélkül biztosította a kultusz zavartalan működését. A képtisztelő vallás egyik-pillanatról a másikra egy olyan formában szerveződött újra, melyben az istenkép szerepét egy szimbólum vette át.

⁵¹ Vö. Berlejung, A.: „Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israel”. In: Gertz, J. Ch. (szerk.): *Grundinformation Altes Testament*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2010, 59–192, 71 kk.

⁵² Ld. Hurowitz, V.: „The „Sun-Disk” Tablet of Nabu-apla-iddina (2.135)”. In: Hallo, W. W./ Younger, K. L. (szerk.): *The Context of Scripture*. 2. Brill, Leiden/ Boston 2003, 364–368.

Mindez relativizálja a képnélküliség és képtisztelet viszonyát. Szükséges tehát meghatározni a kettő egymáshoz fűződő kapcsolatát.

Ha a MP alapján határozzuk meg az ikonizmus fogalmát, akkor egy olyan teológiai gondolkodásmóddal kell azt összekapcsolnunk, mely összefüggésben van az ókori közel-keleti képteológiával. A MP a kultuszi képek használatát tiltja. Viszont az is nyilvánvaló, hogy a Közel-Keleten a kép az istenség jelenlétéhez kötött. E kettőből kiindulva az ikonizmus az a jelenség, ahol egy figuratív vagy nonfiguratív kép, szimbólum az istenség reprezentációja lehet. Anikonizmusnak nevezhető ezzel szemben az a vallási gyakorlat, amely a képhez vagy szimbólumhoz nem köti hozzá az istenség jelenlétét, hanem a kultuszi tárgynak egy utaló, emlékeztető funkciója van. Így egy teriomorf kép is lehet anikonikus, ha annak az istenségre nézve kommemoratív jellege van, míg egy felállított sztélé is ikonikus lehet, ha az egy isten reprezentációja.⁵³

Az ókori Közel-kelet területén a már tárgyalt képtisztelet mellett jelen volt az istenek felállított kő formájában megvalósuló reprezentációja. A nabateusok főistenét Dusarest egy felállított fekete kő képében tisztelték, amely előtt kiontották az áldozati állat véré. A régészeti leletek ezen kívül arra is utalnak, hogy valószínűleg az egész panteont felállított kövek formájában ábrázolták ki. Az iszlám előtti Arábiában a szabad ég alatt működő szentélyeknél az áldozat véré szintén a *nuṣub* (felállított kőoszlop) előtt ásott gödörbe eresztették.⁵⁴ A bronzkori szíró-plesztina területén szintén jelen van a felállított kövek formájában való reprezentáció. Mariban és Émárban a *sikkānu* egy felállított kultuszi oszlopot jelent, mely az istenség lakóhelyéül szolgált. A *sikkānu* oszlopokat ugyanúgy kezelték, mint a kultuszban használt istenképeket: áldoztak előttük, bizonyos ünnepi alkalmakon olajjal és vérrel kenték meg őket.⁵⁵ Ugyanilyen funkciót töltött be a hetita vallásos életben a *huwaši*

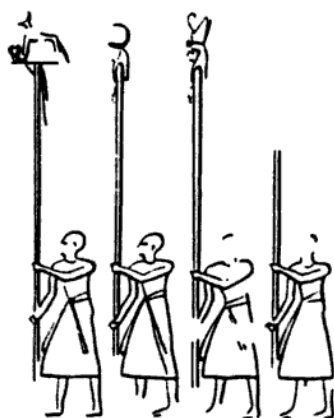
⁵³ Köckert: Bilderverbot. 374–375.

⁵⁴ Mettinger egy formai kritériumot alkalmaz az ikonizmus-anikonizmus meghatározásakor. Definíciója szerint ikonizmusnak az a jelenség nevezhető, amikor egy valláson belül az istenséget antropomorf, zoomorf módon, vagy a kettő keverékéből létrejött keverék lény (*Mischwesen*) formájában ábrázolják. Anikonizmusnak számít ezzel ellentétben az istenség ki nem ábrázolása, vagy valamilyen szimbolikus tárgyon keresztül történő megjelenítése. Mettinger kategóriája az, hogy a kiábrázolás figuratív vagy nonfiguratív. Mettinger, T. N. D.: „Israelite Aniconism: Developments and Origins”. In: Toorn, K. van der (szerk.): *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of the Book Religion in Israel and the Ancient Near East*. Peeters, Leuven 1997, 173–204, 174. Ld. még Mettinger: „Aniconism - a West Semitic Context for the Israelite Phenomenon?”. In: Dietrich, W. – Kopffstein (szerk.), A. M.: *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*. OBO 139. Universitätsverlag Freiburg Schweiz/ Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg 1994, 159–178. és a szerző témában írt monográfiáját: *No Graven Image. Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context*. CBOT 42, Almqvist & Wiksell, Stockholm 1995. Mettinger: *Israelite Phenomenon?*. 162–163.; Mettinger: *Israelite Aniconism*. 195.

⁵⁵ Hutter, M.: „Kultstelen und Baityloi”. In: Janowski, B. et al. (szerk.): *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*. OBO 129. Universitätsverlag Freiburg Schweiz/ Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg 1993, 87–108, 88–92. Az EMAR VI/3, Nr. 369. a következőket írja: „Gad

sztélé.⁵⁶ A bronzkori Megiddó, Hácór, Hartuv, Gézer stb. feltárása azt is kimutatta, hogy a területen már jóval a vaskor előtt jelen volt a hasonló sztéléhasználat.⁵⁷

A kutatás arra is rávilágított, hogy az isten antropomorf/ zoomorf reprezentációja és a szimbólumon keresztül történő megjelenítés korántsem „vagy-vagy” vallási jelenségek, hanem sok esetben egymással párhuzamosan működtek. Egyiptomban egy istennek többféle reprezentációja is ismert volt, melyek közül az állványokra tűzött ikonikus isteni szimbólum volt egyik.⁵⁸ A szimbolikus istenábrázolások a csatamezőn garantálták az istenek jelenlétét, de pl. Abydosban az ereklyetartóban imádták őket.⁵⁹



2. Ábr. Egyiptomi isteni szimbólumok

Egyiptomban egy rövid időre, IV. Amenhotep (Ehnaton Kr. e. 1355–1337) idején, elindult egy anikonikus monoteista mozgalom, mely a politikai hatalmat is képviselő Amon papsággal szemben a Nap, Aton kultuszát honosította meg. IV. Amenhotep uralkodása első öt évében toleránsan viszonyult a régi vallás felé, mi több kezdetben magát Atont, akárcsak Rét sólyomfejű istenként tisztelte(tte). Később programja erőszakossá vált és egy heves képrombolás után, csak a napkorong szimbólumának használatát engedélyezte. Halála után azonban kezdeményezése kudarcba fullad.⁶⁰

A képi reprezentációkat bőven felvonultató Mezopotámiában is – noha a

templomában áldoznak egy juhott a viharistennek és Hebat oszopának (*si-ka-ni ša ^dhébat*), és az *entu*-papnő olajat önt az oszlop felső részére.” A fordítás Hutter német fordítása alapján készült.

⁵⁶ Hutter: *Kultstelen*. 92–95.

⁵⁷ Mettinger: *Israelite Aniconism*. 197.

⁵⁸ Háthor istennő az óbirodalom korszakában egy tehénszarvval ábrázolt nőként jelenik meg, Deir el Bakhri-ban pedig a fáraót szoptató tehén alakjában. Vö. Cornelius, I.: „The Many Faces of God: Divine Images and Symbols in Ancient Near Eastern Religions”. In: Toorn, K. van der (szerk.): *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of the Book Religion in Israel and the Ancient Near East*. Peeters, Leuven 1997, 21–43, 25.

⁵⁹ Kákósy László szintén beszámol anikonikus és ikonikus szimbólumokról, melyek az istenség jelenlétét, oltalmát biztosították. Pl. egy szent fa lehet Ozirisz megtestesítője, vagy az ún. *jun*-oszlop tetején kifaragott bikafej Mnevisz bikaisten reprezentációja volt. Vö. Kákósy L.: *Az ókori Egyiptom története és kultúrája*. Osiris, Budapest 2005, 339–342.

⁶⁰ Kákósy, *Egyiptom*. 141–154.

monoteizmusnak, vagy hasonló kezdeményezésnek nyoma sincs – az antropomorf ábrázolások mellett jelen vannak isteni szimbólumok. Már a Kr. e. 4. évezredben megjelennek az antropomorf ábrázolások mellett, a zoomorf, vagy élettelen tárgyak képében reprezentált istenségek.⁶¹ Az ún. *kudurru* reliefeken számos istenséget szimbólumon keresztül ábrázolnak.⁶² Marduk az ilyen képi ábrázolásokon az ásó szimbólumában van jelen; Nuskut, a tűz és a fény istenét, egy lámpás; Eát a kecske-hal keveréklény (*ṣuḫurmašu*) vagy a kosfejű jogar szimbolizálja stb.⁶³ A pecséteken megjelenő isteni reprezentációk szintén hasonló tendenciát mutatnak. A Kr. e. 1. évezred első felében mind az asszír mind a babiloni ábrázolásokon megfigyelhető, hogy kerülnek az antropomorf ábrázolásokat, melyeket élettelen tárgyakkal, állatokkal és keveréklényekkel helyettesítenek.⁶⁴



3. Ábr. Marduk és Nabû istenek szimbolikus reprezentációi egy késő-babiloni lenyomaton (Israel Museum).

Összefoglalásul elmondható, hogy az ókori Levante területén az antropomorf istenábrázolások mellett időről-időre felbukkant az istenségek, állatok vagy élettelen tárgyak általi, szimbolikus megjelenítése, mely némelykor az anikonizmusig fejlődött. A következőkben meg kell vizsgálnunk, hogy létezett-e a mindenféle kultuszi reprezentációt elutasító jahvizmus előtt vagy azzal párhuzamosan egy ikonikus jahvizmus.

4. JHVH-kép-tisztelet?

Az ÓSZ újra és újra fellép mind az északi mind a déli országrészben szüntelen felbukkanó idegen istenek tisztelete ellen. Jelen van egy általános idegen istenek és

⁶¹ Ornan, T.: *The Triumph of the Symbol. Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban*. OBO 213. Universitätsverlag Freiburg Schweiz/ Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg 2005, 169.

⁶² A *kudurru* elsősorban nem kultikus használatú sztélé, hanem határkő, mely a tetején enyhén kerekített. A Kr. e 14. sz.-tól ismeretes Asszíriában és Babilonban. Noha a sztélé stílusa a rajta lévő szöveg formai sajátosságaival együtt az évszázadok során sokat változott, az mégis nyilvánvaló, hogy a *kudurru* egy agyagtáblára írt adásvételi szerződéshez kapcsolódik. Annak érdekében, hogy a szerződést ne hágják át, az istenek átkát vésték a kőbe, mely akkor lép érvénybe, ha valamelyik fél megszegi a szerződést. A *kudurru* átokszekciójában jelennek meg a szimbolikus istenábrázolások. Brinkman, J. A.: „Kudurru”. In: Edzard, D. O. (szerk.): *RA*. 6. 267–274. Vö. *CAD* 8, 495.

⁶³ Ornan: *Symbol*. 120–133.

⁶⁴ Ornan: *Symbol*. 171.

kultuszképek ellen vívott küzdelem. Most azonban ettől eltekintve csak az esetleges JHVH-képekről fogunk beszélni, mivel témánkhoz a JHVH-tisztelet vizsgálata, és nem az általános népi kegyesség megnyilvánulásának kutatása tartozik hozzá.

Az ÓSZ polemikusan ugyan, de beszél a JHVH-képekről. Az egységes királyság megszűnése után, I. Jeroboám két borjúsobrot állított fel Bételben és Dánban (1Kir 12,25–33),⁶⁵ melyre politikai indokok sarkallták. Az egységes királyság nemzeti kultusza a jeruzsálemi kultusztól függött. Amennyiben Jeroboám egy autonóm királyságot szeretett volna létrehozni, annak egyik előfeltétele a nemzeti kultusz megteremtése volt.

Az Egyiptomból való szabadulás a legősibb hitvallásokban is (vö. Ex 15; Hós 11,1), JHVH tette, melyet soha nem hoznak összefüggésbe más istennel. Ha tehát Jeroboám a két megformált bikaszoborról azt mondja „íme, a te isteneid, Izrael, akik felhoztak Egyiptom földjéről”, azzal a két bikaalakot JHVH-hoz köti. A többes számot az indokolja, hogy két bikaszoborról van szó.⁶⁶ Két különböző istenre vonatkozó utalás azért is valószínűtlen, mert ugyanaz az ábrázolásforma egyszerre két különböző istenre vonatkozóan soha nem fordult elő.

Jeroboám kultuszreformja annyira meghatározó volt, hogy még a Tórába is belefűzték egy bikaszobor-kultuszt elítélő történetet. Az Ex 32 aranyborjúval kapcsolatos története nagy valószínűség szerint az északi országrész vallásgyakorlatával polemizál.⁶⁷ Az irodalmi függést a témaegyezésen (borjúsobor, Áron akárcsak Jeroboám ünnepet ül a néppel az aranyborjú előtt Ex 32,5/ 1Kir 12,32) kívül az is erősíti, hogy bár az Ex 32-ben egy borjú felállításáról van szó, mégis többes számban szerepel mind a *felhozni* (הָעֵלָה) ige mind az *isten* (אֱלֹהִים) főnév, ami arra utal, hogy itt intertextualitásról van szó.⁶⁸ Az is egyértelmű, hogy az aranyborjú a JHVH-kultuszban nyerte el rendeltetését, hiszen a történetben Áron másnapra a borjú elé az Úr ünnepére (חַג לַיהוָה) hívta össze a népet.

Ezenkívül Hóseás is beszámol az északi országrész bálványozásáról, melyet a pusztulás okaként nevez meg (Hós 8). A próféciák több helyen a Baál-tisztelet ellen szólalnak fel (Hós 2; 9,10; 11,2; 13,1), mely bonyolulttá teszi a képet, mivel a bika Baál egy standard reprezentációja. Kérdés tehát, hogy a bikával Baált, JHVH-t vagy mindkettőt ábrázolták?

⁶⁵ Az עֵגֶל fiatal bikát, bikaborjút jelent. Vö. HALOT, s.v. עֵגֶל. A magyar nyelv stílárás szempontjait szem előtt tartva a szemantikai változatosság kedvéért a következőkben mind a bika mind a borjú főneveket használok.

⁶⁶ Lettinga: *Tízparancsolat*, 278.

⁶⁷ Noth, M.: *A History of Pentateuchal Traditions*. Scholars Press, Atlanta 1981.

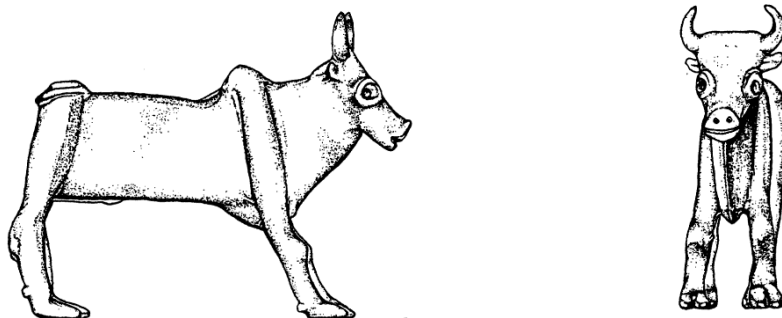
⁶⁸ A Neh 9,18 történelmi áttekintésének szerkesztője, szintén érzékeli az egy borjúsobor és a többes számban szereplő ige közötti logikai összeférhetetlenséget, és ezért egyes számban beszéli el az eseményeket.

1Kir 12,28: הָיָה אֱלֹהֵיךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הָעֵלָה מִצְרָיִם מִצְרָיִם

Ex 32,4: אֵלֶּה אֱלֹהֵיךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הָעֵלָה מִצְרָיִם מִצְרָיִם

Neh 9,18: זֶה אֱלֹהֵיךָ אֲשֶׁר הָעֵלָה מִצְרָיִם מִצְרָיִם

Minden valószínűség szerint mindkettőt. A Hós 4,15 a júdabelieket figyelmezteti, hogy ne keressék fel az északi országrész kultushelyeit, s bár Hóseás könyve általánosan beszél az északi országrész borjúkép imádatáról,⁶⁹ itt konkrétan szól a gilgáli és a bételi kultushelyekről.⁷⁰ A Hós 4,15 ezekhez a szentélyekhez a JHVH előtt tett fogadalmat köti.⁷¹ A Kir könyve az északi országrész bukását pedig egyértelműen az I. Jeoboám által meghonosított bálványimádással kapcsolja össze. Jéhu korában még bizonyosan működött a dáni és bételi borjúsoborhoz kapcsolt kultusz (2Kir 10,29), és minden valószínűség szerint ez a vallási gyakorlat az ország pusztulásáig ilyen formában fenn is maradt (2Kir 17,22). A Hós 4,15 megjegyzése arra vonatkozóan, hogy Bét-Ávenben (Bételben) JHVH nevét megidézve esküsznek, minden valószínűség szerint a bételi borjúsobor előtt elmondott esküre vonatkozik. A próféta által a 8. fejezetben felvázolt bikakultusz és az önkényes királyválasztás (8,4–5) valószínűleg Jeroboám trónra lépésére, utódainak – „akik a Jeroboám útján jártak” (vö. 1Kir 15,26, 34) – politikai beállítottságára és az északi országrész kultuszreformjára vonatkozik.⁷² Viszont az is kétségtelen, hogy a bikakultusz a Baál-tisztelettel is kapcsolatban áll, mint az a szíró-palesztin területen általánosan megfigyelhető. Valószínűleg az északi országrész borjúimádathoz kapcsolt jahvizmusa automatikusan összekeveredett a hozzá nagyon hasonló Baál-tisztelettel. A két kultusz közötti határ elmosódását az is elősegítette, hogy a két isten hasonló tulajdonságokkal rendelkezett.



4. Ábr. Dótánban talált viharistent (Baált esetleg JHVH-t?) reprezentáló későbronzkori bikaszobor. A

⁶⁹ Samária a Hós 8,5-ben az északi országrész kollektív megnevezése. Rudolph, W.: *Hosea*. KAT. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1971, 164.

⁷⁰ Hós 4,15 és 10,5-ben szereplő Bét-Áven megnevezés valószínűleg az Ám 5,5 hatására áll Bétel helyett. Vö. K. Ellinger apparátusa a BHS⁴ kisprófétáihoz, Stuart, D.: *Hosea-Jonah*. WBC 31. Word Books, Dallas 2002, 161. Ámós is beszél Gilgál, Bétel, és Beérseba (Ám 4,4; 5,4) szent helyeiről, ahol a nép a JHVH-tisztelettel össze nem egyeztethető kultusz folytat. Ennek részleteiről azonban a könyv alapján nem sokat tudunk meg. A kontextus alapján Ámós az igazságos cselekedetek („keressétek a jót” Ám 5,14) helyett véghezvitt, tisztázatlan célzatú, de valamilyen kultikus cselekedetre irányuló zárandoklatot ítéli el. Erre vonatkozik a 5. fejeletben *Leitmotiv*-ként visszatérő *וְרָשָׁה* ige. Rudolph, W.: *Joel-Amos-Obadja-Jona*. KAT. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1974, 175–176.

⁷¹ A *וְרָשָׁה* szókapcsolat az ünnepélyesen tett, vissza nem vonható fogadalmat jelenti, melyet a körülményekre való tekintet nélkül meg kellett tartani, végre kellett hajtani. HALOT, s.v. *וְרָשָׁה*.

⁷² Rudolph: *Hosea*. 163.

bika mindig a termékenységgel és a szaporodással áll középpontban.

Baál az egész szíró-palesztin területen tisztelt vihar és időjárásisten, akit Hadádként is tiszteltek.⁷³ A konszenzus szerint azonban JHVH is egy déli, valószínűleg Midián északnyugati, Edommal határos területéről származó viharisten.⁷⁴ Az is tény, hogy a bika szimbóluma az egész ókori közel-keleten a viharistenségekkel állt kapcsolatban.⁷⁵ Ily módon nem meglepő, hogy a Baál tisztelet olyan könnyen beszivárgott az északi bikakultusz formájában folytatott jahvizmusba.⁷⁶



5. Ábr. Hadád egy újassír, Chadattuból (Szíria) előkerült bazaltsztélén. A bika gyakran a viharisten hordozó állata, vagy piedesztálja.

A jahvizmus és a bika szimbóluma közötti kapcsolat tisztázásában egy érdekes elméletet jelentetett meg H. T. Obbink az 1929-es tanulmányában,⁷⁷ melyben a bikát nem az JHVH reprezentációjaként, hanem az őt hordozó talapzatként értelmezi. Szerinte Jeroboám borjúi a JHVH-nak szánt piedesztálok, melyeken láthatatlan módon van jelen.

Bár bika az ókori Közel-Keleten néhol tényleg talapzatként van jelen, de olyankor minden esetben jelen van a bika hátán az istenség is. Amennyiben csak egy bikafigurával van dolgunk, a konszenzus szerint az a viharistent reprezentálja. Ezenkívül az aranyborjú (Ex 32) és a Jeroboám féle kultuszreform (1Kir 12,25kk.) a bikaszoborral kapcsolatosan egy

⁷³ Greenfield, J. C.: „Hadad”. In: Toorn, K. van der et al. (szerk.): *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Brill, Leiden 1999, 378–382, 378. Rövidítve DDD. Greenfield szerint *b'l* – *úr* Hadád egyik felségjelzője volt, mely később névként önállósodott.

⁷⁴ Lemche, Mettinger, Albertz, Kaiser, Keel és Uehlinger, Niehr, Smith, van der Toorn, Levin, Lang, Müller, Kratz, Köckert, Berlejung, Hartenstein. A témával kapcsolatban ld. az egyik legújabb megjelent monográfiát, a bibliográfiai adatokkal együtt: Müller, R.: *Jahwe als Wettergott. Studien zur althebräischen Kultlyrik anhand ausgewählter Psalmen*. BZAW 387. Walter de Gruyter, Berlin 2008, 13–16.

⁷⁵ Wyatt, N.: „Calf”. In: DDD. 180–182, 181.

⁷⁶ DeVries, S. J.: *1 Kings*. WBC 12. Word Books, Dallas 2003, 162.

⁷⁷ Obbink, H. T.: „Jahwebilder”. ZAW 47, 1929, 264–274.

azonosítást feltételez: „íme, a te isteneid”. A szöveg vizsgálatából arra a következtetésre jutunk, hogy a borjúk reprezentációk voltak.

Amint azt az ókori közel-keleti párhuzamok megmutatták, nemcsak az antropomorf és a teriomorf ábrázolások lehetnek istenreprezentációk, hanem a képi megformáltságtól mentes felállított sztélék is. Az ÓSZ is beszél ilyenekről. Az ún. maccébák felállított, kultuszi oszlopok voltak, melyeket az ÓSZ nemegyszer polemikusan az idegen istenek kultuszával hozott kapcsolatba (Ex 34,13; Deut 7,5; 12,13; 2Kir 10,26; Jer 43,13).⁷⁸ A szövegek számtalan helyen elítélik az ilyen felállított sztélék használatát Izrael területén, és gyakran a JHVH-tól való eltávolodás okának tekintik azokat (Ex 23,24; 1Kir14,3; 2Kir 17,10; 2Krón 14,1; Mik 5,12). A maccébák gyakran az ún. aserákkal együtt szerepelnek, mely feltehetőleg egy oltár közelében felállított kultuszi póznát jelent (vö. HALOT s. v. אֲשִׁירָה/אֲשִׁרָה).

A Deut és a Lev egyenesen megtiltja mind a maccébák mind az aserák használatát (Deut 16,21–22, Lev 26,1). Ugyanakkor már Hóseás a JHVH-tól való elfordulás jeleként értelmezi a temérdek oltár és maccéba jelenlétét (Hós 10,1–2), ezenkívül Ezékiás (2Kir 18,4) és Jósias (2Kir 23,24) ikonoklazmusa is érinti a szent köveket. Mindazonáltal az archeológiai leletek és elvéve az ÓSZ-i igehelyek is azt mutatják, hogy a felállított sztélé JHVH-reprezentációja lehetett. A Gen 28,17–19-ben Jákób felállít egy maccébát, és a helyet Isten házának, אֵלֶּהִים בֵּית-nek nevezi (vö. Bír 17,5). A hely, a felállított kő és Isten jelenléte annyira összefüggenek, hogy a sztélé valószínűleg egy reprezentáció volt.⁷⁹ A Tell Aradban feltárt JHVH-templom (Kr. e. 10.–7. sz.) szentélyében két maccébát találtak, melyek szintén JHVH-reprezentációk lehettek. Ezek az adatok azt mutatják, hogy létezett JHVH sztélé formájában történő reprezentációja. A kezdeti kultuszi használat azonban egyre inkább háttérbe szorul, míg a Deut és deuteronomista történetírás teljesen háttérbe nem szorítja.

A maccébához hasonló teológiai gondolkodás kapcsolódik a frigyladához is, mely szintén JHVH-reprezentációja. A Num 10,35–36 és az 1Sám 4,1–5,12 azt sugallják, hogy JHVH a ládán keresztül biztosítja az izraeliták számára a győzelmet, a biztonságot, az isteni oltalmat. A láda útnak indítása egyenlő JHVH elindulásával (Num 10,35). Ugyanígy a filiszteusokkal harcoló izraeliták számára a láda megérkezése JHVH megérkezését jelenti (1Sám 4,3). Mindez

⁷⁸ Természetesen a kultuszi használatú oszlopokat meg kell különböztetnünk az emlékkövektől, melyek bizonyos rendkívüli alkalmak, események mementói voltak a nép számára (vö. Gen 31,51; Gen 35,20; Ex 24,4; 2Sám 18,18). Egy vitatott igehely az Ézs 19,19 mely JHVH sztéléjéről beszél Egyiptom határában. Az igehely körül kialakult vita átfogó bemutatása meghaladná jelen tanulmány kereteit, ezért ennek a textusnak a kiértékelésétől eltekintünk.

⁷⁹ Hutter: *Kultstelen*. 101.; Mettinger: *Israelite Aniconism*. 197. Schmitt, R.: „Mazzebe”.

[http://www.bibelwissenschaft.de/nc/wiblex/das-](http://www.bibelwissenschaft.de/nc/wiblex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/referenz/25684/cache/db37dbddbdf05b4c0d8d2661b7207c04/)

[bibellexikon/details/quelle/WIBI/referenz/25684/cache/db37dbddbdf05b4c0d8d2661b7207c04/](http://www.bibelwissenschaft.de/nc/wiblex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/referenz/25684/cache/db37dbddbdf05b4c0d8d2661b7207c04/) (megnyitva: 2012. márc. 16.)

egyértelművé teszi, hogy a láda is, akárcsak a maccéba JHVH egy kultuszi tárgy képében történő reprezentációja. A frigylárával kapcsolatosan nem jelenik meg polémia, viszont a jeruzsálemi templomban történő elhelyezése után nem hallunk róla. Az ÓSZ adatai alapján sejthetjük (Jer 3,16), hogy a láda ismeretlen körülmények között odavész, talán Jeruzsálem és templom 586-os pusztulásakor. Az a tény, hogy ezt a kultuszi kelléket a fogság után nem készítik el újra, jól beleillik az akkor uralkodóvá váló deuteronomiumi teológia látásába, mely elutasít mindenféle reprezentációt.

Összegzésül elmondható: I. Jeroboám, kultuszreformjával az északi országrész területén – a borjúsobrok felállításával – tulajdonképpen JHVH ősi, viharisten karakterét ábrázolta. A Kr. e. 8. században Hóseás elítéli mind Baál és JHVH borjúképek előtt folytatott kultuszát, és szembefordul az északi országrész ikonikus jahvizmusával. Nagy valószínűség szerint JHVH és Baál mellett más istenségeket is tiszteletek. II. Šarru-kên Nimrud-prizmája, mely beszámol Samária elestéről, ezt írja: „az isteneket, amelyekben bíztak, a zsákmány közé számláltam” (IV. 32–33). Minden valószínűség szerint a borjúsobrok mellett, jelen volt a sztélé-reprezentáció, mely ellen a kezdeti legitim használat után szintén polémia alakult ki. Mindezek után egyetlen kérdés vár tisztázásra, miért jelenik meg az anikonikus jahvizmus?

5. Aki ülsz a kérubokon

Mint azt a fenti elemzés mutatja Izrael kettészakadása után az északi országrész hivatalos kultuszként ikonikus jahvizmust gyakorolt. A próféták már a Kr. e. 8. század közepétől fellépnek és tiltakoznak ez ellen, először Hóseás, de később mások is mindenféle képtiszteletet az idegen istenekhez való fordulásként értelmeznek. Az ÓSZ íróprófétáinak egyike sem támogatja a képtiszteletet. A képellenes hangulat végül egy tiltás megfogalmazásához és egy erre vonatkozó törvény kodifikálásához vezetett. Hóseás nem, de a többi próféta sem hivatkozik a Dekalógus tiltására, mely azt mutatja, hogy vagy nem ismerte azt, vagy a Dekalógus nem rendelkezett olyan nagy tekintéllyel, hogy azzal az éles polémia alátámasztani lehetett volna.

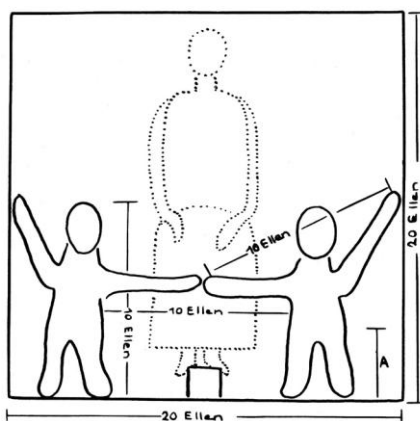
A kutatás mai állása szerint a Tízparancsolat ősi formája a Deuteronomiumban található.⁸⁰ Az ott elfoglalt helyén kapcsolódik a szövegkörnyezetbe, míg az Ex 20 az elbeszélésben egy törés után közli a szöveget. Az Ex 19,24–25 szerint Mózes lement a hegyről, hogy figyelmeztesse a népet, hogy ne járuljanak a helyhez, és erre váratlanul

⁸⁰ Zenger, E.: „Theorien über die Entstehung des Pentateuch im Wandel der Forschung”. In: Zenger, E. et al. (szerk.): *Einleitung in das Alte Testament*. Kohlhammer, Stuttgart 2008, 74–124, 81–82.; Soggin, J. A.: *Bevezetés az Ószövetségbe. A kezdetektől az alexandriai kánon lezárásáig*. Kálvin Kiadó, Budapest 1999, 147–149.

következik a Tízparancsolat szövege. Ugyanígy az Ex 20,18 mintha a 19,15-ben elejtett elbeszélés fonalát venné fel, és újból a teofánia elemekről, és a nép távolmaradásáról beszél. Ezzel szemben a Deuteronomium egy folyamatos elbeszélésben közli a hórebi (sínai) kijelentés egyes részleteit, melyek között kiemelt jelentősége van a Tízparancsolatnak. Noha számolni lehet egy megelőző fejlődéssel,⁸¹ a Dekalógus kodifikálása a közvetlenül a fogság előtti korra, a Deuteronomium előállításának idejére datálható, Jósias uralkodására.

Mint azt láttuk a 8. sz-ban megjelenik a képellenes polémia, mely a MP tiltásában egy jó évszázaddal később törvény rangra emelkedik. De mi a helyzet a jeruzsálemi kultusszal?

A salamoni templom berendezéséhez a szentek szentjébe két tíz sing magas (1Kir 6,24) kerubszobor is hozzátartozott, melyek egyenként öt sing hosszú szárnyai egymást érték (1Kir 6,27).



6. Ábr. A salamoni templom kerubtrónja. A kép jobb sarkán A-val jelölt viszonyítási mérték egy 1,80 cm magas ember termét tünteti fel.

Ahogy azt Keel rekonstrukciója mutatja, a jeruzsálemi templom szentek szentjébe egy ún. óriási kerubtrón került, ahol a kerubok összeérő szárnyai képezik a trón ülőfelületét. Hasonló kerubtrónokról, vagy olyan trónokról, ahol két szfinx tartja szárnyain az istenséget a Kr. e. 2. évezred utolsó harmadától fogva ismerünk.⁸²



7. Ábr. Föníciai pecsétek a Kr. e. 7/6. századból. A szakállas férfialak valószínűleg Melqart Tírusz

⁸¹ Crüsemann a 8–7. sz-ra teszi a Dekalógus legősibb kijelentéseinek megfogalmazását, melyet kérdőjelekkel ugyan de Manassé uralkodásához köt. Crüsemann: *Das Thema de Dekalogs*. 26.

⁸² Köckert: *Bilderverbot*. 391.

város istene.

Míg azonban az ikonográfiai leletek a kerub- és szfinxtrónokat az istenséggel együtt mutatják be, addig a jeruzsálemi templom kerubtrónja üres volt, nem olvasunk képi reprezentációról. Köckert feltételezi, hogy létezett egy óriási szobor, melyet a Jeruzsálem ostromát követő pusztítás rombolt le. Ezt azonban a régészeti ásatások leletei mindezedáig nem erősítették meg. Köckert legfőbb érve az, hogy az üres trón gyakorlata csak a perzsa korban vált ismeretessé.⁸³



8. Ábr. Astarte üres, mészkőből készült, 47 cm magas kerubtrónja a Kr. e. 3/2. századból (Louvre). Úgy képzeltek el, hogy az üres trónon láthatatlan módon Astarte volt jelen.

H. Niehr, aki szintén feltételez egy reprezentációt, a különböző zoltárok szövegeit elemezve arra a következtetésre jut, hogy létezett egy kép, melyet körmenetekhez, és az újévi trónralépési ünnepélyekhez használtak.⁸⁴ Az ÓSZ kerubtrónjának méretei alapján azonban, ha létezett volna egy szobor, annak hatalmas méretei nem engedték volna meg annak mozgatását, vagy körmenetekhez való felhasználását. Ezenkívül a szövegek, amiket Niehr a JHVH szobor leírásának tart, amelyek JHVH arcáról az ő látásáról beszélnek (pl. Zsolt 11,7; 84,8 stb.), metaforikusan is értelmezhetők.⁸⁵

Noha igaz az, hogy az üres trón jelenségére, mint az istenség jelenlétének szimbólumára, csak a perzsa kortól kezdve találunk archeológiai bizonyítékokat, ez nem jelenti szükségszerűen egy képi reprezentáció jelenlétét a jeruzsálemi templomban. Ezenkívül Ézsaiás elhívástörténete (Ézs 6), melyet még a legszkeptikusabb kutatók is a történelmi Ézsaiáshoz kötnek,⁸⁶ beszél Isten jelentéről a trónon. A próféta látja JHVH-t a trónon ülni, de ez a kijelentés rendkívüliségehez tartozik, a látomás része, és nem a templom állandó kelléke.

⁸³ Köckert: *Bilderverbot*. 395.

⁸⁴ Niehr: *Search*. 82–87.

⁸⁵ Vö. Köckert: *Bilderverbot*. 383–384.

⁸⁶ A kutatástörténeti áttekintéshez és Ézs könyvének rétegeihez ld. Jüngling, H. W.: „Das Buch Jesaja”. In: Zenger, E. et al. (szerk.): *Einleitung in das Alte Testament*. Kohlhammer, Stuttgart 2008, 427–451, 441. Kaiser a 6. fejezetet az ún. Ézsaiás emlékirat (*Jesaja-Denkschrift*, Ézs 6,1–9,6) ciklusba sorolja, és azt a próféta szírefraimita háború (734/733–733/732) korában végzett sikeres igehirdetéshez kapcsolja. Kaiser, O.: *Der Prophet Jesaja. Kapitel 1–12*. ATD 17. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1981, 117.

Hasonlóan Ezékiel is JHVH csak כְּבוֹד-járól, dicsőségéről beszél a kerubok felett (Ez 9,3; 10,1–5). Mindez azt mutatja, hogy noha az üres trón szimbóluma a vaskorban még nem mutatható ki más kultúráknál, de Izraelben jelen volt. Ez egy analógiátlan, de az ÓSZ ősi rétegeit figyelembe véve egy dokumentált, létező jelenség volt Izraelben.⁸⁷

Mi az oka ennek a példátlan jelenségnek az ókori Izraelben? Mint az láttuk Jeroboám esetében a kultuszreformnak politikai célzata volt: biztosítani a déli országrésszel szembeni függetlenséget. De valószínű, hogy a kultuszreformok a háttérben általában egy-egy politikai indok is állt.⁸⁸ Ezékiás és Jósiás király ikonoklazmusa a nagyhatalmak árnyékában kivívni szándékozott függetlenség, és az ahhoz vezető nemzeti összefogás és centralizáció eszköze volt. Áház Tukultī-apil-Ešarra felé fejezte ki lojalitását, mikor az országban asszír mintára megtervezett oltárokat állíttatott fel (2Kir 16).⁸⁹ De nemcsak az ókori Izrael területén volt a vallás a politika eszköze. Aššur-aḫ-iddina – mint az újasszír birodalom egyik királya – szintén egy vallási újítással próbálta enyhíteni a Babilon és Aššur közötti ellentétet. Ezt úgy tette, hogy az istenek képeinek renoválásakor Marduk babiloni istent Aššur fiának nevezte, és elhelyezte őt „atyjának” templomában.⁹⁰ Lehet ilyen politikai vonzata az anikonikus jahvizmusnak is?

Az ÓSZ Saul, Dávid és Salamon személyéhez köti egy egységes királyság megvalósítását, mely egyben egy Jeruzsálem központú kultusz megalapítását is jelentette. A bibliai szövegek egy erős identitásformáló akcióként mutatják be a központosító törekvéseket. Mindezek egyfajta választ adnak a képnélküliség megjelenésére.

Dávid a frigyláda Jeruzsálembe vitelekora (1Sám 6) az egész királyságot mozgósítani szerette volna. Összegyűjtött harmincezer kiválasztottat (כָּל־בְּחוּר בְּיִשְׂרָאֵל), akik az egész Izraelt képviselték (1Sám 6,5). A hosszú menetben hatlépésenként áldozatot mutattak be, mely szintén az esemény horderejét mutatta.⁹¹ Salamon a templom felszentelésekor szintén összegyűjti Izrael véneit és fejedelmeit, akik tanúi valamint jelenlétükkel támogatói és

⁸⁷ Hasolnóan érvel Frevel: *Bildnis*. 32–33.

⁸⁸ Természetesen nem kell és nem is szabad az összes király vallással kapcsolatos tettét a politikai hatalom érdekében véghezvitt intézkedésként értelmezni, néhol viszont a beszámolók mögött kirajzolódnak ilyen törekvések is, függetlenül attól, hogy a király hűséges JHVH tisztelő volt vagy sem.

⁸⁹ A bibliai beszámoló szerint Áház a damaszkuszi oltárhoz hasonlóan tervezte Izraelben. Ez azt sejtetné, hogy valamilyen szíriai isten tiszteletét honosította meg. Viszont a leírás szerint a szír-efraimita háborúban Áház a asszíroktól kér segítséget. Miután azok legyőzik Szíriát, feltehetően egy provinciát alakítanak ki ott, és így a mintaoltár minden valószínűség szerint az asszír istenek a provinciákban gyakorolt kultuszának kelléke volt. Vö. Montgomery, J. A.: *A critical and exegetical commentary on the Books of Kings*. T and T Clark/ Continuum, London/ New York 1951, 459.

⁹⁰ Berlejung: *Handwerker*. 152–153.

⁹¹ Nagyon hasonló Aššur-aḫ-iddina zarándokútja, melyen Babilon Aššurba hurcolt isteneit szállította vissza templomaikba. A Tigris és a Eufrátesz folyón történő szállítás közben három-kilométerenként örömtüzeket gyújtottak és tíz-kilométerenként egy-egy bikát áldoztak. Vö. Köckert: *Bilderverbot*. 396.

elfogadói az új kultushelynek, melyben az addig szükség szerint mozgatható frigyláda a szentélybe, állandó helyére került. A templom megépítése és az addig legjelentősebb JHVH-reprezentáció elhelyezése nemzeti jelentőségű esemény volt. Mindez azt mutatja, hogy Dávid és Salamon egy nemzeti kultusz szerettek volna létrehozni, a nemzeti Isten, JHVH kultuszát. Ez nem jelentette a helyi, vagy a családi vallásosság megszűnését, hanem sokkal inkább egy harmadik, nemzeti, királyi szint megjelenését, mely általánosan elterjedt volt az ókori Közel-Keleten. Háború idején vagy egyéb az egész királyságot érintő veszedelmek esetén a király, mint a világrend az istenektől rendelt fenntartója, gondoskodott a nemzeti isten jóindulatának, kegyelmének elnyeréséről. Az ÓSZ kezdeti királyságot és annak kultuszát bemutató részei ebbe az irányba mutatnak. A Dávid és Salamon által megalapított kultusz egyszersmind központosító törekvés is volt, mely a fővárosra koncentrált JHVH nemzetistenként történő tiszteletét. A nemzeti kultusz megalapításával a formálódó királyság népidentitásának erősítését tűzték ki célul.

A láda ikonikus reprezentációja a templomban, az üres kerubtón alatt elvesztette addigi funkcióját, és immár a kerubtrónnal együtt egy anikonikus JHVH-ra utaló szimbólumkomplexum részévé vált. JHVH anikonikus tiszteletére is a királyság identitáskeresésének horizontjában találjuk meg a választ. Mint minden identitásformálás, a korai királyság útkeresése is, egyes aspektusaiban elhatárolódás volt. Az ÓSZ a képtiszteletet elítélő és a képtiszteletet tiltó részei a képtiszteletet a környező népek kultuszaiként értelmezi, melytől eltér Izrael saját nemzeti kultusza. A Deut 7,4–5; 12,2–3; 2Sám 7,23; 2Kir 17,11–12, 15, 41; 2Kir 21,2, 6; 2Krón 33,9 stb. az idegen istenek tiszteletét és a képtiszteletet egyértelműen egy idegen, az izraelivel szembenálló jelenséggé mutatják be. Azok, akik ezeket teszik, olyanok mint a pogányok (גוֹיִם). Izrael tehát önnön népidentitásának részeként, és ezzel együtt a környező népek vallásos gyakorlatától történő elhatárolásként dönt az anikonikus jahvizmus mellett.

Valószínű, hogy a kezdetben a király vallási politikáját, a képnélküliséget támogató prófétakörök, később önállósodtak, és mindvégig szilárd álláspontot képviseltek.⁹² A Kr. e 8. században már jelen van egy éles polémia az ikonizmus ellen. Az, hogy ma az ÓSZ olyan egyöntetűen az anikonikus jahvizmust tekinti a hivatalos, JHVH-nak tetsző kultusznak, az annak köszönhető, hogy a történelem során az effajta látásmódot képviselő vallási nézet került

⁹² A 1Kir 22,1–28; Jer 6,14; 23,14; 28 és a prófétatörvény (Deut 18,18–22) mind számolnak a JHVH próféták különböző véleményeivel, akik az Úr nevében, de egymásnak ellentmondó dolgokat hirdetnek. Nagy valószínűséggel az képnélküliség-képtisztelet vitában is jelen volt egy képi kultuszt támogató csoport. Az ÓSZ ennyire egyöntetűen képellenes profilja annak köszönhető, hogy a történelmi szövegek a deuterónómista történeírás szempontjából, vagy egy azzal rokon (pl. kronista) nézőpontra keresztül mutatják be az eseményeket. Az egyéb prófétaszövegek, ha voltak, elvesztek az idő feneketlen süllyesztőjében.

ki győztesen. A képmádást büntetéssel fenyegető prófétáknak a fogság „igazat adott”, és ez teljességre vitte az először programként meghirdetett majd kodifikált képnélküliséget.

Összefoglalás:

Az ókori Izrael régészeti és ikonográfiai leletei egy politeista térség vallásának megfelelő képet rajzolnak az ókori Izraelről. Ezzel szöges ellentétben áll az a hagyományos nézet, mely az ószövetségi képtilalom fényében egy a kezdetektől anikonikus jahvizmust feltételez Izrael területén. A kutatás sokféle választ adott a diszkrepancia feloldására, melyekben a közös elem az, hogy a képtiszteletet a népi kegyesség standardtól eltérő devianciájának tartják. Az ókori közel-keleti képteológia vizsgálata azonban kimutatta, hogy a képtisztelet fejlett teológiai gondolkodást feltételez, és az anikonizmus és az ikonizmus néha a politeista világban egyazon régió belül korról-korra, istenről-istenre változik. Az anikonizmus oka tehát nem a képben és nem is az ábrázolt isten karakterében keresendő. Az ókori Izraelben is volt ikonikus és anikonikus jahvizmus, melyek a nemzeti kultusz megnyilvánulási formái voltak. A döntést mindig az uralkodó király hozta meg. Ennek megfelelően az anikonikus jahvizmus az egységes királyság kultuszcentralizációjának kelléke volt, mely egyrészt a politikai stabilitást hivatott elősegíteni, másrészt pedig a nemzeti identitás kialakítását célzó program része volt.

Képjegyzék:

1. Ábr.

Herles, M.: *Götterdarstellungen Mesopotamiens in der 2. Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr. Das anthropomorphe Bild im Verhältnis zum Symbol*. AOAT 329. 2006, 11. [3. Ábr.]

2. Ábr.

Cornelius, I.: „The Many Faces of God: Divine Images and Symbols in Ancient Near Eastern Religions”. In: Toorn, K. van der (szerk.): *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of the Book Religion in Israel and the Ancient Near East*. Peeters, Leuven 1997, 25. [2. Ábr.]

3. Ábr.

Ornan, T.: *The Triumph of the Symbol. Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban*. OBO 213. Universitätsverlag Freiburg Schweiz/Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, Freiburg 2005, 157. Ábr.

4. Ábr.

Keel, O. – Uehlinger, Ch.: *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonografischer Quellen*. QD 134. Herder, Bamberg 2001. 142. Ábr.

5. Ábr.

Orthmann, W.: *Der Alte Orient*. Propyläen Kunstgeschichte 14. Propyläen Verlag, Berlin 1975, 217. Ábr.

6. Ábr.

Keel, O.: *Jahwe – Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4*. SBS 84/85. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1977, 10. Ábr.

7. Ábr.

Keel, O.: *Jahwe – Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4*. SBS 84/85. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1977, 15., 16. Ábr.

8. Ábr.

Davila, J. R. – Zuckerman, B.: „*The Throne of 'Ashtart* Inscription”. *BASOR* 289, 1993, 67–80, 1. Ábr.

Felhasznált irodalom:

Ahn, G.: „Monotheismus und Polytheismus als religionswissenschaftliche Kategorien?”. In: Oeming, M. – Schmid, K.: *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*. AThANT 82. Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2003, 1–10.

Berlejung, A.: „Der Handwerker als Theologe: Zur Mentalitäts- und Traditionsgeschichte eines altorientalischen und alttestamentlichen Berufsstands”. *VT* 46, 1996, 145–168.

Berlejung, A.: „Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israel”. In: Gertz, J. Ch. (szerk.): *Grundinformation Altes Testament*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2010, 59–192.

Berlejung, A.: *Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik*. OBO 162. Universitätsverlag Freiburg Schweiz/ Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, Freiburg 1998.

Brinkman, J. A.: „Kudurru”. In: Edzard, D. O. (szerk.): *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*. 6. 267–274.

Cornelius, I.: „The Many Faces of God: Divine Images and Symbols in Ancient Near Eastern Religions”. In: Toorn, K. van der (szerk.): *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of the Book Religion in Israel and the Ancient Near East*. Peeters, Leuven 1997, 21–43.

Crüsemann, F.: *Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive*. KT 128. Chr. Kaiser/ Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1993.

Curtis, E. M.: „The Theological Basis for the Prohibition of Images in the Old Testament”.

JETS 28/3, 1985, 277–287.

Dahood, M.: *Psalms 1–50*. AB 16. Doubleday & Company, New York 1966.

Dick, M. B.: „The Mesopotamian Cult Statue: A Sacramental Encounter with Divinity”. In: Walls, N. H.: *Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East*. ASORB 10. American Schools of Oriental Research, Boston 2005, 43–67.

Frevel, Ch.: „Du sollst dir kein Bildnis machen! – und venn doch? Überlegungen zur Kultbildlosigkeit der Religion Israels”. In: Janowski, Bernd – Zchomelidse, Nino: *Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Zur Korrelation von Text und Bild im Wikungskreis der Bibel*. AGWB 3. Deutsche Bibelgesellschaft, Darmstadt 2003, 23–48.

Greenfield, J. C.: „Hadad”. In: Toorn, K. van der et al. (szerk.): *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Brill, Leiden 1999, 378–382.

Hurowitz, V.: „The „Sun-Disk” Tablet of Nabu-apla-iddina (2.135)”. In: Hallo, W. W./ Younger, K. L.: *The Context of Scripture*. 2. Brill, Leiden/ Boston 2003, 364–368.

Hutter, M.: „Kultstelen und Baityloi”. In: Janowski, B. et al. (szerk.): *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*. OBO 129. Universitätsverlag Freiburg Schweiz/ Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg 1993, 87–108.

Jüngling, H. W.: „Das Buch Jesaja”. In: Zenger, E. et al. (szerk.): *Einleitung in das Alte Testament*. Kohlhammer, Stuttgart 2008, 427–451.

Kaiser, O.: *Der Prophet Jesaja. Kapitel 1–12*. ATD 17. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1981.

Kákossy L.: *Az ókori Egyiptom története és kultúrája*. Osiris, Budapest 2005.

Karasszon I.: „Képnélküli Izrael?”. In: Xeravits G. (szerk.): *Ikonográfia ökumenikus megközelítésben*. Pápai Református Teológiai Akadémia & L' Harmattan, Pápa 2005, 1–16.

Kautzsch, E. – Cowley, A. E.: *Gesenius' Hebrew Grammar*. Clarendon Press, Oxford 1909.

Keel, O. – Uehlinger, Ch.: *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonografischer Quellen*. QD 134. Herder, Bamberg 2001.

Köckert, M.: „Vom Kultbild Jahwes zum Bilderverbot. Oder: Vom Nutzen der Religionsgeschichte für die Theologie”. *ZThK* 106, 2009, 371–406.

Kraus, H. J.: *Psalmen I*. BK XV/1. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1966.

Lettinga, J. P.: „Jegyzetek a Tízparancsolat héber szövegéhez”. In: Douma, J.: *A Tízparancsolat*, Iránytű Kiadó, h.n. 1994.

Levine, B. A.: *Numbers 1–20*. AB 4A. Doubleday & Company, New York 1993.

- Lohfink, N. – Bergman, J.: תנ"ך szócikk, ThWAT I. Kohlhammer, Stuttgart et.al. 1973.
- Loretz, O.: „Das Ahnen- und Götterstatuen-Verbot im Dekalog und die Einzigkeit Jahwes. Zum Begriff des Göttlichen in altorientalischen und alttestamentlichen Quellen”. In: Dietrich, W. – Kopfstein, A. M. (szerk.): *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*. OBO 139. Universitätsverlag Freiburg Schweiz/ Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, Freiburg 1994.
- MacDonald, N.: „Aniconism in the Old Testament”. In: Gordon, Robert P. (szerk.): *God of Israel*. OP 64. Cambridge University Press, New York 2007, 20–34.
- Mettinger, T. N. D.: „Aniconism - a West Semitic Context for the Israelite Phenomenon?”. In: Dietrich, W. – Kopfstein, A. M. (szerk.): *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*. OBO 139. Universitätsverlag Freiburg Schweiz/ Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, Freiburg 1994, 159–178.
- Mettinger, T. N. D.: „Israelite Aniconism: Developments and Origins”. In: Toorn, K. van der (szerk.): *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of the Book Religion in Israel and the Ancient Near East*. Peeters, Leuven 1997, 173–204.
- Montgomery, J. A.: *A critical and exegetical commentary on the Books of Kings*. T and T Clark/ Continuum, London/ New York 1951.
- Moor, J. C. de: *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism*. Peeters Publishers, Leuven 1997.
- Müller, R.: *Jahwe als Wettergott. Studien zur althebräischen Kultlyrik anhand ausgewählter Psalmen*. BZAW 387. Walter de Gruyter, Berlin 2008.
- Niehr, H.: „Götterbilder und Bilderverbot”. In: Oeming, Manfred – Schmid, Konrad: *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*. AThANT 82. Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2003, 227–247.
- Norman, H. C.: *The Book of Job*. OTL. Westminster Press, Philadelphia 1985.
- Noth, M.: *Das 2. Buch Mose. Exodus*. ATD 5. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 1988.
- Nötscher, F.: „Enlil”. In: Ebeling, Erich – Meissner, Bruno: *Reallexikon der Assyriologie*. 2. Walter de Gruyter, Berlin/ Lipsce 1938.
- Ornan, T.: *The Triumph of the Symbol. Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban*. OBO 213. Universitätsverlag Freiburg Schweiz/ Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, Freiburg 2005.
- Rudolph, W.: *Hosea*. KAT. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1971.

- Rudolph, W.: *Joel-Amos-Obadja-Jona*. KAT. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1974.
- Sanders, P.: *The Provenance of Deuteronomy* 32. OTS 37, Brill. Leiden 1996.
- Schmidt, B. B.: „The Aniconic Tradition. On Reading Images and Viewing Texts”. In: Edelman, D. V. (szerk.): *The Triumph of Elohim. From Yahwism to Judaism*. Wm. B. Eerdmans Publishing, Michigan 1996, 75–407.
- Schmitt, R.: „Mazzebe”.
<http://www.bibelwissenschaft.de/nc/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/referenz/25684/cache/db37dbddbdf05b4c0d8d2661b7207c04/> (megnyitva: 2012. márc. 16.)
- Schroer, S.: *In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament*. OBO 74. Universitätsverlag Freiburg Schweiz/ Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, Freiburg 1987.
- Seebass, H.: *Numeri 10,11–22,1*. BK IV/2. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2003.
- Smith, M. S.: *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. W. B. Eedmans Publishing Co. Michigan 2002.
- Smith, M. S.: *The Ugaritic Baal Cycle*. vol. II. VTSup 114. Brill, Leiden/ Boston 2009.
- Soggin, J. A.: *Bevezetés az Ószövetségbe. A kezdetektől az alexandriai kánon lezárásáig*. Kálvin Kiadó, Budapest 1999.
- The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. 20. U and W. Eisenbrauns, Winona Lake 2010.
- Uehlinger, Ch.: „Bildervot” szócikk, *RGG*⁴ 1. Mohr Siebeck, Tübingen 1998, 1574–1577.
- Veijola, T.: *Das 5. Buch Mose. Deuteronomium Kapitel 1,1–16,17*. ATD 8,1. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004.
- Wyatt, N.: „Calf”. In: Toorn, K. van der et al. (szerk.): *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Brill, Leiden 1999, 180–182.
- Zenger, E.: „Theorien über die Entstehung des Pentateuch im Wandel der Forschung”. In: Zenger, E. et al. (szerk.): *Einleitung in das Alte Testament*. Kohlhammer, Stuttgart 2008, 74–124.
- Zevit, Z.: *The Religions of the Ancient Israel. A Synthesis of Parallactic Approches*. Continuum, Bath, 2001.