

**36. ORSZÁGOS TUDOMÁNYOS DIÁKKÖRI KONFERENCIA
PÁLYAMUNKA**

Jelige: RTS146

**„KI VAGYOK ÉN...?” (EX 3,11)
MÓZES MINT PRÓFÉTA AZ ÚGYNEVEZETT
„ELHÍVÁSTÖRTÉNETEK” FÉNYÉBEN**

Kolozsvár, 2022

Tartalomjegyzék

Bevezető	3
1. Irodalomkritikai megjegyzések az Ex 2,23–4,17-hez	4
1.1. Kutatástörténet	4
1.2. Irodalomkritikai megjegyzések	7
1.2.1 A szöveg deuteronomista jegyei	8
1.2.2 A szöveg papi jegyei	12
1.3. A rekonstruált szöveg fordítása	17
2. Mózes „elhívástörténete”	23
2.1. Kutatástörténet	23
2.2. Az Ex 2,23b–4,12 formakritikai elemzése	27
3. Mózes mint próféta	34
3.1. Kik a próféták?	34
3.2. A deuteronomista prófétakép	35
3.3. Mózes a Deuteronomiumban	38
3.4. Mózes mint próféta az Ex 2,23b–4,12-ben	42
Összegzés és következtetések	46
Irodalomjegyzék	49

Bevezető

„Ki vagyok én?” – kérdezi Mózes, arcát eltakarva a Hóreb-ben, az égő csipkebokor csodája előtt, hallva először az Úr hangját, aki szól hozzá: „Mózes! Mózes!... Elküldelek a fáraóhoz: vezesd ki népemet... így szólj Izrael fiaihoz: a „Vagyok” küldött engem” (Ex 3,4.10.14). A sokak számára ismerős történet egyes mozzanatai túlmutatnak az Exodus-hagyomány keretén. Az Úr megjelenése és megszólítása, a megszólított elhívása, az elhívott szabadkozása, mind olyan epizódok, melyek vissza-visszaköszönnek az Ószövetség lapjain, különböző kontextusban és különböző történetekben. Ezeket a történeteket általánosan csak *elhívástörténetként* szoktunk emlegetni, azonban a történetek közötti kapcsolópontok mélyebb összefüggésekről árulkodnak az egyes elbeszélések között.

Jelen dolgozat¹ célja megvizsgálni közelebbről a hóreb-hegyi események bibliai szövegét az Ex 2,23–4,17 egységében. A szöveg irodalomkritikai vizsgálatának eredményeiből kiindulva választ találhatunk a szöveg formáját és műfaját érintő kérdésekre (Mitől elhívástörténet egy elhívástörténet? Elhívástörténetnek mondható-e az Ex 2,23–4,17-ben elbeszélt eseménysor?), majd a történet fényében választ keresek arra a kérdésre is, hogy kicsoda is volt ez a Mózes, az Úr elhívottja az Ex 2,23–4,17 történetében.

A fenti kérdésfelvetések megválaszolását egy háromlépéses munkafolyamat célozza meg, melyet a dolgozat három nagyobb fejezetében tárgyalok. A dolgozat első fejezetében az Ex 2,23–4,17 irodalomkritikai vizsgálatát végzem el Erhard Blum Tóra kialakulására vonatkozó modelljének fényében, megkülönböztetve a Tóra szövegén belül két nagy kompozíciós szövegréteget a KD és KP értelmében, és a szöveg sajátos deuteronomista jegyeiből kiindulva rekonstruálom az Ex 2,23–4,17 KD szintjén megszövegezett deuteronomista változatát. Ezt követi a dolgozat második fejezetében a rekonstruált deuteronomista szöveg formakritikai vizsgálata. Ebben a XX. században kibontakozó formakritikai prófétai elhívástörténetekhez kapcsolódó kutatás eredményeit szintetizálom, a vizsgálatban pedig Ex 2,23–4,17 szövegének sajátosságaira tevődik a hangsúly. A harmadik fejezet az így megállapított szöveg teológiai vizsgálatát tárgyalja összefoglalóan, egy sajátos perspektívából megközelítve Mózes kérdését: az ún. elhívástörténet prófétaként mutatja-e be Mózeszt? A Szentírási szövegek más és más megvilágításba helyezik Mózes alakját, azonban a Mózes személyének mibenlétét érintő válaszkeresés origójaként keresve sem találunk alkalmasabb történetet, mint Mózes megbízásának történetét.

¹ A dolgozat egésze, melyet a szerző 24. ETDK (2021) konferencián bemutatott, megegyezik a felsőoktatási intézményében 2022-ben bemutatott és megvédett szakdolgozatával (intézményi jóváhagyással).

1. Irodalomkritikai megjegyzések az Ex 2,23–4,17-hez

1.1. Kutatástörténet

A Tóra-kritika történetében számos kísérlet született már a Tóra irodalmi összetettségének magyarázatára és leírására.² Már a kutatás korai szakaszában felfigyeltek a szövegen belüli törésekre, ismétlésekre, ellentmondásokra, valamint a szóhasználat és a stílus változatosságára. Az európai teológiatörténetben a XVIII. századtól kezdődően feltételezett iratok, különböző források elhatárolására törekedtek. Az így elkülönített forrásokon (J-E-D-P) folytatott kutatás eredményeit Julius Wellhausen foglalja egy mindmáig nagyhatású rendszerbe a XIX. század végén. A Wellhausen és tanítványai által kidolgozott elmélet főként a feltételezett dokumentumok rekonstrukciójával foglalkozott. Ebben nagy szerepet kapott az írásbeliség, azonban kérdés maradt, hogy hogyan fejlődtek a tartalmak mielőtt leírták volna őket. Erre a kérdésre keresi a választ a hagyománytörténeti kutatás, melynek egyik csúcspontját Martin Noth kutatása képviseli. Noth összekapcsolta hagyománytörténeti megállapításait az okmányelmélettel, és a források kialakulását a szájhagyományból eredezteti. A következő fő témákat különíti el a Pentateuchosban: kivezetés Egyiptomból – bevezetés Palesztina földjére – ígéret a pátriárkáknak – vezetés a pusztában – kinyilatkoztatás a Sínai-hegynél. A szájhagyomány útján terjedő történetek a honfoglalás után összizraelita jelentést nyertek. Noth szerint elsőként az Egyiptomból való kivonulás története vált ebből a szempontból meghatározóvá, majd az így kialakult hagyományanyagot az állam megjelenésével írásba foglalják. Az írott források tekintetében Noth elkülöníti a két ősből J és E forrást, valamint egy későbbi Papi (P) forrást is, melyek egybedolgozásából és egyesítéséből keletkezett később a Pentateuchos. Noth a forrásokat az általam vizsgált perikópában is vizsgáltam, és Exodus kommentárjában az Ex 2,23–4,17-ben a szövegen belüli törések, az istennevek váltakozása és az ismétlések alapján elkülöníti két önálló, a Tóra korai anyagához tartozó elbeszélést a J és E forrás értelmében, valamint egy későbbi P átdolgozást is feltételez a szövegben.³ A perikópa irodalmi összetettsége vitathatatlanul bizonyult az újabb forráselmélet fényében is, sőt, a XX. század második felében is voltak, akik a szövegen belüli források nyilvánvaló elhatárolódása miatt az

² A Tóra-kritika kutatástörténetének rövid áttekintéséhez ld. Rózsa, *Bevezetés*, 59–129.

³ Noth a P-nek tulajdonítja a bevezető verseket (Ex 2,23–25) és a 3,1–4,17-et a következő módon tagolja. Noth, *Exodus*, 34:

- J: 3,1a.2–4a.5.7–8.16–22; 4,1–16
- E: 3,1b.4b.6.9–15; 4,17

irodalomkritika mintapéldájának tekintették a szöveget, az egyik utolsó olyan egységnek a Tórában, melyben még egyértelműen elkülöníthetők a források.⁴

Az elmúlt ötven év során azonban Tóra-kritika egy másabb megközelítésből próbálta vizsgálni a szövegeket. Ebben az időszakban hagyományelmélet felerősödése figyelhető meg, amely kétségbe vonta a J és az E források létezését.⁵ A forráselmélet helyett az utóbbi évtizedekben egyre nagyobb teret kapott a hagyománytörténeti szemléletmód, amikor fontosabbá válik a szövegösszefüggések feltárása, a szövegen belüli törések, ismétlések és ellentmondások magyarázatára pedig a már feltételezett redakciós folyamatokon túl egy jelentős deuteronomista redakció felismerésében vélük felfedezni a választ. Eddig a pontig a Gen-Num összefüggésében nem feltételezték deuteronomista (D) anyagot, vagy csak elvétve rokonítottak szövegeket a Deut-al.⁶ Ez a szemléletmód azonban a 70-es évektől átalakult, és egyre többen felismerték a deuteronomista jegyeket a Tóra különböző szövegeiben, egy átfogó deuteronomista redakciót feltételezve a Pentateuchosban.

A kortárs Tóra-kutatás egyik elismert képviselője Erhard Blum, aki a Tóra szövegében két szövegtípust különböztet meg, a nem papi (pre-papi) és papi szövegeket. Ezek egybedolgozását egy pre-papi szövegeket összefoglaló deuteronomista-, majd egy papi kompozíció formájában látja, mely a két szövegtípus szövegeit egybekapcsolja. Az első kompozíció az ún. deuteronomista kompozíció (KD), mely a nem papi szövegeket egyesíti közvetlen a fogság utáni időben (Kr. e. 530 körül) a deuteronomista iskola hatása alatt.⁷ Blum a nem papi szövegekben két nagy hagyományegység létezését vallja. Megkülönbözteti a pátriárkák elbeszéléseit (Genezis történeteiben)⁸ és egy Vita Moses elbeszélést (Ex-Num történeteiben). Blum az Ex-Num elbeszéléseit vizsgálva arra a következtetésre jut, hogy az Ex-Num elbeszéléseinek átfogó, narratív kontextusa azonos, hiszen tematikus, lokális és narratív kapcsolópontok kötik össze az önálló elbeszéléseket. A nagy kompozíción belül

⁴ Schmidt, *Exodus*, 107–109; rövid kutatástörténethez ld. még Propp, *Exodus*, 190–194.

⁵ Az újabb elmélet tételes megfogalmazásához ld. Gertz, Schmid, Witte: *Abschied vom Jahwisten* (2002) és Dozeman, Schmid (szerk.): *A Farewell to the Yahwist?* (2006) című műveket.

⁶ Julius Wellhausen, az okmányelmélet atyja a Deut könyvét egy különálló egységként határozta meg a Tórán belül, melynek nincs kapcsolata a Gen-Num szövegeivel, utólagos beillesztésnek tekinti a „Jehovista” elbeszélés kiegészítéseként, mely a redaktor munkája során bizonyos átdolgozáson esett át az így létrejött kompozíció egységessége végett. Ezt követően a legújabb okmányelmélet képviselői ennek a rendszernek a tökéletesítésére törekedtek, a Deut-al kapcsolatos álláspont azonban nem változott, különálló szövegegységnek tekintették, függetlenül a korábbi hagyományegységektől, melyeket főként a J és E források egybedolgozásában vizsgáltak (pl. R. Smend, H. Gunkel, G. von Rad). Rózsa, *Bevezetés*, 74–77.

⁷ Rózsa, *Bevezetés*, 99–101.

⁸ A pátriárkák történetciklusai Blum elméletében különálló írott kompozíciók formájában létezhetnek, anélkül, hogy korábbi kapcsolatuk lett volna az Ex-Num elbeszéléseivel. A pátriárkák történeteit összefoglaló kompozíció Blum szerint legkorábban a fogság idején keletkezhetett, majd a KP szintjén összekapcsolták azt az Ex-Num elbeszéléseivel. Blum, *Literary Connection*, 90.

megállapítja, hogy az Ex 1–15 és 19–34 lekerekített egységként jelenik meg, de ezek sem kiszakíthatók a történeteken átívelő kompozícióból, mely éppen Mózes születésével kezdődik, és a Sinai-hegyi teofániában csúcsosodik ki, mely Mózes életútjának is mérföldköve. Blum szerint éppen ezért az Ex-Num történeteiben kirajzolódik egy ún. Vita Moses elbeszélés, melynek alaphelyzete Izrael egyiptomi tartózkodása, és az események kibontakozásában Mózes a főszereplő, aki a pusztában vezeti a népet. Ennek a Vita Moses elbeszélésnek létezhetett egy írott változata is, amelyet a KD szintjén átdolgoztak és kiegészítettek. Blum ezt a Vita Moses hagyományt az i.e. VII. századra datálja.⁹ Blum nem zárja ki, hogy korábban a Mózes-elbeszélésnek létezett egy korábbi, szóbeli formája is, de ez csupán Mózes alakjának jelentőségét feltételezi a néptudatban. Azonban Blum itt is hangsúlyozza érvelésében, hogy a szóbeli hagyomány nem rekonstruálható, az írott kompozícióban pedig az elbeszélések nem diakrónikus, csupán szinkronikus-strukturális jelentőséggel bírnak.¹⁰ Ezt az összefüggő Vita Moses elbeszélést a KD szövege örökölte meg.

A papi szövegek a papi kompozíció (KP) keretében vannak jelen a szövegben, mely jellegét tekintve „nem forrás és nem redakció”.¹¹ Blum szerint a KP egyesíti először a nem papi szövegekben megkülönböztetett két nagy hagyományegységet (pátriárkák történetét és a Vita Moses-t), átdolgozva azoknak szövegeit „javító” szándékú betoldásokkal, kiegészítésekkel és szerkezeti átformálással.¹²

Blum a *Studien zur Komposition des Pentateuch* című munkájában elméletének kidolgozásakor példaként felhossa az általunk is tárgyalt perikópát, irodalomkritikai szempontból elemezve azt.¹³ A korábban feltételezett két alapszöveg helyett (J és E) Blum csak egy alapszövegről beszél, ezzel egy egységesebb elbeszélést tekintve az Ex 2,23–4,17 alapjának. Bár már korábban is voltak, akik az alapszöveg összefüggőbb olvasata mellett érveltek,¹⁴ Blum az első, aki ezt az okmányelmélet alternatívjaként az általa megkülönböztetett kompozíciók értelmében teszi, új megvilágításba helyezve a kérdést. Blum az egy, összefüggő alaprégem mellett úgy érvel, hogy a mások által korábban is érzékelt

⁹ Blum, *Mose*, 48–49. és u.ő. bővebben *Studien*, 215–218; a hagyományanyag datálásának kérdéséhez ld. még Na’aman, *Exodus*, 67–68., melyben Na’aman a hagyományanyag keletkezését vizsgálva Júda asszírok általi elfoglalásának időszakát nevezi meg a hagyománytörténet vizsgálata során kiindulópontként. Az Exodus-elbeszélés mai formája hosszú idő alatt kristályosodott ki, de kezdetei mindenképp ebben az időszakban keresendők, amikor a *fogság* tapasztalata tematikusan megjelenik irodalmi szinten is.

¹⁰ Blum, *Studien*, 214–216.

¹¹ Blum, *Studien*, 229.

¹² Blum, *Studien*, 229–232.

¹³ Blum, *Studien*, 19–30.

¹⁴ ld. pl. Habel, *Call Narratives*, 302–303; Childs, *Exodus*, 52–53.

szövegen belüli feszültségeket nem a különálló források egybeszerkesztéséből eredeztetni, hanem egy alapréteg későbbi kiegészítéseiből, azon végzett redakciókból. A szövegen belül feltételez egy Mózes elhívását elbeszélő alaptörténetet. Ennek az alaptörténetnek egy kiegészítéseként az elbeszélés összefüggő, második rétege egy deuteronomista redakció jegyeit mutatja – ez lenne a KD kompozíció. Ezt később papi szövegekkel egészítették ki, harmadik réteggént. Blum az alaptörténetet nem határolja el és nem is tartja rekonstruálhatónak, csak a KD és a KP szintjén létező szövegekkel és azok kapcsolatával foglalkozik.¹⁵

A következőkben néhány irodalomkritikai megjegyzéssel Blumnak a Tóra kialakulására vonatkozó elméletből kiindulva szeretném rekonstruálni az Ex 2,23–4,17-ben olvasható történetnek azt a szövegét, amely a KD szintjén létezhetett, vagy közvetlenül a KD-hoz kapcsolódó deuteronomista redakció során került a kompozíció összefüggésébe, és amely a formatörténeti vizsgálódás alapjául szolgál a későbbiekben, megvizsgálva a jellegzetes kifejezéseket, mondatszerkezeteket, gondolatokat a szövegben.

1.2. Irodalomkritikai megjegyzések

Az Ex 2,23–4,17-ben olvasható történet egy változata már a Vita Moses elbeszélésben létezhetett, mely Mózes elhívásáról szólt. Hogy az alapréteg szintjén létező hagyományt milyen mértékben dolgozták át a D-kompozícióban, azt nem tudjuk pontosan meghatározni Blum szerint, csupán feltételezéseink vannak, hogy a történet mely elemei tartoztak ehhez az egységhez.¹⁶ Mivel az alapréteg és a KD szövegeinek egymástól való elhatárolása irreleváns a dolgozat szempontjából, ezért csak a KD szintjén létező szöveggel foglalkozom a későbbiekben, mely az alaprétegen végzett deuteronomista redakció eredményének tekinthető.

A vizsgálat tárgyát képező perikópa elhatárolásánál szükségesnek tartom a történet lehetséges legelső (Ex 2,23) és lehetséges legutolsó versét (Ex 4,17) is figyelembe venni. A Mózes-történet egyik kérdése, hogy hol kezdődik, ami annak a függvénye, hol végződik a megelőző: a 2,23-ban vagy a 2,25-ben. Az Ex 2,23 kezdő versként való megjelölése ellen szól, hogy a szöveg bibliai tagolásában a 2. fejezet utolsó pár verséről van szó. Ez az elhatárolás a héber szöveg szintjén is kimutatható, hiszen a szöveg a 2,25-ben sz^etúma'-val zárul, így szöveg masszoréta tagolásának szintjén is elkülönül a következő fejezettől. Fontos

¹⁵ Blum, *Studien*, 213–215.

¹⁶ Blum, *Studien*, 37.

azonban szem előtt tartani, hogy a szöveg felosztása későbbi, mint a szöveg keletkezése. Ezen felosztás mellett szólhat, hogy kontextusban olvasva az Ex 2,23–25 értelmezhető úgy is, mintha összefoglalása lenne az addig történeteknek. Ezzel szemben azonban sokkal jelentősebb az Ex 2,23–25 tematikus kapcsolódása az Ex 3,1-től olvasható beszámolóhoz, a jelentéstartalom, mely sokkal inkább bevezetője az újabb történetnek, semmint összefoglalója a korábbinak. A szöveg tagolásánál is érezhették ezt a törést, hiszen a 2,23 előtt a héber szöveg egy p^ʿtúhá'-val zárja le a 2,22-ben végződő történetet, mely még nagyobb gondolatörést feltételez, mint a sz^ʿtúmá'. Az általam vizsgált történetnek tehát a legvalószínűbb kezdőverse az Ex 2,23. Az, hogy hol zárul a történet, kevésbé kérdéses. A történet lehetséges legutolsó verse az Ex 4,17, hiszen ezzel az igeverssel zárul le a történet alapját képező párbeszéd Isten és Mózes között, és noha időben rögtön az ezután következő eseményekről olvashatunk a későbbiekben is, az Ex 4,18-ban láthatóan egy újabb történet veszi kezdetét, és noha a 4,18 kapcsolódik a megelőző versekhez, tehát irodalmilag nem független egységről van szó, mégis, a 4,18–31 szövegét általában egy egységként kezelik.¹⁷

Figyelembe véve a szöveg elhatárolási lehetőségeit, a szöveget egy már meglévő szövegbe való beillesztésként értelmezhetjük. Erre a beillesztésre a KD szintjén kerülhetett sor, és a már meglévő Vita Moses lehetett a keret, melybe belefoglalták a történetet. Ha a Vita Moses tartalmazott is egy elhívásra/megbízásra vonatkozó mozzanatot, abból feltételezhetően csak tematikai elemeket emelhettek át, a történet szövegét azonban a KD szövege helyettesíti, utólagos betoldásként a kompozíció egészébe.

1.2.1 A szöveg deuteronomista jegyei

Az így elhatárolt szövegegység számos kifejezése a deuteronomista átdolgozás jegyeit mutatja, és a deuteronomista redakciónak tudható be néhány teológiai célzatú módosítás is a szövegben belül, melyekkel a későbbiekben bővebben foglalkozom majd. Hogy mi számít ilyen kifejezésnek, és mi nem, azt Weinfeld foglalja össze a deuteronomista szövegek kimerítő elemzése összefoglalásaként. Kutatásának eredményét figyelembe véve irodalomkritikai szempontból a következő sajátos kifejezések sorolnám azok közé, melyek igazolják a szöveg KD szintjén történő módosításait:

- מִן־הָעִבְרָה (...מִצְרַיִם) (szolgaság az egyiptomi szolgaság összefüggésében; 2,23): A הָעִבְרָה kifejezés a történet bevezető részében fordul elő egyetlen egyszer, azonban a Deut többször is hivatkozik az egyiptomi szolgaságra a בֵּית עֲבָדִים kifejezéssel (Deut

¹⁷ Balogh, Ex 4,24–26, 24.

5,6; 6,12; 7,8; 8,14; 13,6.11), és Isten neve mellett is sokszor mintegy állandó jelzőként szerepel a *szolgaságból kiszabadító* Istenre való utalás is (pl. Deut 5,6: אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עַבְדִּים). Megállapíthatjuk tehát, hogy az egyiptomi szolgaság gondolatisága és terminológiája is kapcsolódik a deuteronomista szövegekhez. Az Exodus-hagyomány (Ex 1–14/15) a Vita Moses-hoz tartozik, így az egyiptomi szolgaság *ténye* a történet szerves részét képezi, a KD ezt átvette és átdolgozta, és ezáltal lett az egyiptomi szolgaság *gondolatisága* tipikusan deuteronomista. Ugyanakkor a terminológia is hasonló ahhoz, amit a Deut és az ehhez kapcsolódó redakciós réteg használ a fogságra hivatkozva.¹⁸

- A וַיִּצְעֲקוּ (זַעַק) ige (szolgaságból *kiáltani*; 2,23) szintén a deuteronomista nyelvhasználatra és teológiára utal, a 24. vers megfogalmazása és üzenete egybeesik a DtrG-hez sorolt Bírak könyvében ismétlődő formulával: „Izrael fiai JHWH-hoz kiáltottak” (וַיִּצְעֲקוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶל־יְהוָה, Bír 3,9.15; 4,3; 6,6; 10,10; stb.). Ezt szinte szabályszerűen követi az „Úr szabadítót támasztott nekik/Izrael fiainak” (וַיִּקָּם יְהוָה מוֹשִׁיעַ לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל, ld. Bír 3,9.15) kifejezés, és a megígért szabadító kijelölése vagy elhívása.¹⁹
- חִרְבָּה (*Hóreb* név használata; 3,1): A Hóreb (חִרְבָּה) földrajzi név eredete vitatott, mivel előfordul feltételezett alternatívája a szentírási szövegekben. A Hóreb/Sínai, mint rokon értelmű szópárok kérdésében máig nem született konszenzus. Az „Isten hegyének” nevezett *Hóreb* feltételezhetően ugyanaz a hegy/hely, ahová Isten vezeti a népet Mózes által, és ahol megtörténik a *Sínai*-hegyi szövetségekötés is (vö. Ex 3,12 és 19,1–4). A hely eltérő megnevezése törést okoz a könyv elbeszélőívében, de ezáltal egyúttal utalhat több hagyomány és/vagy redakciós réteg jelenlétére. A kérdéskör tárgyalásában számos kutató arra a következtetésre jutott, hogy a Hóreb elnevezés a deuteronomista- és a deuteronomista redakció által érintett szövegekhez köthető (ld. Noth, Schmidt, Perlitt).²⁰ Schmidt szerint a név egy redakciós folyamat eredményeként került a szövegbe, melyet a deuteronomista irodalmi hagyománynak tulajdonít: a kiegészítés célja az lehetett, hogy a Hóreb, mint JHVH hegye jelentőségét megalapozza már a hely első történetbeli előfordulásakor, a későbbi

¹⁸ Weinfeld, *Deuteronomy*, 326-327; ld. még Römer, *Book of Deuteronomy*, 204.

¹⁹ Utóbbi szövegekhez tartozik Gedeon elhívástörténete, melynek felfezető részében szintén előfordul a kifejezés (Bír 6,6.7), az Úr egy *prófétát* küld Izrael fiaihoz a figyelmeztető üzenettel (Bír 6,8–10), majd ezt követi az elhívástörténet, mely formailag is párhuzamot mutat az Ex 2,23–4,17 szövegével, ld. Habel, *Call Narratives*, 297–305.

²⁰ Rövid kutatástörténethez ld. Houtman. *Exodus*, 117.

deuteronomiumi eseményekre való tekintettel.²¹ Ez az elgondolás beleillik abba az elméletbe, mely szerint a szöveg átment egy deuteronomista átdolgozáson, és nyomós érvként szolgál amellet is, hogy ez a redakció a deuteronomista gondolkodásmódhoz közelíti a szöveg üzenetét is, a tárgyalt kifejezéseken túl.

- אֶל-אֶרֶץ זֶבֶת חֶלֶב וְדָבָשׁ אֶל-מְקוֹם הַנֶּנְעִי וְהַחֲתִי וְהָאֱמֹרִי וְהַפְּרָזִי וְהַחֲוִי וְהַיְבוֹשִׁי (*tejjel és mézzel folyó föld... a kánaáni, a hettita, az emóri, a perizzi, a hivvi és a jebúsi nép helye*; 3,8.17) Ezek a fogalmak és ugyanez a felsorolás többször is szerepel a Deut-ban (pl. Deut 6,3; 11,9; 26,9) és a DtrG-ben (pl. Józs 5,6, Bír 3,5, 1Kir 9,20), de a „tejjel és mézzel folyó föld” kifejezést önállóan is megtaláljuk a KD egyéb szövegeiben (pl. Num 13–14.16 történeteiben négyszer fordul elő²²). A kifejezéssel hagyományosan papi szövegeknek tekintet részek szövegkörnyezetében is találkozhatunk (pl. Lev 20,24, Ez 20,6.15), ám ezekben az esetekben is vagy egy esetleges deuteronomista redakcióról beszélhetünk, vagy azzal kell számolnunk, hogy a deuteronomista mozgalom után ezek a kifejezések általánossá váltak. Schmidt és Blum deuteronomistának minősítik a „tejjel és mézzel folyó föld” kifejezést, a szövegkörnyezetben szintén előforduló egyéb deuteronomista kifejezésekkel érvelve.²³
- יָד חֲזָקָה (*erős kéz*, 3,19)²⁴ Weinfeld a deuteronomista kifejezések közé sorolja, és a szentírásbeli előfordulások alátámasztják ezt. A kifejezés többször előfordul mind a Deut-ban (pl. Deut 3,24; 5,15; 6,21), mind a deuteronomista redakció által érintett szövegekben (pl. Ex 13,9; Jer 32,21).
- אֵיָהּ és נִפְלְאוֹתָהּ (*jel*, 3,12; 4,8–9.17; és *csoda*, 3,20)²⁵ Az אֵיָהּ szó szintén szerepel Weinfeld szójegyzékében, ahol a אֵיָהּ וּמוֹפְתֵיָם szókapcsolatot tünteti fel, mint jellegzetesen deuteronomista kifejezést (ld. Deut 4,34; 6,22; 7,19; 26,8; 29,2; 34,11),

²¹ Schmidt, *Exodus*, 137.

²² A szövegek, melyekben a kifejezés előfordul a Num nem papi szövegei közé sorolhatók. Ezek az elbeszélések közel állnak a deuteronomista stílushoz és teológiához is. Rózsa, *Bevezetés*, 217.

²³ Schmidt, *Exodus*, 136.; Blum, *Studien*, 32; Weinfeld nem sorolja ezt a kifejezést a deuteronomista kifejezések közé. Ausloos a kifejezés eredetét vizsgáló tanulmányában noha a kifejezés deuteronomista volta mellett érvel, úgy véli, hogy az Ex 3,8.17-ben való előfordulása a proto-deuteronomista lehet csupán, a kifejezés hiányos volta és a patriarchák ebben a kontextusban való említésének hiányával érvelve (ld. Ausloos, *Milk and Honey*, 303–305). Bár a mondhatni következetesen használja a kifejezést az atyáknak tett esküt (שָׁבַע) kifejezésével, itt is találunk kivételt és különböző variációkat (pl. Deut 26,9). Ugyanakkor a kifejezés nem fordul elő a Genézis könyvében, viszont szorosan kapcsolódik az Exodus-hagyományhoz, ami Blum korábban bemutatott elméletét figyelembe véve azt is jelenti, hogy a KD keretén belül kerülhetett csak a szövegekbe, hiszen a KD nem foglalja magába a patriarchák elbeszéléseit, hanem a történeti anyagából merít, mely a kivonulásra épül. Römer, *Book of Deuteronomy*, 203–204.

²⁴ Weinfeld, *Deuteronomy*, 329.

²⁵ Weinfeld, *Deuteronomy*, 330.

azonban ugyanitt megjegyzi, hogy az אֶתֶנָּה szó önmagában is előfordul a deuteronomista szövegekben, és hogy a kifejezés az exodusi csapások történetében gyökerezik (ld. Ex 4,21 és 10, 1–2).²⁶ Ez magyarázza az Ex 3,20-ban a נִפְלְאָה szó szerepét is. A kontextus egyértelműen a KD szövegéhez kapcsolja a verset és ezáltal a kifejezést is, a tágabb szöveggörnyezet pedig szinte ellehetetleníti azt, hogy a נִפְלְאָה szót ne az egyiptomi csapásokra vonatkoztatva értelmezzünk.²⁷ Noha a csapások összefüggésének jelentős részét papi szövegnek tekinthetjük,²⁸ a szöveg arra enged következtetni, hogy az Ex 7–11-ben leírt csapások története a különböző hagyományok bővüléséből és rétegződéséből tevődik össze.²⁹ Így a hagyományanyagnak egy része valószínűleg már a KD szintjén is része volt a történetnek, és a kifejezés erre utalhat.³⁰

Ugyanakkor Blum a 12. vers תִּן־הָהָה szavával kapcsolatban egy másfajta értelmezési perspektívára is rámutat. Blum szerint 3,12 értelmileg kapcsolódik a prófétatörvényéhez (Deut 18,15–22), és Mózes alakját, mint a közvetítő alakját a deuteronomista prófétaképhez közelíti.³¹

Míg a fent tárgyalt kifejezések szövegbeli használata azt bizonyítja, hogy az Ex 2,23–4,17 egy deuteronomista redakció nyomait hordozza, mely feltételezetten a KD szövegéhez tartozhatott, ahhoz, hogy rekonstruálni tudjuk a perikópa KD szintjén létező szövegét, meg kell vizsgálnunk, hogy melyek azok a betoldások, módosítások a szövegen, melyek a KP sajátosságait tükrözik. Hogyha szem előtt tartjuk Blum megállapítását a két hagyományanyag késői egyesítéséről, akkor számos igeverset elkülöníthetünk, melyek az ősatyákra vagy az ősatyákkal kötött szövetségre vonatkoznak. Ezenkívül a papi teológiát tükröző betoldások és módosítások is vannak a szövegben, melyeket több esetben is válaszként szolgálhatnak a szövegen belüli törésekre és ismétlésekre.

²⁶ Weinfeld, *Deuteronomy*, 330.

²⁷ A szó csupán egyszer fordul még elő ebben a formában az Exodusban (34,10). Houtman, *Exodus*, 379. A csapásokra használt מוֹפֶת általánosabban vonatkozik a csapásokra, mint „csodákra”, és előfordul mind a papi (pl. Ex 7,3.9), mind a nem papi szövegekben (Ex 4,21), és a Deut-ban is.

²⁸ Rózsa, *Bevezetés*, 199.

²⁹ Houtman, *Exodus*, 17–21.

³⁰ Houtman egy eltérő értelmezési lehetőséget is kínál, mely szerint az Ex 4,21 מוֹפֶת szava, a Weinfeld által deuteronomistának mondott kifejezés által jelölt „csodák” azokra a jelekre vonatkoznak, melyeket Mózes tesz a 4,2–9-ben. Ez azt jelentené, hogy az Ex 3–4 értelmében a Mózesnek adott jelek azok a csapások, melyek eredetileg a csapásokról szóló deuteronomista hagyományhoz tartoztak. Ugyanakkor fontos tisztázni, hogy a deuteronomista csapások nem feltétlenül egyeznek meg a papi csapásokkal. Houtman, *Exodus*, 428–429.

³¹ Blum, *Studien*, 34. Blum összefüggést feltételez az Ex 3,12 és a Deut prófeta-törvénye között (Deut 18,15–22), amikor a Mózesnek adott jelet a Deut prófétái által hirdetett *jövőben beteljesedő jellel* rokonítja.

1.2.2 A szöveg papi jegyei

Ahhoz, hogy a nem-papi és papi szövegeket megkülönböztessük és elkülönítsünk egymástól, vagy egyáltalán bármiféle szempontrendszer felállíthassunk módszertani megfontolásból a szövegek megkülönböztetésére, szükséges megvizsgálni a Blum által is elkülönített két szöveghagyomány egymáshoz való viszonyát, pontosabban azt a kérdést, hogy mikor és milyen kontextusban kapcsolhatták össze őket. Ebben a kérdésben Blum sajátos állásponton van, mely kapcsolódik Gunkel formatörténeti megállapításaihoz a Genézis önálló elbeszélésciklusairól, melyek lehetővé teszik a Genézis 12–50* és a Vita Moses (Ex–Num*) elbeszélés önálló, egymástól független vizsgálatát.³² Blum korábban azt a nézetet vallotta, hogy a KD szintjén egyesítették a két elbeszéléshagyományt, azonban később részlegesen módosít korábbi tézisének, az a két hagyományegység egybekapcsolását a későbbi KP kompozíció szintjén tartja csupán lehetségesnek.³³

A két hagyomány egyesítésének kérdésében kulcsfontosságúvá vált az Ex 3–4 szövege, mivel ez az első olyan perikópa az Ex-ban, ami egy sajátos teológiai programot fogalmaz meg.³⁴ Abban a kérdésben, hogy tekinthető-e az Ex 3–4 elbeszélése programszövegnek, és ha igen, akkor a hagyományok egyesítésének és egybedolgozásának eredménye ez, eltérő vélemények fogalmazódtak meg az elmúlt évtizedekben. Schmid és Gertz a kérdéskört érintő munkájukban kifejtik nézetüket, miszerint az Ex 3–4 a Pentateuchos szövegének utolsó redakciójakor került a könyvbe („Endredaktionshypothese”).³⁵ Blum ezzel szemben cáfolja, hogy az Ex 3 is ilyen célzattal íródott volna, és amint azt korábban is láttuk, részben Blum *Studien*-ben kifejtett nézeteire támaszkodva, a szöveg egyértelműen deuteronomista jegyeket hordoz, ami miatt a szöveg jóval korábbi keletkezésével kell számolnunk.³⁶ Ugyanakkor a 4. fejezettel kapcsolatban Blum maga is módosított álláspontján, és a korábbi megállapításaival szemben az Ex 4-et teljes egészében a papi szövegek közé sorolja.³⁷

³² Rövid kutatástörténethez ld. Blum, *Verbindung*, 119–123.

³³ Az újabb elmélet részletes kifejtéséhez ld. Blum, *Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus* (2002) és *The Literary Connection between the Books of Genesis and Exodus and the End of the Book of Joshua* (2006) című tanulmányait.

³⁴ Blum, *Literary Connection*, 91.

³⁵ Schmid, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (1999) és Gertz, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch* (2000) művére hivatkozik Blum, *Verbindung*, 121.

³⁶ Blum, *Literary Connection*, 93.

³⁷ Pontosabban poszt-papi szövegnek nevezi az Ex 4,1–17-et. Blum, *Literary Connection*, 94–95.

A vizsgált perikópa szempontjából egy későbbi egyesítés elmélete azt jelenti, hogy minden egyes utalás, ami az ősatyákra vonatkozik, vagyis ahol kimondottan az „Ábrahám, Izsák és Jákob” felsorolás szerepel a szövegben, az papi betoldás lehet. Az Ex 2,23–4,17 szövegében az ősatyák neveinek említésével vagy a rájuk való utalással a következő verseket különíthetjük el a KD szövegétől: 2,24; 3,6.13.15–16; 4,5. A legtöbb vers azonban ezek közül nem önmagában áll a szövegben, hanem mást versekkel alkot értelmi egységet, amelyek így szintén a KP módosításainak tudhatók be. Különösen fontos ezek közül az Ex 2,23–25 kérdése, mivel ettől függ a történet kezdő versének és gondolatának a kijelölése.

Ha a 2,23 verset nézzük, mint a történet feltételezett kezdő versét, akkor indokolatlannak tűnhet a történet ilyenszerű felütése. A „közben hosszú idő telt el, és meghalt Egyiptom királya” (וַיְהִי בַיָּמִים הָרַבִּים הָהֵם וַיָּמָת מֶלֶךְ מִצְרַיִם) egyrészt visszautal a korábbi eseményekre (Ex 2,15), másrészt pedig tartalmilag egy lényeges történeti elemre utal, ami azonban az Ex 2,24–4,17 történetében többé nem kap szerepet. Blum éppen ezért osztja fel a 2,23 verset két részre, és a fent idézett 2,23a vers értelmileg kapcsolódó folytatásaként jelöli meg a 4,19 verset, ahol Isten ismét szól Mózeshez, és a Mózeset üldöző fáraó halála után (újból) megbízza Mózeset az Egyiptomba való visszatéréssel.³⁸ Ez, és az „újból megbízás” az elhívástörténet után arra utal, hogy a szöveget egy már meglévő szöveggörnyezetbe illesztették bele, ami nem ismerte az elhíváshagyományt, és emiatt a történet szempontjából a 2,23a lényegtelené válik, így a vizsgált perikópa a 2,23b verssel kezdődik (וַיֹּאמְרוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל מִן־הָעֶבֶדָה וַיִּזְעְקוּ וַתַּעַל שׁוֹעֲתָם אֶל־הָאֱלֹהִים מִן־הָעֶבֶדָה).

A 2,23b vers után, melyről megállapítható, hogy deuteronomista szövegrész, a 2,24–25 versek hovatarozásának kérdését kell tisztázni. Az ősatyák említése miatt a 24 vers a KP-hez tartozna. A 24. és 25. vers azonban értelmileg szoros kapcsolatot mutat a „Hallotta Isten... Láta Isten...” szerkezet révén (...וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים... וַיֵּרָא אֱלֹהִים), így mindkettőt mellőzni kellene a KD szövegből. A 24. vers ugyanakkor visszautal a 23. versre is (ld. נֶאֱקָתָם személyraggal ellátott alakja), így a 23. vers nélkül értelmetlenné válnak a 24–25 versek. Ebből kifolyólag két megoldási lehetőséggel számolhatunk. Az egyik szerint a 23. vers létezett csupán a KD szövegében, mint a történet bevezetője, és ezt később tudatosan kiegészítették egy ehhez kapcsolódó igeverssel, folytatva a már megkezdett gondolatot a 24–25. verssel. A másik megoldás, ha a 2,23–24-et egy összefüggő egységként értelmezzük, és

³⁸ Blum, *Literary Connection*, 92. Balogh, *Ex 4,24–26*, 30–31. Ez alapján valószínű, hogy az Ex 2,23b–4,17* elbeszélése egy nagyobb beillesztett szövegegység volt a Vita Moses írott szövegébe. A KD átdolgozta és ki is bővítette a Vita Mosest. Egy ilyen bővítésre lehet példa az általunk vizsgált szövegegység, mely noha szoros kapcsolatban áll az átdolgozott Vita Moses szövegével (ld. mind tartalmilag, mind a deuteronomista jegyeket illetően), egy összefüggőbb betoldásként értelmezendő.

feltételezzük, hogy az ősatyák nevének helyén egy általánosabb kifejezés állhatott, az „*atyák Istene/atyáitok Istene*” kifejezés.³⁹ Azonban a szöveg a patriarchákra való hivatkozáson túl gondolatiságában is a papi teológiához közelít, hiszen a „szövetségre visszaemlékezni” kifejezés jellegzetesen papi kifejezés, mely a bizonyítottan papi szövegek sajátossága (pl. Gen 9,15, Ex 6,5, Lev 26,42).⁴⁰ Ebből kifolyólag a második megoldási lehetőséget ebben az esetben elutasíthatjuk, és a 24–25 versek elhagyásával számolunk a későbbiekben.

Az 3,5–6 esetében szintén vitatott a hovatarozás kérdése. A 6. vers, ha az ősatyák nevének felsorolását kizáró szempontként értelmezzük, akkor a KP-hoz tartozik. Azonban ez a vers szintén kapcsolódik értelmileg az azt megelőzőhöz. Az 5. vers tiltása a „szent földdel” (אֶדְמַת־קֹדֶשׁ) kapcsolatban emellett szintén a papi teológia sajátos nézőpontját tükrözi a szentség kérdésében, amikor Mózes csupán saruja levétele, arca eltakarása után közelítheti meg az Urat. A papi átdolgozás során feltételezhető, hogy finomítani akartak azon a tényen, hogy az Úr közvetlen módon szólhat Mózeshez a történetben, és ezért illesztették be az 5–6 verset. Az Ex 3,4–6 korábban is vitatott szövegrész volt, hiszen lényegében egy dublettről beszélhetünk itt, Mózes kétszeri megszólításáról.⁴¹ Azonban a fent említett érvek alapján eltűnnek a szövegen belüli törések és tartalmi eltérések, ha az 5–6 verseket elkülönítjük az eredeti szövegkörnyezettől, így ebben az esetben ez a megoldás elfogadhatónak bizonyul.

Az 3,15 is hasonló módon nem csak az ősatyák nevének említése miatt különül el a kontextustól, hanem dublettként áll a 13–15 egységében. A 13. vers az egyező beszédmod miatt értelmileg kapcsolódik a korábbi versekhez, és noha az atyákat említi, ez nem kimondottan az ősatyákra való utalásként értelmezendő. Blum fentebb bemutatott megoldási javaslata értelmében itt a szövegben az „*atyák Istene/atyáitok Istene*” kifejezés szerepelhetett.⁴² A 14. vers pedig számos kutató szerint a 12. versre utal vissza az isteni jelenlét említésével (אֱלֹהֵי עַמּוֹד a 12. versben, a 14. versben pedig ezt visszhangozza az אֱלֹהֵי אֲשֶׁר אֱלֹהֵי istennév).⁴³ Ezeket az érveket szem előtt tartva a 13–14 verseket szakíthatjuk el a 12. vers kontextusától. A 15. vers azonban már eltérést mutat. Amint azt már bevezetője is sejteti (וַיֹּאמֶר עוֹד אֱלֹהִים אֶל־מֹשֶׁה), kiegészíti a megelőző gondolatsort Isten egy *újabb* bemutatkozásával, ami a papi teológia szempontjából közelíti meg a hitelesség kérdését (ld.

³⁹ Blum, *Literary Connection*, 95.

⁴⁰ A papi szövegek sajátosságaihoz ld. Rózsa, *Bevezetés*, 140–141.

⁴¹ Ld. pl. Noth, *Exodus*, 34. Schmid, *Exodus*, 107–109.

⁴² Jeon, *Call of Moses*, 110–113.; Blum, *Literary Connection*, 95.

⁴³ Jeon, *Call of Moses*, 112–113.

mint válasz a 3,13-ra), és az ősatyákkal való szövetséget helyezi JHWH önazonosságának meghatározójává, aki önmagát a szövetségen keresztül mutatja be népének.

A 3,16 értelmileg kapcsolódik a 7. verstől megkezdett történethez (7–14), és a 16. verssel kezdődő egység (16–22*) újabb tartalmi elemekkel egészíti ki a történetet, előre vetítve a szabadítás eseményeit. A 16–22 egysége első ránézésre összefüggő szövegnek látszik, szövegen belüli szoros logikai kapcsolópontokkal. Éppen ezért bonyolultabb a 16. vers kérdése, mert noha itt is az ősatyák neveinek felsorolását olvashatjuk, a vers többi része, a felsoroláson kívül értelmileg a 17. vershez kapcsolódik,⁴⁴ ami viszont a fent említett jellegzetes kifejezések miatt a KD szövegének a része. A versben levő papi formula magyarázatára szolgál ebben az esetben Blum elmélete, aki lehetséges megoldásnak tartja, hogy a korábbi szövegváltozatban (KD) itt is a felsorolás helyén csupán az „atyák Istene” kifejezés szerepelt.⁴⁵ Ezzel a kifejezéscserével a szöveg menete nem szakadna meg, és egy logikailag és tartalmilag összefüggő szövegvariánst rekonstruálhatunk.

A 3. fejezet a 16–22 versekkel lezárul, azonban a történetnek itt még nincsen érezhető lekerekítése, hiszen a kivonulás eseményeinek ismertetése után Mózes néma marad, a feladatot még nem vállalja, és a végső megbízás és isteni megerősítés is hátravan. Ha tovább olvassuk az elbeszélést a 4,1-től, érezhetően folytatódik tovább a történet a 4,1–17-ben. Azonban közelebbről megvizsgálva a szöveget egyértelművé válik, hogy a 4,1-től kezdődő egység ismét újabb szempontból közelíti meg Mózes elhívását. A 3,16–22 általános, Exodus-hagyományt összefoglaló ismertetés után a 4,1-től olyan csodákról és jelekről olvashatunk részletesebben, melyek a csapásokról szóló papi szövegekben jönnek ismét elő az Exodusban (ld. Ex 7–12 elbeszélései).⁴⁶ Éppen ezért Blum korábbi elméletének revíziójaként megfogalmazza, hogy a 4,1–17 teljes egészében papi szöveggént értelmezendő, és lényegében itt történik meg a hagyományegységek egybekapcsolása azzal, hogy a kivonulást a papi elbeszélésekben olvasható csodák végrehajtásához köti, és Mózes szószólójának, segédjének a lévita Áront jelöli ki a szöveg (Ex 4,13–16), egyfajta etiologikus értelmezési lehetőséget kínálva a lévita papság legitimálása céljával.⁴⁷ Azonban ha a teljes 4. fejezetet papi szöveggént értelmezzük, és elválasztjuk az Ex 3 deuteronomista elbeszélésétől, akkor a 3. fejezetben kibontakozó történet lezárása elmarad. Lehetséges,

⁴⁴ Jeon, *Call of Moses*, 123.

⁴⁵ Blum, *Literary Connection*, 95.

⁴⁶ Blum, *Literary Connection*, 94.

⁴⁷ Blum, *Studien*, 27–28; *Verbindung*, 128–129.

hogy a szövegrész elveszett, vagy csak a papi redakció során kiegészült és átíródott, azonban egy rövid szövegrészlet a 4. fejezetben megoldásként szolgálhat a problémára.

Az **Ex 4,10–12** első látásra a szöveg szerves részének tűnik, azonban ha a tágabb szövegkörnyezetben értelmezzük a verseket, akkor néhány logikai törésre figyelhetünk fel így a történet menetében. Az első feltűnő ellentmondás a 4,1 és 4,10 között figyelhető meg, hiszen a 4,1-ben Mózes már lényegében megfogalmazza azon szándékát, hogy elmondja a népnek Isten üzenetét, és amiatt aggódik, hogy mit mondanak majd *szavára*. A 4,10-ben ezután furcsán hat, hogy csak utólag kérdőjelezi meg azon képességét, hogy egyáltalán képes-e továbbadni az üzenetet szóban. Egy észszerűbb megoldásnak tűnhet, hogy Mózes Isten 3,16-ban megfogalmazott felszólításával ellenkezik, és próbálja elutasítani a rá bízott feladatot, ami az üzenet szóbeli továbbadásával jár (ld. 3,16: **לֹא וְאַסְפֹּתָ אֶת-זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל וְאַמַּרְתָּ**). A 4,10-et követi aztán az isteni megerősítő beszéd is (4,11–12), ami lényegében Mózes elbocsátásával zárul, megteremtve a 2,23b-ben megkezdett történet lezárását. Ehhez pedig később könnyen kapcsolhatták a 13–17 verseket, ahol Mózes újbóli ellenvetése (akár mint újabb dublett, ismétlődő gondolat) megteremti Áron feladatkörének megalapozását az Ex további papi szövegeiben (ld. már az Ex 4,27–31-ben).

Összegzőképpen az esetleges papi szövegrészek és módosítások vizsgálata után megállapíthatjuk, hogy ezek az Ex 2,23b–3,22 egységében csupán néhány esetben fordulnak elő, és akkor is teológiai célzatú módosításként kerülhettek az korábbi szövegegységbe. A 4. fejezet esetében pedig inkább egy fordított helyzettel kell számolnunk: a 4,1–17 szövegében csupán a 4,10–12 tartozhatott az elhívástörténet KD-hoz tartozó szövegéhez.

1.3. A rekonstruált szöveg fordítása

	KD	KP
2,23b ⁴⁸	Sóhajtoztak Izrael fiai a szolgaság miatt, és kiáltottak, és feljutott szolgaság miatti segélykiáltásuk Istenhez.	
2,24		Meghallotta Isten nyögésüket és emlékezett Isten szövetségére, <i>amit</i> ⁴⁹ Ábrahámmal, Izsákkal és Jákóbbal <i>kötött</i> .
2,25		Látta Isten Izrael fiait, és észrevette őket.
3,1	Mózes pedig pásztora volt Jetró nyájának, apósának, Midján papjának.	
	A pusztán túlra vezette Mózes a nyáját, és eljutott Isten hegyéhez, a Hórebhez.	
3,2	Megjelent neki JHVH angyala tűz lángjában a csipkebokor közepében.	
	Látta, hogy íme a csipkebokor tűzben ég, és a csipkebokor nem emésztődik meg.	
3,3	Ekkor mondta Mózes: Odamegyek most, megnézem ezt a nagy jelenséget, hogy mi okból nem ég el a csipkebokor.	
3,4	Látta JHVH, hogy odamegy megnézni, és elhívta őt Isten a csipkebokor közepéből.	
	Akkor mondta: Mózes, Mózes! <i>Ő pedig</i> mondta: Itt vagyok.	
3,5		Ezután mondta: Ne közelíts! Oldd le itt saruidat lábadról, mert a hely, ahol állsz, szent föld.

⁴⁸ 2,23a fordítása: *És történt hosszú idő alatt, hogy meghalt Egyiptom királya. A fent tárgyaltak fényében a vers első felét a korábbi történet lezáró verseként értelmezzük, nem része a történetnek.*

⁴⁹ A fordításban a dőlt betűvel az értelmi, a héber szövegben nem szereplő szavakat jelöltem.

3,6	És mondta: Én vagyok atyádnak Istene, Ábrahám Istene, Izsák Istene és Jákob Istene. Mózes elrejtette arcát, mert félt Istenre tekinteni.
3,7	Akkor mondta JHVH: Bizony, láttam népem nyomorúságát, amely Egyiptomban van, és elnyomóik miatti kiáltásukat meghallottam, mert észrevettem szenvedésüket.
3,8	Lemegyek, hogy kimentsem őket Egyiptom kezéből, és hogy felhozzam őket arról a földről egy jó és tágas földre, tejfel és mézzel folyó földre, a kánaániak, hettiták, emóriak, perizziek, hivviek és jebúsiak földjére.
3,9	Íme, most Izrael fiainak segélykiáltása feljutott hozzám, és láttam az elnyomást is amellyel Egyiptomban nyomják el őket.
3,10	És most menj! Elküldelek téged a fáraóhoz, és hozd ki népemet, Izrael fiait Egyiptomból!
3,11	Mondta Mózes Istennek: Ki vagyok én, hogy a fáraóhoz menjek és hogy kihozzam Izrael fiait Egyiptomból?
3,12	<i>Erre Isten azt</i> mondta: Bizony veled vagyok. Ez lesz a jele számodra, annak, hogy én küldtelek téged: a nép kivezetésekor Egyiptomból szolgálni fogjátok Istent ennél a hegynél.
3,13	Mózes <i>pedig ezt</i> mondta Istennek: Íme, én elmegyek Izrael fiához, és elmondom nekik: Atyáitok Istene küldött engem hozzátok. Ők pedig ezt mondják nekem: mi az ő neve? Mit mondjak majd nekik?

3,14	És mondta Isten Mózesnek: Vagyok, aki vagyok. És mondta: Így szólj Izrael fiaihoz: Vagyok küldött engem hozzátok.	
3,15		Mondta ismét Isten Mózesnek: Így szólj Izrael fiaihoz: JHVH, atyáitok Istene, Ábrahám Istene, Izsák Istene és Jákob Istene küldött hozzátok. Ez az én nevem és ez az én emlékezetem nemzedékről nemzedékre.
3,16	Menj és gyűjtsd össze Izrael véneit, és mondd nekik:	Az Úr, atyáitok Istene megjelent nekem, Ábrahám Istene, Izsák Istene és Jákob Istene, mondva:
3,17	Megfigyeltelek titeket és amit tettek veletek Egyiptomban, és mondtam: Felhozlak benneteket Egyiptom nyomorából, a kánaániak, hettiták, emóriak, perizziek, hivviek és jebúsiak földjére, a tejjel és mézzel folyó földre.	
3,18	Miután hallgatnak a te hangodra, elmész te és Izrael vénei Egyiptom királyához, és mondjátok neki:	
3,19	JHVH, a héberek istene találkozott velünk. Most pedig hadd mehessünk három napi útra a pusztába, hogy szolgáljunk JHVH-nak, Istenünknek.	
3,20	Én pedig tudom, hogy nem enged titeket Egyiptom királya elmenni, erős kézre sem. Éppen ezért kinyújtom kezemet, és megverem Egyiptomot minden csodámmal, amelyet véghezviszek benne.	

	Utána pedig elbocsát titeket.	
3,21	És engedékenységet támasztok a nép számára egyiptomiakban, és amikor kimentek <i>onnan</i>, nem mentek üresen. Minden asszony kérjen szomszédasszonyától és a házában lakótól ezüst edényeket, és arany edényeket, és ruhákat, és adjátok fiaitokra és lányaitokra, és fosszátok ki Egyiptomot.	
4,1		Mózes válaszolt, és mondta: És ha ők nem hisznek nekem és nem hallgatnak hangomra, mert azt mondják: nem jelent meg neked JHVH?
4,2		Mondta neki JHVH: Mi az <i>a</i> kezében?
		Erre mondta: Egy bot.
4,3		Ezután mondta: Dobd a földre! Ő ledobta a földre, és kígyóvá változott, Mózes pedig menekült előle.
4,4		Mondta JHVH Mózesnek: Nyújtsd ki a kezedet, és fogd meg a farkát! Kinyújtotta kezét és megragadta azt, és bottá változott markában.
4,5		Azért, hogy elhiggyék, hogy megjelent neked JHVH, atyáik Istene, Ábrahám Istene, Izsák Istene és Jákob Istene.
4,6		Ekkor mondta JHVH neki újból: Dugd be kezedet kebledbe! Bedugta kezét keblébe és kihúzta, és íme, keze poklos lett, mint a hó.
4,7		Mondta ekkor: Tedd vissza kezéd kebledbe. Visszatette kezét keblébe, és kihúzta

		kebeléből, és íme olyanná változott, mint teste.
4,8		Ha nem fognak hinni neked, és nem hallgatnak az első jel hangjára, <i>akkor</i> hisznek a következő jel hangjára.
4,9		És ha nem hisznek ennek a két jelnek sem, és nem hallgatnak szavadra, akkor vegyél a folyó vizéből, és öntsd a szárazra, és a víz, amelyet merítesz a folyóból, vérré válik a szárazon.
4,10	Akkor mondta Mózes JHVH-nak: Kérlek Uram, nem vagyok a szavak embere én, sem tegnap, sem tegnapelőtt, sem beszéded óta szolgáladdal, mert nehéz ajkú és nehéz nyelvű vagyok én.	
4,11	Erre mondta JHVH neki: Ki ad száját az embernek, vagy ki tesz némává, vagy süketté, vagy látóvá, vagy vakká.	
	Hát nem én, JHVH?	
4,12	Most pedig menj! Én vagyok száddal, és megtanítalak téged arra, amiről beszélsz.	
4,13		<i>De</i> mondta: Kérlek Uram, küldj most <i>mást, akit</i> küldeni akarsz.
4,14		Ekkor megharagudott JHVH Mózesre, és mondta: Hát nem Áron a testvéred, a Lévié? Tudom, hogy ő kiválóan beszél, és íme, ő már jön találkozni veled, és meglát, és örülni fog szívében.
4,15		Beszélsz vele, és add szájába a beszédeket, és én vagyok a száddal és szájával, és megtanítalak titeket arra, amit cselekedjetek.

4,16

4,17

Ő beszél neked a néphez, és ő lesz neked száddá, és te *ott* leszel neki istenként.

Ezt a botot pedig vedd kezédbe, amellyel megteszed a jeleket.

2. Mózes „elhívástörténete”

2.1. Kutatástörténet

A bibliai szövegek műfaji sajátosságainak vizsgálatát a XX. század kezdetén kibontakozó formakritikai kutatás tűzte ki céljául.⁵⁰ Bár már a középkori bibliakutatást is foglalkoztatták a prófétai elhívástörténetek – a műfaj tényleges megnevezése nélkül – a kutatók megfigyelései főként a próféták feladatkörére korlátozódnak, melyeket megbízatásuk pillanatától töltenek be.⁵¹ A romantika korának kutatása (ld. Johann G. Herder és kortársainak munkássága) főként a próféták személye felé fordult, és a XIX. század második felétől kezdve a próféták, mint történeti alakok kerültek az érdeklődés középpontjába. Az elhívástörténetek formájának vizsgálatáról, mellyel részben jelen dolgozat is foglalkozik, azonban csak a XX. század elejétől beszélhetünk, a formatörténeti kutatás kezdeteitől. A formatörténeti iskola úttörő alakja Hermann Gunkel, aki *Schöpfung und Chaos in Urzeit* (1895) és *Genesis* (1901) című munkáival megalapozza a formatörténeti kutatás módszerét.⁵² Az addig széles körben elfogadott, Tóra kialakulására vonatkozó wellhauseni okmányelmélet felülvizsgálatát szorgalmazza azáltal, hogy az okmányok létéről a hagyományok jelenlétére irányítja a figyelmet a szövegekben. Noha megfigyeléseinek alapját a Genézis könyve képezte, ő maga is foglalkozott a prófétai szövegekkel (*Die Propheten*, 1917), különböző műfajokat megkülönböztetve a prófétai könyvekben. Hans Schmidt az első, aki Gunkel megállapításai nyomán kimondottan az elhívástörténetekkel foglalkozik, és rámutat Ézsaiás, Jeremiás és Ezékiel elhívástörténete közötti formai hasonlóságokra, arra a következtetésre jutva, hogy léteznie kellett egy kötött formájú műfajnak, amely alapjául szolgálhatott a szóbeli hagyományanyag későbbi írásba foglalásának. Kutatásának eredményesnek bizonyult, hiszen ezzel megteremtette a kérdéskör későbbi vizsgálatának alapjait. Az elhívástörténetekre, mint különálló műfajra irányuló formatörténeti kutatás 1956 és 1971 között élte el „fénykorát”, amely időszakban több jelentős tanulmány is megjelent a témában (pl. Ernst Kutsch, Norman Habel és Walter Zimmerli munkái, melyekre alább részletesebben is kitérek). Ezután a kutatás más irányt vett, és az elhívástörténetek tágabb kontextusban való értelmezése válik hangsúlyossá (pl. Long, Childs).⁵³

⁵⁰ Az itt következő bemutatás alapjául szolgált: Phinney, *Call Narratives*, 67-68.

⁵¹ Pl. már Kálvin is foglalkozott Jeremiás elhívástörténetével, egy olyan beszámolóként tekintve azt, amely eligazítást ad a keresztyén tisztségviselők választásakor, ld. Phinney, *Call Narratives*, 67.

⁵² Rózsa, *Bevezetés*, 78.

⁵³ Phinney, *Call Narratives*, 68.

1956-ban Ernst Kutsch *Gideons Berufung und Altarbau* című tanulmányában a műfaj létezése mellett érvelt Gedeon elhívástörténete alapján, annak párhuzamait vizsgálva Mózes (Ex 3,10–12), Saul (1Sám 10,1–7) Jeremiás (Jer 1,5–10) elhívástörténeteivel.⁵⁴ Az utóbbi kivételével szövegeket pre-prófétai elhívástörténetként határozza meg („vorprophetisches Berufungsschema”). Kutsch szerint létezhetett egy ősi, a prófétai könyvek keletkezése előtti műfaj, melyet átvesznek a prófétai könyvek is. Ennek a műfajnak a következő szerkezeti elemeit különbözteti meg:

1. bevezető szavak
2. szabadkozás
3. megerősítés
4. jel

A kutatás egy következő mérföldkövének tekintendő Norman Habel 1965-ben publikálta tanulmánya a bibliai elhívástörténetekről.⁵⁵ Habel a különböző ószövetségi elhívástörténetek közötti hasonlóságokra, párhuzamokra világít rá, melyek szerint egy meghatározott sémát mutatnak. Kutatásában a bibliai idő szerint „korai” elbeszélésekből indul ki Mózes és Gedeon elhívása kapcsán. Az ezekben felfedezhető sémát hat mozzanat elkülönítésével határozza meg:

1. találkozás Istennel/isteni küldöttel
2. bevezető szavak
3. elhívás/megbízás
4. szabadkozás
5. megerősítés
6. jel

Habel rámutat a prófétai elhívástörténetek hasonló struktúrájára is, és arra a következtetésre jut, hogy nem véletlen a hasonlóság a különböző korok elbeszélései között. A próféták elhívástörténeteinek hasonlósága a korábban felvázolt modellhez mintha a prófétai küldetés kontinuitását igazolná Mózesről kezdődően. Habel szerint a próféták tudatosan tértek vissza ehhez a formához, hogy elhívásukat az ősi modell alapján tudják igazolni a nép előtt (akár írásban, akár szóban). Eszerint az elgondolás szerint az elhívástörténetek formája már létezett a klasszikus próféták idején, amikor ezt a formát átvették. Ez alapján keres Habel Izrael Ószövetségben (különösen pedig a Tórában) bemutatott történelmében a modellhez hasonló korai mintát, és az irodalmi forma gyökereit

⁵⁴ Kutsch, *Berufung*, 75–84.

⁵⁵ Habel, *Call narratives*, 297–323.

a Gen 24-ben véli felfedezni, Ábrahám szolgájának megbízásában. A hasonlóságot főként a szolga kibővített szerepkörében és ellenkezésében látja, és felismeri a történetben az elhívástörténetek legfontosabb pontjait is. Végso következtetéseként a műfajt („Gattung”) ebből az ókori gyakorlatból, a küldött legitimációjának helyzetéből (ld. Gen 24,35–48) eredezteti.

Habel elméletének mintegy kiegészítéseként értelmezhetjük W. Zimmerli megjegyzéseit a témával kapcsolatban, melyet az 1969-ben kiadott Ezékiel kommentárjában fogalmazott meg.⁵⁶ Jeremiás és Ezékiel prófétai elhívását összehasonlítva jut el arra a következtetésre, miszerint az Ószövetségben két különböző típusú elhívástörténet található: igeeseményre épülő („Wortereignis”) és trónlátomást leíró („Thronvision”) elhívástörténet. Jeremiás elhívásának szerkezeti felépítését tekintve az első kategóriába tartozik, ezt hozza fel először példaként Zimmerli, majd rávilágít arra, hogy ez szoros kapcsolatban áll a Mózes és Gedeon elhívásánál látott mintával, amelynek négy kulcsmozzanatát emeli ki kapcsolópontként:

1. bevezető szavak
2. elhívás
3. szabadkozás
4. megerősítés

Ezékiel elhívása ezzel szemben sokkal inkább az Ézsaiás 6-ban olvasható „trónlátomás-típusú” elhívástörténethez hasonlít, melynek eredtét az 1Királyok 22-ben véli felfedezni, Míkájehú mennyei látomásáról szóló elbeszélésében (ld. 1Királyok 22,19–23).⁵⁷ Ezt a típusú elhívástörténetet Zimmerli az i.e. XI–VIII. századra datálja, a „mennyei udvartartás” jelképeire hivatkozva, melyek az ekkor még sértetlen és teljes pompájában tündöklő jeruzsálemi templom képét tükrözik.

⁵⁶ Zimmerli, *Ezekiel*, 97–100; Phinney megjegyzi, hogy Zimmerli volt lényegében az első, aki a témát részletesebben tárgyalta, és már 1955-ben, a kommentár első kiadásában publikálta elméletét, azonban az angol és német nyelvű kutatás párbeszédének korabeli akadályai miatt Habel nem ismerhette a német nyelvű kutatás addigi eredményeit. Zimmerli elmélete azonban az Ezékiel kommentár későbbi kiadásával vált egyre ismertebbé, s így Habel elméletének annyiban tekinthető a kiegészítésének, hogy Zimmerli kutatása által vált később széles körben is elfogadottá a két típusú elhívástörténet megkülönböztetése. Phinney, *Call Narratives*, 67–68.

⁵⁷ Barthel az Ézsaiás-émlékiratról írott művében foglalkozik az Ézs 6 elhívástörténetével formakritikai szempontból is, és hasonlóan Zimmerlihez, az 1Királyok 22 elbeszélésével rokonítja a szöveg formáját, azonban szerinte az Ézs 6 története nem legitimálja itt a próféta tekintélyét, vagy foglalja össze igehirdetésének hatását, hanem JHVH előzetes döntését keresztül magyarázza a próféta igehirdetését. Szerinte a történetnek csupán egyes elemei utalnak a próféta tényleges elhívásélményére, melyek nem rokoníthatók az 1Királyok 22 elbeszélésének formai elemeivel, hanem Ézsaiás JHVH-val való első találkozásáról számolnak be sajátos módon, azonban a történet alapvetően az egész memoár kontextusában értelmezendő, és így túlmutat a prófétai megbízáson. Barthel, *Jesaja-überlieferung*, 85–86.

A későbbiekben ezeket az formákat és műfaji meghatározásokat átveszik, néhol kiegészítik.⁵⁸ Az alábbi táblázat a XX. század második felének fent felvázolt modelljeit foglalja össze, összehasonlítva, hogy mely formai elemekkel számoltak a kutatók az elhívástörténetek műfaján belül:

Kutsch (1956)	Habel (1965)	Zimmerli (1969)	Richter (1970)
	1. Találkozás		1. Szükséghelyzet
1. Bevezető szavak	2. Bevezető szavak	1. Bevezető szavak	2. Bevezető szavak
+ Elhívás	3. Elhívás	2. Elhívás	
2. Szabadkozás	4. Szabadkozás	3. Szabadkozás	3. Szabadkozás
3. Megerősítés	5. Megerősítés	4. Megerősítés	4. Megerősítés
			5. Szabadító formula
4. Jel	6. Jel		6. Jel

1. ábra

Az elhívástörténetek eredetével kapcsolatban a fent említett megállapításokon túl a későbbi kutatásban is szoros kapcsolatot feltételeznek a próféták tevékenysége és az elhívástörténetek műfajának kialakulása között. Gerhard von Rad a műfaj eredetével kapcsolatban kifejti nézetét, mely szerint a próféták elsősorban első szám első személyben fogalmazhatták meg az elhívásélményüket, s ebből alakult ki a későbbi kötött forma, mely a legitimálás céljával született. Így az elhívástörténetek, mint kötött formájú elbeszélések a próféták korából eredeztethetők von Rad szerint (ld. pl. Ézsaiás, Ezékiel és Jeremiás elhívástörténete), és a próféták fellépése előtti korról beszámoló elhívástörténetek (pl. Mózes, Gedeon) pedig későbbi reflexióként fogalmazódtak meg a szereplők élettörténetét és elsősorban betöltött feladatkörük jelentőségét a prófétákéval rokonítva.⁵⁹ Ha összevetjük von Rad megállapításait a műfajon végzett korábbi formatörténeti kutatás eredményeivel, akkor azt látjuk, hogy a kutatásban nagyjából egyetértés van afelől, hogy a műfaj eredete a próféták fellépésével rokonítható, és a forma kialakulása királyság korához köthető. A műfajon belüli Zimmerli által megkülönböztetett két szövegforma közül pedig ez alapján korábbinak tekintendő a trónlátomás-típusú elhívástörténetek formája, és későbbi keletkezésűek a jeremiási és mózesi, igeeseményre épülő elhívástörténetek.⁶⁰

⁵⁸ Id. pl. Richter, *Berufungsberichte*, 142–168 - megkülönböztet még két szerkezeti elemet: a szükséghelyzet bemutatását („description of the need”) a történetek elején és a szabadítói-formulát („savior formula”) a történetek végén.

⁵⁹ von Rad, *Öszövétség Teológiája*, 55–59. Phinney, *Call Narratives*, 69.

⁶⁰ Zimmerli, *Ezekiel*, 100.

A jelenkori bibliakritika eredményeit azonban ebben a kérdésben is szükséges figyelembe venni, mivel a modern kutatás már a bibliai könyvek jóval késői keletkezésével számol, így értelemszerűen a műfaj keletkezésének datálása is módosul. Az elhívástörténeteken végzett újabb formakritikai vizsgálatok pedig az egyes szövegek formai sajátosságai helyett a szövegek szövegkörnyezetében, az adott bibliai könyvben elfoglalt helyére és szerepére teszik a hangsúlyt.

A formatörténeti kutatás eredményei ezen túl megteremtették a szövegek műfaja és azok szándéka, *Sitz im Leben*-je közötti különbségtétel szükségességét. A kettő azonban nem független egymástól, Barthel értelmezése szerint a formatörténeti kutatás eredményei alapján a szövegek szándékának meghatározásához a szöveg formatörténeti jellegéből kell kiindulni.⁶¹ Az elhívástörténetek esetében általánosan elfogadott álláspont, hogy a szöveg szándéka az elhívott személy hitelesítése, JHVH-tól való megbízásának legitimálása.⁶² A legitimálás igénye nem föltétlenül a legitimált személy jelenében születik meg, gyakran a legitimálás a paradigmaticus, normatív múltba tekint, amikor a jelenlegi cselekvés modelljeit a múltban látják.⁶³ Az elhívott személyek lehetnek így az Istent követő igehirdetők mintáiként feltüntetve az elhívástörténetekben, valamint legitimálásuk az elhívástörténet tekintély kölcsönöz az utókor számára is igehirdetésüknek és tanításuknak (ld. Mózes esetében a törvény).

2.2. Az Ex 2,23b–4,12 formakritikai elemzése

A következőkben a legújabb formatörténeti modellek fényében a vizsgált szövegrész műfaji elemzése következik. Ahhoz azonban, hogy a szövegen belüli műfaji sajátosságokat és szerkezeti elemeket meghatározzuk és megkülönböztessük, úgy gondolom, hogy szükséges előbb a korábban bemutatott, sokszor több ponton is eltérő elméletek fényében meghatározni, hogy melyek pontosan ezek a műfaji sajátosságok és szerkezeti elemek, melyeknek a szöveg meg kell feleljen ahhoz, hogy elhívástörténetnek nevezhessük. Hogyha összevetjük azokat a pontokat, melyeket a különböző modellekben megkülönböztettek, és az eltérő modelleknek felismeréseit szintetizáljuk, akkor megállapíthatjuk, hogy négy olyan eleme van a műfaj szerkezetének, mely minden modellben szerepel, s így egyértelműen műfaji sajátosságnak, egyfajta azonosítási sarokpontnak tekinthető, hiszen ha az alábbiak

⁶¹ Barthel, *Jesaja-überlieferung*, 83.

⁶² Id. pl. Barthel, *Jesaja-überlieferung*, 83–84.; Phinney, *Call Narratives*, 69.; von Rad, *Ószövetség Teológiája*, 55–59.

⁶³ Witte, *Geschichte*. <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19400/> (megnyitva: 2022.05.19.)

közül bármely elemet is elhagyjuk egy történetből, a történet már nem nevezhető elhívástörténetnek. Az elhívástörténetek kötelező elemei tehát az alábbiak:

1. Bevezető szavak
2. Elhívás
3. Szabadkozás
4. Megerősítés (jel és/vagy szóbeli megerősítés)⁶⁴

Az Ex 2,23–4,17-ben mind a négy elem külön-külön megkülönböztethető, sőt, van, amely többször is szerepel a perikópában, ami megnehezíti a szöveg formai behatárolását. A négy „kötelező elem” mellett azonban több olyan mozzanata is van a történetnek, melyet néhányan műfaji elemként már elkülönítettek, mások azonban elvetették, hogy ezek a műfajhoz tartoznának.⁶⁵ Jelen fejezet a korábban rekonstruált szövegen belüli minden lehetséges történetelemmel számol, és a rekonstruált történet egészét vizsgálja formatörténeti szempontból. A Mózes elhívástörténetének általam megállapított szerkezete tehát a következő:

1. **Szükséghelyzet bemutatása** - 2,23: Amint arról az irodalomkritikai elemzésnél szó volt, a perikópa kezdetének a 2,23b tekinthető, mely nem csak tematikusan kapcsolódik a szövegegészhez, hanem a KD szövegének szintjén formai szempontból is a szöveg szerves részét képezi. Az **2,23** megszakítja a Mózes midjáni tartózkodásáról szóló részt és Izrael fiainak a szenvedéséről szól, melynek helyszíne Egyiptom. A helyszínváltás csak úgy nyer értelmet, hogyha azt követő fejezetek összefüggésében olvassuk, hiszen ez a pár vers indokolja Mózes elhívását: miért is kellett Istennek elhívnia őt és milyen feladatot kell betöltenie (ld. 3,9–10-el való párhuzam). Formai szempontból hasonló szereppel rendelkezik, mint a jellegzetesen deuteronomista formula, mellyel a Bírák könyvében találkozunk, többek között Gedeon elhívástörténetének bevezetőjében: „*Amikor Izrael fiai segítségért kiáltottak az Úrhoz, Midján miatt, az Úr egy prófétát küldött Izrael fiaihoz... De nem hallgattak szavamra!*” (Bír 6,7–8.10, ld. még pl. Bír 3,9.15; 4,3; 10,10), majd ezután következik Gedeon elhívásának története. Ezekben az esetekben, akár csak a mózesi elhívástörténet bevezetőjében,

⁶⁴ A megerősítés és a jel, mint műfaji elemek megkülönböztetése vagy éppen egybemosása vitatott. Egyes modellek azt támasztják alá, hogy a megerősítés az lehet szóbeli megerősítés, vagy jel (Zimmerli, Richter). Más modellek külön tüntetik fel ezt a két elemet, és megkülönböztetnek egy szóbeli megerősítést a történetben és egy járulékos, megerősítő jelet is (Kutsch, Habel). ld. Coats, *Exodus 1–18*, 36.

⁶⁵ A fent felsorolt négy elemen túl Habel elméletében többként szerepel az Istennel vagy az isteni küldöttel való találkozás mozzanata, a jeladás mozzanata, valamint a későbbi kutatásban Richter megkülönbözteti még a szükséghelyzet-bemutatót és a szabadító formulát. Phinney, *Call Narratives*, 68.

Izrael fiai segítségért kiáltanak az Úrhoz (פֶּזַח; ld. még Bír 3,9.15; 6,6–7; 10,10.14), aki „szabadítót támaszt”, itt Mózes személyében. A 2,23b ugyanakkor valószínűleg a KD betoldása lehet a már meglévő irodalmi kontextusba, így ez a párhuzam magyarázható a redakciós folyamat eredményeként.⁶⁶

2. **Találkozás** - 3,1–4: A mennyei küldöttel, majd/vagy Istennel való találkozás az elhívástörténetek legelső momentuma Habel szerint. Mózes és Gedeon elhívásakor egy angyal, isteni küldött jelenik meg, váratlan módon, mindkét esetben egy hétköznapi cselekvést, az érintett szereplő munkáját félbeszakítva (Ex 3,1; Bír 11b–12a).⁶⁷ Noha Habel hasonló találkozásról beszél a prófétai elhívástörténetekben is, az általa kiemelt versek (Jer 1,4; Ézs 6,1–2; Ézs 40,1–2) jellegüket tekintve egészen másak, hiszen a találkozásnak a látomásélmény adja meg a keretet. A prófétáknál található elhívástörténetekben a találkozás mozzanata így lényegében elmarad, vagy implicit módon van jelen csupán a szövegben, a bevezető beszédet megelőzően. Ez a különbség Zimmerli megfigyeléseit támasztja alá, aki lényegében különbséget tesz a prófétai és a pre-prófétai elhívástörténetek között.⁶⁸ Az egyetlen kivétel az ő felosztásában Jeremiás elhívástörténete, mert Zimmerli ezt a mózesi elhívástörténettel rokonítja. A forma valóban nagyon hasonló, ezt az egy mozzanatot leszámítva. A találkozás mozzanata azonban elmarad, a Jer 1,4 csak isteni megszólításra utal. Így arra, hogy „kötelező” formai elemnek minősül a találkozás, vagy sem, csak az első szám harmadik személyű, objektív elbeszélésekből tudunk következtetni, ahol a történetiség kerül előtérbe. Jeremiás elhívástörténete így egyfajta átmenetet képez a trónlátomásos és az igeesemény-típusú elbeszélések között, a találkozás mozzanata pedig csupán a pre-prófétai elhívástörténetek sajátossága, Zimmerli értelmezésében. Mózes esetében azonban az események a hétköznapi életterben bontakoznak ki, így a találkozás mozzanata tulajdonképpen a profán és szakrális világ találkozási pontjaként is értelmezhető.

3. **Bevezető szavak** - 3,7–8: A KD szövegének szintjén ezek Isten első szavai, amikor JHVH személyesen szólítja Mózeset. Itt még nincsen szó Mózes feladatáról, csupán az isteni közbeavatkozást vetíti elő ez a rész, mely a bemutatott szükséghelyzet következménye (ld. 3,7). Isten aktív jelenlétéről biztosítja Mózeset,

⁶⁶ Blum, *Literary Connection*, 92.

⁶⁷ Habel, *Call Narratives*, 298.

⁶⁸ Zimmerli, *Ezekiel*, 97–98.

mely az elhívástörténetek ezen mozzanatának egy fontos üzenete (vö. Bír 6,12; Jer 1,5).

4. **Elhívás** - 3,9–10: Jeon a perikópát érintő irodalomkritikai elemzésében a 9–10 verseket elválasztja az azt megelőző 7–8 versektől, mivel azonban mindkét kis egység a deuteronomista redakció jegyeit mutatja, ezért feltételezhetően a versek nyelvtani elválasztásának célja a szerkezeti elkülönítésük lehetett.⁶⁹ A 7–8 és 9–10 versek külön szerkezeti elemek, melyeket a szöveg szintjén is fontos volt elkülöníteni evégett.

Az elhívás mozzanatát tekintve Mózes elhívástörténetének egyik kérdéses pontja, hogy két elhívásra utaló vers is van a szövegben, a 3,16-ot éppen ezért a „második megbízásnak” szokták nevezni. A 16. vers egy része azonban a papi-kompozíció során került a szövegbe, és a szöveg utólagos átalakítása során lett ez is „elhívássá”, noha itt csupán a megbízott Mózes feladatának bemutatásáról van szó.

5. **Szabadkozás** - 3,11 és 4,10 - Mózes elhívástörténetének mai szentírási formája négy szabadkozást tartalmaz (3,11; 4,1.10.13). Az szöveg irodalomkritikai vizsgálata alapján azonban a szabadkozások közül mindössze kettő szerepelhetett a KD szövegében (3,11 és 4,10). A 3,11-ben Mózes első kérdése saját alkalmatlanságának tudatát sejteti, s bár lényegében nem utasítja el a feladatot, ezzel a kérdéssel megteremti a megbízás visszautasításának lehetőségét, és teret nyit Isten megerősítő válaszára és a jeladás mozzanatának. Erre érkezik a válaszként a 3,12 megerősítő ígérete.

Mózes elhívástörténete nem zárul le a 12. vers után. További kérdések és jelek sorozatát olvashatjuk, melyek nagy része későbbi, papi betoldásként értelmezhető. A 4,10 azonban egy újabb törést jelent a szövegben, és ha a KD szövegének kontextusában vizsgáljuk a verset, akkor úgy értelmezhetjük, mint egy utolsó próbálkozást Mózes részéről a megbízás elutasítására. Feltűnő a hasonlóság ezen a ponton a jeremiási- és mózesi elhívástörténetek között (vö. Ex 4,10 és Jer 1,6), hiszen mindkét szereplő a beszédkésztség hiányára hivatkozva próbálja elutasítani az üzenet továbbadásának a felelősségét. Ha elfogadjuk, hogy mindkét szöveg deuteronomista szöveg, és műfajilag is megfelelnek ugyanannak a kötött sémának, akkor ebből is következtethetünk arra, hogy a két szöveg esetében azonos eredettel számolhatunk.

⁶⁹ Jeon, *Call of Moses*, 104–106.

6. **Megerősítés/Jel** - 3,12.16–22; 4,11–12 – Kutsch és Habel is elkülönítik egymástól a szóbeli „megerősítés” és a megerősítő „jeladás” mozzanatát.⁷⁰ Minkét mozzanat az elhívott szabadkozására adott válaszként következik. És noha valóban van egy szóbeli megerősítés is a jelet megelőzően, ez a két mozzanat legtöbbször szorosan összekapcsolódik a szövegekben, szinte elválaszthatatlanul. Habel, aki a 3,12 verssel bezárólag elemzi Mózes elhívástörténetét a 12. versben különíti el mindkét elemet. Zimmerli nem tesz különbséget a „megerősítés” és a „jeladás” között, hanem az isteni jelet is a megerősítés részeként értelmezi, sőt, a küldetés leírása a küldöttnek is szerepet kap ebben a részben.⁷¹ Zimmerli felosztása itt is célravezetőbb, hiszen a szóbeli és jelek általi megerősítés gyakran összefonódik és nehezen elkülöníthető, ami arra enged következtetni, hogy nem kell határt húznunk a szerkezeti elemek között ebben az esetben. Az Ex 2,23–4,17-ben pedig nem is volna szerencsés ezzel próbálkozni, hiszen a történet folytatása a 3,12 után szóbeli és jelek általi „megerősítések” sorozata, de még mindig az elhívástörténet részeként.

A KD szövegében ugyanígy JHVH egy hosszabb szövegegységében (3,10–4,12) erősíti meg Mózes elhívása felől: először *jelt* ígér (3,12), majd ehhez kapcsolódik a név kinyilatkoztatása (*jelentét* megerősítése, 3,13), a *küldetés ismertetése* (3,16–22), végül pedig szóbeli megerősítés és isteni *csodatevő jelenlét* a szolgálatban (4,12). Mózes elhívástörténete mellett Gedeon és Jeremiás elhívástörténete is azt mutatja, hogy a szabadkozás után a szóbeli megerősítés és/vagy csodák sorozata szorosan egybefonódik. Éppen ezért nem tartom célszerűnek a szóbeli megerősítés és a jel megkülönböztetését, mint műfaji elemek elhatárolását, hanem sokkal inkább ezek együttes jelenlétéről tanúskodik a szöveg.

A fent bemutatott szerkezeti váz alapján megállapíthatjuk, hogy Mózes elhívástörténete műfaj kötelező elemein túl egy *szükséghelyzetet bemutató* felvezetővel egészül ki, a *találkozás mozzanata* elkülöníthető a történetben, valamint a jeladás és a szóbeli megerősítés mozzanata egybefonódik, és egy hosszabb, megbízásról szóló egységben bontakozik ki.

A fent említett érvek alapján úgy gondolom, hogy az Ex 2,23–4,17 KD szintjén létező szövege megfelel az elhívástörténetek műfai szabványainak, figyelembe véve a

⁷⁰ Kutsch, *Berufung*, 79; Habel, *Call Narratives*, 298.

⁷¹ Zimmerli, *Ezekiel*, 97.

formatörténeti kutatás eddigi eredményeit és levonva ezekből saját következtetéseim. Mózes elhívástörténete egyedi részletgazdagsága, terjedelme szempontjából, azonban szerkezetében szoros kapcsolatot mutat Gedeon és Jeremiás elhívástörténetével. Összevetve az irodalom- és formakritikai elemzést, arra a következtetésre juthatunk, hogy a szöveg formaalkotó elemei, versei szinte kivétel nélkül a deuteronomista redakció jegyeit tartalmazzák. Tudva, hogy ennek a redakciónak a jegyei szintén jelen vannak a Bírák és Jeremiás könyvében is, feltételezhetjük, hogy az elhívástörténetek műfájának ezen formája is deuteronomista eredetű. A műfaj és a forma így a feltételezettnél későbbi keletkezésű. A KD szövege úgy egészítette ki a Vita Moses elbeszélést, hogy egy sajátos formát adott a hagyományanyagnak. Ez a forma az, amit a Gedeon és Jeremiás elhívástörténetében is felfedezhetünk, és amely elbeszélői jellegében eltér a klasszikus értelemben vett prófétai elhívástörténetek látomásos jellegétől (ld. Ézsaiás, Ezékiel).

A fenti okfejtés kapcsán kérdés marad, hogy mit is takar pontosan a *prófétai elhívástörténet*, mint szakterminológia. A formakritika kutatás értelmében az *elhívástörténet* megnevezés azokat a szövegeket illeti meg, melyek a fent tárgyalt műfaji konvencióknak megfelelnek, azaz *formájukat* tekintve elhívástörténetek, legyen az igeesemény típusú, vagy trónlátomást leíró. De szükséges-e a *prófétai* jelző a műfaj megjelölésére? A fenti érvelésben felhasznált források nagy része bevett kifejezésként használja a szókapcsolatot, de legtöbbször kronológiai értelemben használják azt: *pre-prófétai elhívástörténetek* azok, melyek a klasszikus próféták kora előtt élő Bibliai szereplők elhívásélményét beszélik el, vagy ezeknek a szövegeknek a mintájára íródtak egy későbbi korban (pl. Mózes, Gedeon), és *prófétai elhívástörténetek* azok, melyek a klasszikus próféták koráról és azt követően tevékenykedő próféták megbízásáról számolnak be (pl. Ézsaiás, Ezékiel, Ámosz).⁷² Zimmerli az első, aki a két elhívástörténet-típus megkülönböztetésével megbontja ezt a rendszert, hiszen felosztásában Jeremiás „prófétai” elhívástörténete eltér a korábbi értelemben vett prófétai elhívástörténetek formájától, azaz az ézsaiási és ezékieli elhívástörténettől, melyet Zimmerli a XI–VIII. századra datál.⁷³ Ha pedig az igeeseményre épülő elhívástörténetek a VI–V. századi deuteronomista írói iskolához köthetők, és ezek között is van egy „prófétai” elhívástörténet, a Jeremiásé, akkor a fogalmak kronológiai jelentésű használata tarthatatlan Zimmerlit követően.

A későbbiekben a *prófétai elhívástörténet* kifejezést tehát nem kronológiai értelemben használom. A kifejezésben saját értelmezésemben a *prófétai* jelző az

⁷² Ld. Kutsch, Habel felosztását. Phinney, *Call Narratives*, 67–68.

⁷³ Zimmerli, *Ezekiel*, 97–98.

elhívástörténet tartalmára utal: *prófétai elhívástörténet* egy szöveg, ha formájában hordozza a műfaj sajátosságait, és tartalmában olyan elhívásról olvashatunk, mely az elhívott személy *prófétai feladatkörrel való megbízásáról számol be*. Ez alapján prófétai elhívástörténet az Ézsaiásé, az Ezékielé, de a Jeremiásé is. A Gedeon elhívástörténete, noha formájában szoros kapcsolatot mutat a jeremiási elhívástörténettel, nem mondható prófétai elhívástörténetnek, hiszen egy másfajta megbízásról számol be, melyben az Úr bírának nevezi ki Gedeon.

Az általam vizsgált szövegegység, az Ex 2,23b–4,17* azonban ezen a ponton is kérdéseket vet fel. Milyen megbízásról számol be az elhívástörténet? Prófétai feladatkörrel bízza-e meg az Úr Mózes? Prófétai elhívástörténetnek minősül Mózes elhívástörténete? Dolgozatom következő fejezetében ezekre a kérdésekre keresem a választ.

3. Mózes mint próféta

A formakritikai elemzés után, a következő tisztázandó kérdés, hogy a szöveg tartalmát megvizsgálva milyen biblikai-teológiai következtetéseket vonhatunk le a szöveggel kapcsolatban. A korábbi kutatási eredményeim fényében jelentős szempont lesz a későbbiekben, hogy a szöveg egy deuteronomista szöveg, illetve, hogy a deuteronomista elhívástörténet kapcsolatban állhat a prófétaság legitimációjával. De ki volt Mózes elhívástörténete fényében? Mire vonatkozik tulajdonképpen az ő elhívása? Az alakját érintő kutatásban Mózes mint „Isten embere” jelenik meg a szabadulástól a honfoglalásig terjedő időszakban, a törvény „legiszlátora”, az izraeliek „nagy törvényhozója”, mint „vallásalapító”.⁷⁴ A bibliai szövegek egy része és a gazdag hagyományanyag tükrében azonban Mózes személye prófétai értelmezést nyer, és annak ismeretében, hogy történetében az elhívásmozzanat kitüntetett helyet foglal-e, kérdés, hogy próféta volt-e Mózes elhívástörténete fényében, vagy sem?

3.1. Kik a próféták?

A prófétákat általánosan az ókori Közel-Kelet „szóvivőinek” is nevezhetjük.⁷⁵ Feladatuk elsősorban Isten akaratának, szándékának kinyilatkoztatása volt a nép felé. A próféták kijelentése ritka esetben vonatkozik a távoli jövőre, legfeljebb a közeljövőre, de annál inkább hangsúlyos a társadalomkritikai aspektusa az általuk közvetített üzenetnek. A prófétai alakok általában közel álltak a papi körökhöz (ld. Jeremiás és Ezékiel feltételezhetően maguk is papi körökből származnak, és az Ézs 6 templombeli elhívástörténete alapján Ézsaiás is közel állt a templomhoz és a templomi kultuszi élethez), és a királyi udvarban is tevékenykedtek (ld. Sámuel és Saul, Nátán és Dávid, Ézsaiás és Ezékiás). A kijelentés tárgya és tartalma azonban szinte kivétel nélkül JHVH és a nép kapcsolatára vonatkozik, akár a teljes nép a prófétai üzenet címzettje, akár a nép vezetője (ld. pl. a király). Ebből kifolyólag a próféta elsősorban *közvetítő* JHVH és népe között.

A próféta emellett a *közbenjáró* szerepet is vállal a nép és JHVH között.⁷⁶ Izrael népének szószólójaként, a próféta közbenjárói minőségében lép fel. A prófétakép sajátos

⁷⁴ A Mózes-kép sajátos megnevezéseit Karasszon István foglalta össze tanulmányában, ld. Karasszon, *Mózes és halála*, 254–260.

⁷⁵ A prófétaság intézményének tömör összefoglalásának alapját képezte Redditt, *History*, 587–601 szócikke, melynek felütésében találóan nevezi a prófétákat „spokesperson”-nek.

⁷⁶ von Rad, *Ószövetség teológiája II.*, 56–57.

vonása, hogy a próféta az igeközvetítő szerepén túl szenvedő közbenjáró is JHVH és a nép között, aki saját hivatalának terhet viseli: a szolgálat sokszor a próféta személyes életét is befolyásolta, és ilyenkor a próféta a *szenvedő próféta* képében tűnik fel (ld. pl. Jeremiás esetében is, akár magánéleti vonatkozásban a nőtlenség vállalásával, akár a nép előtt felvállalt szenvedésben jelcselekedeteivel, és az elközelgő pusztulást hirdető igehirdetése által).⁷⁷ Ez a prófétakép azonban Izrael történetének viszonylag késői időszakában alakulhatott ki, amikor a prófétai feladatkör – akárcsak az összes többi hivatal – válsághelyzetben került, amikor a próféta, mint igehordozó JHVH és a nép között a megválaszolatlan kérdések közepette kellett párbeszédet fenntartson Izrael népe és JHVH között. Ilyen időszak az i.e. VII–VI. század volt Izrael történetében, az akkori asszír és a babiloni elnyomás korszaka pedig megteremtette az alapot a „szenvedő próféta” képének kikristályosodásához. Ennek a szemléletmódnak a kivetülése a deuteronomista hagyományban nyert teret, amikor a próféták alakjának megrajzolását ehhez igazították.⁷⁸

3.2. A deuteronomista prófétakép

A prófétaság intézménye a Deuteronomiumban, a DtrG-ben és a deuteronomista redakció által érintett prófétai szövegekben is kitüntetett szerepet kap. A deuteronomista prófétakép meghatározásához és vizsgálatához a Deut saját meghatározása szolgálhat a legmegfelelőbb kiindulópontként.

A deuteronomiumi törvénykönyv a Deut 13–18 szakaszában egy sor kultikus rendelkezést tartalmaz, melyek tematikus kapcsolópontja JHVH kizárólagos tisztelete. Ennek az egységnek utolsó, lezáró rendelkezéseként olvashatjuk a Deut 18,9(/15)–22-ben az ún. *próféta-törvényt*. Szűkebb kontextusban a próféta-törvény a Deut 16,18-tól kezdődő felsoroláshoz kapcsolódik, amelyben az izraeli tisztségviselők működését szabályozó törvények sorozatát olvashatjuk, akik elsősorban az Isten törvénye szerinti jog és kultusz helyes gyakorlásáért feleltek. A szöveggörnyezetet tekintve tehát a prófétaság intézménye ebben a kontextusban kapcsolódik a bírák (16,18–20; 17,8–13), a királyok (17,14–20) és a lévita papok (18,1–8) tisztségéhez, és így az izraeli *hivatali személyek* csoportjához tartozik.⁷⁹ A hivatali jellegen túl azonban a prófétaság, akárcsak a többi intézmény, sajátos

⁷⁷ von Rad, *Ószövetség teológiája*, 233–234.

⁷⁸ Rózsa, *Üdvösségközvetítők*, 212–214.

⁷⁹ Eckart Otto szerint a Deuteronomiumon belül a hivatalokra vonatkozó törvények (ld. bírák, papok, királyok és próféták működését szabályozó törvények sorozata a Deut 16–18-ban) egyfajta intézményi keretet is biztosítanak a mózesi törvénykönyvnek, jogi és teológiai megalapozással. Otto, *Deuteronomy*, 1501–1502.

vonásokkal bír. A fent felsoroltak közül a próféta intézménye az egyetlen *karizmatikus* intézmény, melynél nem számít az öröklődési rend vagy az emberi választás: a prófétákat mindig Isten rendeli és bízta meg (ld. קוֹם ige használata a Deut 18,15-ben).⁸⁰ Ebből következik, hogy a próféta a Deut szemlélete szerint elsősorban az Isten által kiválasztott és elhívott emberek hivatala. A próféta kinevezését pedig általában egy szükséghelyzet teremti meg: amikor JHVH-nak szólnia kell Izrael fiaikhoz figyelmeztető, intő vagy akár üdvösség hirdető céllal a jövőre vonatkozóan, azt prófétai igehirdetés által teszi. A prófétai hivatal ezáltal egyfajta állandó hivattá, vagy pontosabban az isteni kijelentés továbbadásának általánosan elfogadott módjává válik.⁸¹

Noha a deuteronomiumi törvénykönyv (Deut 12–26) egy része feltehetően már létező, ősi törvények magyarázata vagy újraértelmezése során került a Deut-ba, addig a próféta-törvény nem valószínű, hogy a VII. századál korábbi keletkezésű lenne.⁸² Ez persze nem azt jelenti, hogy azelőtt nem léteztek volna próféták vagy ismeretlen lett volna a nép előtt a próféta intézménye. Sőt, valószínű, hogy akárcsak a király-törvény esetében (Deut 17,14–20), a korábbi, a deuteronomista szempontjából negatív események tették szükségessé a törvény megfogalmazását (ld. pl. a király törvény és Salamon uralkodásának összefüggéseit). Az i.e. VIII–VII. századok során az asszír fennhatóság Izrael kultuszi életére is nagy hatást gyakorolt. A JHVH-tól érkező kizárólagos kijelentés helyett a mantikum különböző formái terjedtek el Izraelben, melyeket a Deut 18,10–11 versei sorolnak fel összefoglalóan. Éppen ezért Deut próféta-törvénye csakis az azt megelőző perikópa (Deut 18,9–14) fényében értelmezhető.⁸³ A próféta feladatköre összefüggésben van a korábban említett jövőmondók, varázslók, halottidézők feladatával: mindkét esetben az istenekkel vagy JHVH-val való kapcsolattartás volt a cél, az istenek vagy JHVH akaratának megismerése, legyen szó ítéletről (pl. 1Sám 7,5–6), isteni útmutatásról (pl. 2Kir 13,11–12) vagy üdvösség hirdetésről (pl. Jer 27,4–10).⁸⁴ Az összefüggést megerősíti a 20.

⁸⁰ Nihan, "Moses and the Prophets", 31.; Eichrodt, *Theology*, 292–293.; Otto, *Deuteronomy*, 1497.

⁸¹ Driver, *Deuteronomy*, 227. Driver az állandó hivatal alatt („permanent institution”) nem egy örök időkre létező hivatalra utal, hanem sokkal inkább a próféta-törvény általánosító jellegére, mely nem csupán egy jövőbeli prófétára vonatkozik, hanem a jövő prófétáira (ld. Mózes utáni időszak) általánosan érvényes.

⁸² Tucker, *Deuteronomy 18:15–22*, 292. A keletkezéstörténet rövid összefoglalásához ld. még Rózsa, *Bevezetés*, 232–241.

⁸³ Tucker, *Deuteronomy 18:15–22*, 292.

⁸⁴ Eckart Otto megjegyzi, hogy az isteni útmutatás kieszközlése, vagy a jövőről való tudakozás a királyság korában Izrael kultikus életében is jelen volt, a JHVH-tisztelő nép körében is. A különböző praktikák azonban szorosan kapcsolódhattak a királyi udvarhoz, s így a VI. században ellehetetlenült ezeknek a gyakorlatoknak a folytatása: ekkor váltotta fel a deuteronomista próféta feladatköre az addig bevett szokásokat, melyeket már csak a pogány kultuszban gyakorolhattott volna a nép. Ezzel E. Otto a prófétatörvény későbbi datálása mellett érvel. Otto, *Deuteronomy*, 1497.

vers is, melyben azt olvassuk, hogy a hamis próféta az, aki más istenek nevében szól, azaz a pogány kultusz isteneihez és módszereihez fordul, melyek tiltását korábban már a Deut 18,9–14 is megfogalmazza. A próféta tehát a próféta-törvény értelmében az egyetlen hiteles *közvetítője* JHVH üzenetének, aki a környező, pogány népek jövőmondóival, varázslóival, jelmagyarázóival szemben áll, és noha feladatkörük hasonló, csak a JHVH igéjét hirdető próféta üzenete lehet mérvadó Izrael számára a deuteronomista teológia szerint. Ebből következik, hogy a deuteronomista prófétakép legfőbb vonása, a próféta *közvetítői* mivolta.⁸⁵

A próféta közvetítő szerepe elsősorban abban nyilvánult meg, hogy JHVH *szavait* közvetítik a nép felé. A próféta-ságról alkotott deuteronomista szemléletmód értelmében pedig a próféta által hirdetett üzenetnek minden szempontból egyeznie kell a Deut tanításával.⁸⁶ Az igaz próféta az, aki JHVH nevében szól, az Ő törvényeivel összhangban. Ha egy próféta a törvény ellen szólna, az hamis prófétának minősülne (vö. Deut 10,12–13 és Deut 13,5, a szövegek részletesebb tárgyalásához ld. 3.3. fejezetet).⁸⁷ Ezt a nézetet támasztja alá a Deut belső szerkezete is, hiszen annak ellenére, hogy a Deut lényegében törvénykönyv, jellegében a deuteronomiumi törvény isteni kijelentés, melyet Isten Mózes által ad a népnek.⁸⁸ Emellett a deuteronomista szövegekben is felismerhető a prófétai szerepkör közbejárói mivolta is, amint azt a későbbiekben Mózes személye kapcsán tárgyalok a Deut Mózes-ábrázolása és az elhívástörténet összefüggésében.

A deuteronomista prófétakép tehát kettős vonatkozásban tünteti fel a prófétákat. A próféta egyrészt mint közvetítő áll JHVH és Izrael népe között. JHVH kijelentésének kontextusát általában egy szükséghelyzet teremti meg, amikor JHVH a próféta által szól a néphez, útmutatást adva mindig az aktuális helyzetben. Ez az útmutatást mindig összhangban kell álljon a Deuteronomiummal, hiszen ahogyan egykor Mózes kihirdette azt a népnek, úgy később a Mózeshez hasonló próféta (ld. Deut 18,15.18) is a Deuteronomiumhoz igazodó üzenetet kell hirdessen. Másrészt a próféta közbenjáró a nép és JHVH között, a közösség szószólója, akinek fellépését sokszor a nép várta és kérte különböző szükséghelyzetekben. A próféta emellett közbenjárói mivoltában, amikor a nép bűneit és szenvedéseit veszi magára, és egyéni sorsában hordozza annak következményeit. Ez a sorsvállalás pedig a szenvedő próféta képéhez közelíti a deuteronomista prófétaképet.

⁸⁵ Driver, *Deuteronomy*, 227–229.; Eichrodt, *Theology*, 290.; von Rad, *Ószövetség teológiája*, 234–235.

⁸⁶ Otto, *Deuteronomy*, 1499.

⁸⁷ Barstad: *Deuteronomy*, 241.

⁸⁸ Otto, *Deuteronomy*, 1499.

3.3. Mózes a Deuteronomiumban

Ha Mózes alakját vizsgáljuk a Deut-ban, akkor megállapíthatjuk, hogy deuteronomista prófétakép minden vonása kirajzolódik a mózesi élettörténetben. Mózes elsősorban mint JHVH kijelentésének kinyilatkoztatója jelenik meg a könyvben, melyben az isteni kijelentés maga a törvény, a törvény közvetítője pedig Mózes, akinek fellépése megadja a Deut búcsúbeszéd-jellegű keretét (Deut 1,1.4; 4,1–2; 32,45–47). Emellett Mózes személyét a könyv narratív kerete közbenjáróként is feltünteti. A visszatekintő összefoglaló a kivonulásról a Deut 1,1–4,43-ban arról tanúskodik, hogy mivel Mózes az engedetlen és zúgolódó nép közbenjárója volt, ezért a büntetés őt terheli, és nem mehet be az Ígért földjére (ld. Deut 3,23–29). Ezen a ponton összefonódik Mózes közbenjáró szerepe a szenvedő szolga szerepével: Mózes saját magán tapasztalja a nép bűnének súlyát, és JHVH haragja őt terheli a nép helyett (Deut 3,26).⁸⁹

A Deut egészét nézve azonban kitűnik, hogy a könyv Mózesről, mint prófétáról alkotott képe nem mindenben tekintetben egységes: míg a Deut 18,9–22 prófétatörvénye a prófétaság archetípusának tekinti Mózeset és a mózesi prófétaságot tekinti legitimnek, addig a Deut 34,10–12 ennek ellentmondóan Mózes szerepkörének egyediségét hangsúlyozza a retrospektív kijelentés által: „Nem is támadt többé Izraelben Mózeshez hasonló próféta, akivel szemtől szemben érintkezett volna az Úr.” (Deut 34,10).⁹⁰ A Deut 18,15.18-ban megalapozott mózesi prófétaságra később sem találunk explicit utalást a Szentírásban. A prófétai irodalomban Mózes neve alig fordul elő (Ézs 63,11–14; Jer 15,1; Mik 6,4; Mal 3,22), és az említéseknek a nagy része késő fogság utáni betoldás, tehát a deuteronomista redakció utáni kiegészítés. A felsorolt igehelyek a Jer 15,1 kivételével Mózeset a kivonulással kapcsolatban említik, tehát ameddig a Deut főként Mózes prófétai státuszát emeli ki, más iratokban inkább a kivonulás összefüggésében jelenik meg alakja, sokkal inkább *vezetői* szerepben, mintsem prófétaként.⁹¹ Ugyanakkor számos egyéb igehely is található a Szentírásban, mely ugyan szól a kivonulás hagyományról és a hagyományhoz kapcsolódó

⁸⁹ Rózsa, *Üdvösségkövetők*, 213–214.

⁹⁰ Nihan: „*Moses and the Prophets*”, 22.

⁹¹ A Jer 15,1-ben Mózeset Sámuellel együtt említi a szöveg. Mindkét személy prófétaként jelenik meg a deuteronomista redakció által érintett szövegekben (ld. Deut és DtrG), és a Jeremiás könyvét érintő jelentős deuteronomista redakciót szem előtt tartva feltételezhetjük, hogy ez a szöveg is egy deuteronomista redakció által érintett szöveg, melyben Mózes és Sámuel mint közvetítő jelenik meg Isten és a népe között („De az Úr ezt mondta nekem: Ha maga Mózes és Sámuel állna is elém, akkor sem esne meg a szívem ezen a népen. Kergesd el, menjenek előlem!”, vö. Deut 9,18–19 és 1Sám 7,5–7), Jeremiáshoz hasonlóan, prófétaként. ld. Nihan, „*Moses and the Prophets*”, 22.

prófétai alakról, de Mózes említése nélkül (ld. pl. Hós 12,14: *próféta által*, de nem kimondottan Mózes által, Mózes személye implicit módon van benne csupán a szövegben).⁹² Mindebből arra következtethetünk, hogy a profétai könyvek és a Tóra egybekapcsolásakor a kanonizálás folyamatában a Mózesről létező eltérő hagyományok összehangolása volt a cél, melyre a könyvek különböző redakciói is törekedtek.⁹³

Az eltérő hagyományok – elsősorban a Tórán belül – Mózes alakját különböző szerepben tüntetik fel: Mózes megjelenik, mint törzsfőnök (Num 1,1–4), katonai vezető (Ex 14,11–14), kultuszi előljáró (Num 7,1), bíró (Ex 18,13), stb.⁹⁴ A Tóra egészen belül pedig a különböző könyvek Mózes-képe is mozaikszerű. Mégis, talán mind közül a legmegfoghatóbb a Deut Mózes-ábrázolása. A Deut-nak lényegében egyetlen szereplője Mózes, aki búcsúbeszédet intéz Izrael népéhez, melynek magját a deuteronomiumi törvénykönyv (Deut 12–26) képezi. Mózes szerepe azonban a törvénykönyv átadásában általános értelmezés szerint kettős: egyrészt ő kapja Istentől, mint kijelentést (*prófétaként*, ld. Deut 18,15), másrészt pedig ő az, aki továbbadja azt a népnek (*törvényadóként*, ld. Deut 33,4). Feltételezhető azonban, hogy a deuteronomista hagyomány lényegében egyetlen szerepkörre korlátozta Mózes alakját. Ha Mózes profétai vonásait helyezzük előtérbe, akkor logikus, hogy a két feladatkör összefonódik, hiszen a proféta először kapja a kijelentést, mely jelen esetben maga a törvény (ld. fentebb), majd tovább is adja azt. A kérdést tehát, hogy Mózes a Deut eredeti szemléletmódja szerint inkább törvényadóként, vagy inkább profétaként áll a nép előtt, vagy pontosabban, hogy mely deuteronomiumi hagyományanyag tünteti fel Mózes profétaként, a Mózesre és feladatára vonatkozó Deut szövegek vizsgálatával tudjuk megválaszolni.

Ha a Deut szövegét vizsgáljuk, megállapíthatjuk, hogy akárcsak a Tóra egyéb könyveinek esetében, itt sem beszélhetünk egy egységes szövegről: különböző redakciós folyamatok jegyeit hordozza magán a Deut szövege.⁹⁵ Ebből következik, hogy a Mózesről alkotott kép összetettsége is tekinthető a különböző hagyományok és/vagy szövegek

⁹² Nihan, „*Moses and the Prophets*”, 22.

⁹³ Id. Nihan, „*Moses and the Prophets*”, 23. Nihan a hagyományok összehangolását egy kései írói csoport munkájában látja: „This, in turn, seems to support the view that references to Moses in the prophets are not original but were introduced at a relatively late stage by the scribes who edited these scrolls during the Second Temple period.”

⁹⁴ Eichrodt, *Theology*, 289.; von Rad, *Ószövetség Teológiája*, 230–231.

⁹⁵ A deuteronomiumi törvénykönyvet először a történeti hagyománnyal (honfoglalás) kapcsolták össze, majd ezt követte egy fogsági- vagy fogság utáni feldolgozás, amely a fogság okaira reflektál (ld. Deut és a DtrG összefüggésének megteremtése), majd ezt követte egy újabb átdolgozás az i.e. IV. század elején, amikor a Deuteronomiumot leválasztották a Józsa-2Kir összefüggésétől, és kiegészítették különböző papi hagyományokkal, szövegekkel (ld. pl. Deut 33, Deut 24,10–12). Rózsa, *Bevezetés*, 239–241. Perlitt, *Mose*, 588–589.

egyesítésének eredményének. Mivel jelen esetben a kérdésünk, hogy a Deuteronomiumon belül mely hagyományréteghez kapcsolódik Mózes prófétai szerepköre, ezért azokat a szövegeket kell közelebbről megvizsgálni, melyek a prófétaság intézményéről szólnak vagy Mózeset prófétaként tüntetik fel:

- **Deut 13,1–6:** elsősorban a hamis próféták ellen szóló, kultikus irányultságú parancs, mely előírja, hogy ha egy próféta más isten nevében szól vagy tesz jeleket, akkor sem szabad annak beszédére hallgatni, hogyha a jel vagy csoda, melyről szólt, bekövetkezik. Az igehelyet kontextusban értelmezve világossá válik, hogy elsősorban az idegen kultusz elleni parancsként értelmezendő, és nem az izraeli prófétaság feladatkörének meghatározásaként. Ami azonban fontos, hogy az idegen próféta nem JHVH nevében jön, és célja a nép eltérítése attól az Istentől, aki „*kihozott benneteket Egyiptom földjéről, és kiváltott a szolgaság házából.*” (Deut 13,6). A Deut összefüggésében a törvény Mózeset, mint igaz prófétát mutatja be és legitimizálja, akit megbízását a népet Egyiptomból kiszabadító Istentől kapta (vö. Ex 2,23; Ex 3,6–7). Emellett Mózes az idegen prófétákkal szemben JHVH nevében szól, sőt, nem csak nevében, hanem *nevéről*, hiszen JHVH neki jelenti ki először azt (Ex 3,13–14). A jel beteljesedését pedig, melyet megbízása pillanatában kap (Ex 3,12), hogy a Hóreb hegyen fogják imádni az Urat a szabadítás után, éppen a Deut felütése igazolja: „Az Úr, a mi Istenünk, így szólt hozzánk a Hórebben...” (Deut 1,6).
- **Deut 18,15–22:** A próféta-törvényben úgy örökíti meg Mózeset, mint az ősprófétát.⁹⁶ A deuteronomista író eleinte Mózes szájába adja a szavakat a 15. versben, de a 18. vers ismétlése már az Úr kijelentése, mely azt a gondolatot nyomatékosítja, hogy Mózes prófétai megbízatása valóban JHVH-tól jön, aki maga is prófétának tekinti Mózeset: „*Prófétát támasztok nekik atyjukfiai közül, olyat, mint te. Az én igéimet adom a szájába, ő pedig elmond nekik mindent, amit én parancsolok.*” (Deut 18,18). A Deut Mózeset ezzel a meghatározással az izraeli profétizmus prototípusává teszi. A próféta-törvény ugyanakkor nem csak Mózes személyét, hanem szavait, tanítását is legitimálja. A Deut 18,18–19 értelmében az igaz próféta JHVH nevében szól, és ebből fakadóan mindig igazat kell szólni.⁹⁷ A másik kritérium, ami alapján egy próféta igaznak mondható, ha mindaz, amiről szól, beteljesedik.⁹⁸ A Deut szemléletében Mózes prófétai szerepkörében ez jelenti az isteni kijelentés origóját, a

⁹⁶ Eszenyeiné Széles: *Ige és történelem*, 52.

⁹⁷ Brennenman, *Prophecy*, 783–784.

⁹⁸ Redditt, *History*, 591–592.

hirdetett üzenet igazságtartalma és beteljesedése: Mózes JHVH-nak, az egy Úrnak tiszteletét hirdeti (ld. monoteizmus és kultuszcentralizáció meghirdetése) – mindenki, aki ennek ellentmond, vagy ezzel ellentétesen cselekszik (ld. „más istenek nevében szól”, Deut 18,20) hamis prófétának minősül.

- **Deut 34,10–12:** A záró gondolatai egy átfogó képet nyújtanak Mózes szolgálatáról: Mózes *próféta* volt, akit az Úr elküldött, hogy *jeleket és csodákat tegyen* Egyiptomban és Izrael szeme láttára. Az igeszakasz Mózes küldetésének meghatározása szempontjából összhangban van az Ex 2,23–4,17-ben olvasható elhívástörténettel: a legfőbb jel, amit Isten tett Mózes által, és amely beteljesedett, az maga a kivonulás (ld. Ex 3,12), de ezen túl Isten csodákkal és különféle jelekkel készítette fel Mózeszt a fáraóval való találkozásra (vö. Ex 4,1köv. és Deut 34,11). A szövegrész azonban, akárcsak az Ex. 4 leírása Mózes csodáiról, egy késői betoldás a deuteronomista szöveggörnyezetbe.⁹⁹ A feltételezhetően papi szövegrészt érezhetően teológiai módosítás céljából illesztették a szövegegységbe, és ebből fakad a Deut 18 és Deut 34 közötti törés is: a Mózes-epitáfium Mózes egyedi és egyszeri szolgálatáról tesz bizonyosságot. Az igeszakasz a Deut összefüggésébe illesztve nem tagadja Mózes prófétai mivoltát, így a Deut 34,10 így nem kizáró jellegű ígevers lesz, hanem sokkal inkább egyfajta minőségbeli különbségtétel Mózes és a későbbi próféták között. Ez a betoldás azonban már egy retrospektív megjegyzés, mely Mózes újraértelmezett alakját örökíti meg.

A deuteronomista teológia tehát Mózes alakját, mint a népéért közbenjáró próféta alakját rajzolja meg, aki vállalja a prófétai hivatallal járó próbákat is azért, hogy Istent és a népet kapcsolatban tartsa egymással. Közbenjár a népért az Úr előtt, és JHVH Izrael elleni haragját is magára vállalja (ld. Deut 3,23–28; 4,21–27).¹⁰⁰ Mózes közbenjárói szerepére, melyre a deuteronomista teológia prófétaképe is épül, a Szentírás később is hivatkozik (ld. Zsolt 106,23).¹⁰¹ Mózeszt, mint az Úr szenvedő szolgáját a ilyen értelemben a „későbbi korok” (ld. klasszikus prófétaidőszakához kapcsolja) prófétáival rokonítja, a népért és a nép bűnéért vállalt szenvedés ugyanígy megjelenik később pl. Sámuel (1Sám 8,8), Illés (1Kir 19,10:), vagy Jeremiás élettörténetében (pl. Jer 11,18–19) is. Mózes és a felsorolt próféták élettörténete több szempontból is hasonlít: mind Mózes, mind a későbbi deuteronomista

⁹⁹ Rózsa, *Bevezetés*, 241. A kutatástörténeti összefoglaló megjegyzi, hogy az ún. Mózes-epitáfiumot (Deut 34,10–12) a kutatók egy kései betoldásnak tekintik az ÓSZ szövegében, mely a Tóra papi anyagai közé sorolható.

¹⁰⁰ Rózsa, *Üdvösségközvetítők*, 213.

¹⁰¹ von Rad, *Az Ószövetség teológiája*, 235.

hagyományréteghez kapcsolódó próféták elsősorban igehirdetői tisztet kapnak. Az igaz próféták JHVH üzenetét közvetítik, azt az üzenetet, mely közvetlen JHVH-tól származik (Deut 18,18b: „Az én igéimet adom szájába”). Feladatuk az kapott isteni igének a kijelentése a nép előtt (ld. Deut 18,18: „...ő pedig *elmond nekik mindent*, ami én parancsolok”). Prófétai tekintélyük is abból a tényből fakadhat csupán, hogy az Úr nevében szólnak (Deut 18,19: „És ha valaki nem hallgat igéimre, amelyeket az *én nevemben mond*, azt én felelősségre vonom”).¹⁰² A próféta és a nép kapcsolata jellemzően feszült. Ez a feszültség lényegében JHVH és népe konfliktusát szemlélteti, melyben a próféta akarva vagy akaratlanul részt vállal, és a nép engedetlensége következtében a próféta az, aki személyesen tapasztalja az szenvedést, a néptől való elszakítottság tapasztalatában.

Mózes tehát joggal nevezhető és tekinthető prófétának, és nem csupán azért, mert a többször is használja ezt a megnevezést, hanem azért, mert a deuteronomista szövegekben kirajzolódó élettörténete előrevetíti az ún. mózesi prófétaság küldetését: JHVH igéjét hirdetni a népnek (Deut 18,15–22), vállalva az ezzel járó szenvedést és büntetést, és megtagadva minden idegen prófécia és a mantikum egyéb formáit (Deut 18,9–14). Ha pedig a deuteronomista szövegek is hasonló képet festenek Mózesről és szolgálatáról, akkor a korábbi irodalom- és formakritikai vizsgálat fényében az Ex 2,23b–4,12 elhívástörténete is Mózes prófétai mivoltát hivatott igazolni és fenntartani.

3.4. Mózes mint próféta az Ex 2,23b–4,12-ben

A korábbi megállapítások alapján, melyek szerint az Ex 2,23b–4,12* egy deuteronomista szöveg, mely a KD szintjén nyerte el azt a formáját, amely által műfaji szempontból az elhívástörténetek közé sorolható, azt mondhatjuk, hogy Mózes elhívástörténete egy *prófétai elhívástörténet*. Így már a műfaj is a prófétakéhoz kapcsolja Mózes alakját. A szöveg irodalmi- és formai vizsgálatán túl azonban a szöveg sajátos teológiai jegyei is alátámasztják, hogy a történetben Mózes JHVH prófétai szerepkörrel bízza meg. Az elhívástörténetben Mózesnek bemutatott „munkaköri leírás” több ponton is kapcsolódik a fent bemutatott deuteronomista prófétaképhez és az ehhez társuló feladatkörhöz.

Az elhívástörténet alaphelyzete, Úr angyalával való találkozás a Hóreb-hegynél már megteremti a deuteronomista teofánia képi világát, és a Deut prófétai hagyományához kapcsolja a szöveget. A próféta-törvény retrospektív szavai a hóreb-hegyi szövetségkötésről

¹⁰² Block, *Prophet Like Moses*, 28.

(Deut 18,16), és a Deut etiológikus története (Deut 5,2–5) a hóreb-hegyi eseményekről a *tűzben megjelenő Úr* képével kapcsolódnak egymáshoz, és kapcsolódnak a képi világuk és teológiai üzenetük által az elhívástörténethez is. Eckart Otto rámutat a párhuzamra a Deut 5,1–31 és Deut 18,15–20 között: a Tóra etiológiájának és a mózesi prófétaság etiológiájának párhuzama meghatározza a könyv prófétaképét, és egy új távlatba helyezi prófétaság teológiai vitáját.¹⁰³ Otto szerint ezek az események kapcsolják össze a Mózes Tórája és a prófétai kijelentés tartalmát, mintegy egyenlőségjelet téve a Tóra és a prófétai kijelentés tekintélye közé. A hóreb-hegyi teofánia képe ebben a kontextusban tehát egyfajta *autritásbiztosító* eseményként értelmezhető. A végzett kutatás eredményeinek fényében pedig ennek a teofániának egyfajta „előképe” már Mózes elhívástörténetének is része. A tűzben megjelenő Úr angyala, és a rátekinteni nem merő ember képe így JHVH és Mózes korai „szövetségkötésére” reflektál, ahol Mózes, mint az elhívott fél találkozik az JHVH-val, és JHVH kijelentésének egyetlen befogadjaként kapja meg az isteni kijelentést, ekkor kap megbízást a közbenjárói szerepére, hiszen ő az egyetlen, aki így tekinthet a későbbieknek is JHVH-ra. Az Ex 3,2 és Deut 5,2–5 képi és tematikai összefüggései tehát szintén alátámasztják mind a szöveg deuteronomista jellegét, mind a szöveg Mózes prófétai alakját legitimáló szándékát.

A történet menetében a legszembevetőbb és legjellegzetesebb teológiai kapcsolópont az Ex 3,12-ben és a Deut 18,21–22-ben leírt jövőbeli megerősítés ígéretének a motívuma. A próféta-törvény értelmében akkor derül ki valakiről, hogy igaz próféta, hogyha beteljesedik mindaz, amit mondott. Hogyha nem így történik, akkor a prófétának meg kell halnia (ld. Deut 18,22).¹⁰⁴ A próféta legitimálása egy jövőbeli eseményhez kapcsolódik, akárcsak az Ex 3,12-ben a jel, melyet Isten ígért Mózesnek, hogy azon a helyen fogja imádni a nép az Urat, ahol Mózes is találkozott vele. A két szöveg szorosan kapcsolódik egymáshoz, és az Ex 3,12 megértésének feltétele a és a próféta-törvény ismerete.¹⁰⁵ A Mózesnek tett ígéret/jel (3,12) új istentiszteletre utal, amelyben a szabad JHVH népe szolgál. Ez a szolgálat a Tóra átvételében csúcsosodik ki, és ez a jel szorosan Mózeshez kapcsolódik majd a későbbiekben is.¹⁰⁶ Így az elhívástörténetnek ez a mozzanata túlmutat a kivonulás történetén, és Mózes teljes prófétai igehirdetésére vonatkozik mint a próféta, aki átvette az Úr örökérvényű ígeit,

¹⁰³ Otto, *Deuteronomium*, 1498–1499.

¹⁰⁴ E. Otto megjegyzi, hogy nem a közvetített üzenet igazságtartalmának hiánya az elsődleges szempont, amiért egy próféta hamis prófétának minősül, hanem mert nincs JHVH megbízásából származó *autoritása*. Otto, *Deuteronomy*, 1500.

¹⁰⁵ Blum, *Komposition des Pentateuch*, 34.

¹⁰⁶ Deurloo, *Kivonulás és fogság*, 42.

azaz a Tórát.¹⁰⁷ Ez lesz a jele annak, hogy Isten Mózes által vezeti ki a népet, mind a fogságból, mind az idegen népek kultuszának világából a törvény által.

Talán kevésbé szembetűnő, de fontos szempont, hogy Mózes, mint az Úr prófétája elsődleges feladatként az Úr szabadulásra vonatkozó ígéretének és utasításainak szóbeli továbbadását kapta (ld. Ex 3,16.18): Mózes a közbenjáró Isten és a nép között, aki egy jövőbeli eseményre vonatkozó isteni kijelentést kell közöljön a néppel. Mózes ebből a szempontból is megfelel a próféta-törvényben leírtaknak, hiszen Isten az, aki a próféta szájában adja a szavakat (ld. Deut 18,18), és aki ugyanezt ígéri Mózesnek is („Most azért menj! *Én leszek a te száddal, és megtanítalak arra, hogy mit beszélj!*” Ex 4,12). Amint azt korábban részletesebben tárgyaltam, hasonló megerősítést olvashatunk Jeremiás elhívástörténetében is, ahol talán még tisztábban látszik, hogy mit is takar ez a mozzanat (Jer 1,6.9): Jeremiás egyetlen feladata az igehirdetés, azonban nem akármilyen üzenetet hirdet, hanem csakis azt, amit Istentől kapott. Mózesnek is ez a feladata, és erre kap itt megbízást. A KD szövegének nem része a csodajelekre vonatkozó elbeszélések, így a szöveg Mózes mondhatni klasszikus értelemben vett közbenjárói szerepét teremti meg: Mózes JHVH üzenetének hordozója, közbenjáró a nép és JHVH között.

Emellett fontos a megbízatás tartalmát is megvizsgálni: Mózes az Egyiptomból való szabadulást kell meghirdesse a népnek, de a szabadítás *meghirdetésén* túl személyes parancsot is kap, hogy *vezesse ki a népet Egyiptomból* (Ex 3,10). A 10. vers a deuteronomista szöveghez tartozó rész, és így a gondolatisága is a deuteronomista szemléletmódot tükrözi ebben a kérdésben. Ez alapján Mózes azon túl, hogy szavaival kell meghirdesse a szabadulást a népnek (Ex 3,16), a nép kivezetését is feladatként bízza rá Isten. Az Exodus-hagyomány elvitathatatlan eleme, hogy Mózes *vezeti* a népet ki Egyiptomból. A Vita Moses elbeszélés központi eleme, hogy Mózes vezetői minőségében lép fel, és a kivonulás központi alakjává válik. Ezt a történelmi elemet a Deut is tartalmazza, melyben Mózes személye szorosan összekapcsolódik a kivezetés hagyományával. Ezt a *vezetői* szerepkört egészíti ki később a Mózesről alkotott deuteronomista prófétai kép.¹⁰⁸ A két hagyományanyag szépen összefonódik az Ex 2,23b–4,12 elbeszélésében is, ahol Mózes noha prófétai elhívást kap, ez a prófétai szerepkör túlmutat az általános prófétaképen, Mózeset egyúttal egyfajta karizmatikus vezetőként feltüntetve, a szövegbe dolgozott hagyományanyag alapján.

¹⁰⁷ Nihan, “*Moses and the Prophets*”, 46–47.

¹⁰⁸ Blum, *Verbindung*, 122. Blum példaként a fent említett Hós 12-t hozza fel példaként az ősatyák- és a kivonulás-hagyomány korai egyesítése mellett. Ebből adódik, hogy a hóseási ígérés (Hós 12,14) csakis Mózesre utalhat a kivonulás kontextusában, mint prófétára.

Végül fontos kiemelni, hogy Mózesre, mint az Úr szenvedő szolgájára már elhívástörténete alapján is hivatkozhatunk. Mózes elhívása pillanatában *üldözött emberként* érkezik a „pusztán túlra”, hiszen az elhívást megelőző történetből kiderül, Mózesnek menekülnie kellett Egyiptomból, a fáraó udvarának kegyeiből, mert népét védelmezve gyilkossá lett. A kegyvesztett bujdosót az Úr azonban visszaküldi arra a földre, ahonnan menekülnie kellett, ahol a nép szenved, és segítségért kiált (Ex 3,9–10). Ebből a szempontból Mózes szabadkozásai is átértelmeződnek, és a feladattal járó személyes nehézségeire vonatkoznak: kicsoda ő, hogy a fáraótól menekülve ismét vegye a bátorságot, és visszatérjen üldözőihez (Ex 3,11)? Hogyan vállalja azt a feladatot, mely saját nyelvi korlátozottságán túlmutat, mely képességeit meghaladó feladatnak tűnik számára (Ex 4,10)? Hogyan induljon egy olyan útra a néppel, melyről az Úr megmondta, hogy viszontagságokkal jár majd (Ex 3,19)? Mózesnek mégis vállalnia kell a feladatot az Úr szenvedő szolgájaként a népért, személyes élettörténetét átengedve JHVH mindenhatóságának.

A deuteronomista prófétaság korábban bemutatott értelmezési lehetőségének fényében tehát Mózes elhívástörténete alátámasztja a Deut azon kijelentéseit, melyekben Mózeset prófétának nevezi. Az Ex 2,23–4,17 KD szintjén létező szövege több ponton is alátámasztja, hogy Mózes elhívását prófétai tisztség betöltésére kapta. A szöveg később átalakult, kibővült, akárcsak a Mózes alakjához kapcsolódó gazdag hagyományanyag, de azt mondhatjuk, hogy Mózes személyének deuteronomista ábrázolása egy próféta alakját örökíti meg, és ezt alátámasztja Mózes prófétai elhívástörténete is az Ex 2,23b–4,12-ben.

Összegzés és következtetések

Az Ex 2,23b–4,12* szövege az elmúlt évtizedek bibliakutatásának egy igen vitatott perikópája, hiszen mind irodalom- és formakritikai szempontból, mind biblika-teológiai szempontból számos modell és értelmezési kísérlet született a szöveg vizsgálata során. A fent felvázolt kutatás eredményei ezeknek a korábbi modelleknek és szöveggel kapcsolatos értelmezési lehetőségeknek a fényében születtek, néhol azokat kiegészítve, néhol pedig újabb megvilágításba helyezve a kérdéskört.

A szövegegység irodalomkritikai vizsgálata Erhard Blum tóra-kritikai modelljén alapszik, amely alapján két nagy hagyománykompozícióról beszélhetünk a Tórában: a deuteronomista kompozícióról (KD) és a papi kompozícióról (KP). Ezek közül a KD a korábbi, mely magába foglalja a Vita Moses elbeszélőhagyományt, és mely a már meglévő hagyományanyag megszövegezésén túl újabb szövegeket is csatol az Ex–Deut összefüggésébe. Egy ilyen deuteronomista szöveg az Ex 2,23–4,17 szövege is, mely feltehetően a KD kompozícióban került a Tóra összefüggésébe. A deuteronomista szövegek nyelvi sajátosságait Moshe Weinfeld foglalta össze a Deut könyvét és a deuteronomista hagyományt irodalmi szempontból kimerítően elemző művében. Weinfeld felismeréseinek fényében a szöveg vizsgálata által megkülönböztethetjük a szövegnek egy deuteronomista alaprétegét, amit később papi körökből származó írnokok, redaktorok átdolgoztak és kiegészítettek a KP szintjén (pl. Ex 3,5–6; 4,13–16). Az Ex 2,23–4,17 szövegének deuteronomista változata a következő versekben rekonstruálható:

Ex 2,23b; 3,1–4.7–14.16–22; 4,10–12.

A KD szövegének felütésében a Izrael népét látjuk, akik az egyiptomi szolgaságból az Úrhoz kiáltanak, és kiáltásuk feljut Istenhez (2,23b). Mózes eközben Midján földjén tartózkodik, és apósának juhait legeltetve eljut a Hóreb hegyig, ahol megjelenik neki az Úr angyla egy égő csipkebokor közepében (3,1–3). Isten megszólítja Mózeszt (3,4), majd visszautal Izrael fiainak helyzetére Egyiptom földjén, és szabadító szándékáról tájékoztatja őt (3,7–8). Ezt követi Mózes kinevezése a feladatra (3,9–10), amire válaszként Mózes szabadkozik (3,11). Isten egy jövőbeli jel ígérete által megerősíti Mózeszt küldetésében (3,12), majd Mózes kérésére kijelenti nevét (3,13–14). Ezt követően Isten Mózes megbízatását fejt ki (3,16–22), majd végül Mózes beszédképtelenségével való szabadkozására után csodás jelenléte által erősíti meg Mózeszt küldetésében, és elbocsátja őt (4,10–12).

Az így rekonstruált történet a formakritikai vizsgálat alapján megfelel az elhívástörténetek műfaji konvencióinak. A XX. század második felétől a formatörténeti kutatás figyelme az elhívástörténetek műfaja felé fordul, és a műfajon végzett kutatás eredményei mind a mai napig időtállóan bizonyulnak. A kutatók – köztük Kutsch, Habel, Zimmerli, Richter – különböző modelleket állítanak fel, melyben megkülönböztetik az elhívástörténet különböző mozzanatait. Bár ezek a modellek több ponton is eltérnek egymástól, négy formai elem mindegyik modellnek a része: bevezető szavak, elhívás, szabadkozás, és megerősítés. Mózes elhívástörténete az Ex 2,23b–4,12-ben szintén tartalmazza ezeket a formai elemeket, és ezenkívül kiegészül a szükséghelyet bemutatásának mozzanatával, valamint a találkozás epizódja is explicit része a szövegnek. Ebből levonhatjuk a következtetést, hogy az elhívástörténetek igeeseményre épülő változatának eredete a deuteronomista redakcióhoz köthető, hogy Mózes elhívástörténetének deuteronomista változata már tartalmazta a műfaj minden elemét, és hasonló formával találkozunk más deuteronomista redakció által érintett könyvek szövegében is (ld. Bír 6,7–24, Jer 1,4–19).

Mivel az ószövetségi elhívástörténetek általában prófétai alakokhoz kapcsolódnak, és a próféták fellépését és szolgálatát legitimálják, ezért felmerül a kérdés, hogy milyen teológiai jelentősége lehet Mózes elhívástörténetének. A kérdés megválaszolásánál pedig itt sem szabad eltekintenuk attól, hogy Mózes elhívástörténete egy deuteronomista elhívástörténet, a Deut-ban és az ehhez kapcsolódó redakciós rétegben pedig sajátos prófétakép rajzolódik ki: a Deut prófétákra vonatkozó szövegekben a próféta közvetítő JHVH és a nép között, közbenjáró a népért JHVH előtt, és ilyen minőségében a szenvedő szolga szerepében tűnik fel. A deuteronomista Mózes alakja önmagában hordozza ezeket a jegyeket, mindemellett pedig elhívástörténete is arról tanúskodik, hogy Mózes elsősorban mint JHVH szabadításának üzenetét közvetítő próféta kell fellépjen a nép előtt, már a kivonulást megelőzően is.

Végezetül feltehetjük ismét a kérdést: *próféta volt-e Mózes?* Elhívástörténetének vizsgálata alapján megállapíthatjuk, hogy az Ex 2,23b–4,12* szövegének alaprétegét egy deuteronomista szöveg képezi, mely Mózeset, mint prófétát jeleníti meg, és legitimálja közvetítői szolgálatát. Mózes alakjának prófétai vonásai, melyeket már elhívástörténete is előrevetíti, később újból és újból előjönnek az ószövetségi szövegekben, és egyéb hagyomány- és szövegrétegekkel kapcsolódva Mózes alakjának páratlan összetettségét eredményezik a Ószövetségben. Éppen ezért a kérdés részben nyitott marad, és lehetőséget

ad a további vizsgálódásra Mózes különböző szerepköreinek különböző hagyományanyagok szerinti differenciálásában. *Ki vagyok én?* – marad továbbra is a kérdés.

Irodalomjegyzék

- AUSLOOS, H.: "A land flowing with milk and honey": indicative of a Deuteronomistic redaction?. In: *ETL* 75 (1999). 297–314.
- BALOGH Csaba: Miért akarta megölni Isten Mózes? A veszélyes Isten képzete az Exodus 4,24–26-ban. In: *Studia Doctorum Theologiae Protestantis* I. (2020), 7–37.
- BARSTAD, H. M.: The Understanding of the Prophets in Deuteronomy. In: *SJOT* 8 (1994). 236–251.
- BARTHEL, J.: Prophetenwort und Geschichte. Die Jesaja-überlieferung in Jes 6–8 und 28–31. In: *FAT* 19. Mohr Siebeck, Tübingen 1997.
- BLOCK, D. I.: A Prophet Like Moses?: Who or Why?. In: *The Asbury theological journal* 72 (2017). 21–34.
- BLUM, E.: Der historische Mose und die Frühgeschichte Israels. In: *HeBAI* 1. (2012). 37–63.
- Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus: ein Gespräch mit neueren Endredaktionshypothesen. In: Gertz, J. C. – Witte, M. (szerk.): *Abschied vom Jahwisten: die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*. Walter de Gruyter, Berlin 2002. 119–156.
- *Studien zur Komposition des Pentateuch*. Walter de Gruyter, Berlin 1990.
- The literary connection between the books of Genesis and Exodus and the end of the book of Joshua. In: DOZEMANN, Th. B. – SCHMID, K. (szerk.): *Farewell to the Yahwist?: The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*. SBL Press, Atlanta 2006. 89–106.
- BRENNEMAN, J. E.: True and False Prophecy. In: BODA, M. J. – MCCONVILLE, J. G. (szerk.): *Dictionary of the Old Testament prophets*. IVP Academic, Nottingham 2012. 781–788.
- CHILDS, B. S.: *Exodus*. OTL. SCM Press Ltd., London 1974.
- COATS, G. W.: *Exodus 1–18*. The forms of the Old Testament literature. Vol IIA. Eerdmans, Grand Rapids 1999.
- DEURLOO, K.: *Kivonulás és fogság*. Exit, Kolozsvár 2016.
- DRIVER, S. R.: *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*. ICC. T&T Clark, Edinburgh 1895.
- EICHRODT, W.: *Theology of the Old Testament I*, OTL. SCM Press Ltd., London 1961.
- ESZENYEINÉ-SZÉLES, M.: *Ige és történelem*. Partiumi Keresztény Egyetem, Nagyvárad 2002.
- HABEL, N. C.: The Form and Significance of Call Narratives. In: *ZAW* 77 (1965). 297–323.

- HOUTMAN, C.: *Exodus, Vol. I*. HCOT. KOK Publishing House, Kampen 1993.
- JEON, J.: *The call of Moses and the exodus story: a redactional-critical study in Exodus 3 - 4 and 5-13*. Mohr Siebeck, Tübingen 2013.
- KARASSZON István: Mózes és Halála. In: KARASSZON István: *Az Ószövetség fényei*. Mundus Magyar Egyetemi Kiadó, Budapest 2002.
- KUTSCH, E.: Gideons Berufung und Altarbau Jdc 6,11-24. In: *ThLZ* 81 (1956). 75-84.
- NA'AMAN, N.: The Exodus Story: Between Historical Memory and Historiographical Composition. In: *JANER* 11 (2011). 39-69.
- NIHAN, Ch.: "Moses and the Prophets": Deuteronomy 18 and the emergence of the Pentateuch as Torah. In: *Svensk exegetisk årsbok* 75 (2010). 21-55.
- NOTH, M.: *Exodus: A Commentary*. OTL. SCM Press Ltd., London 1962.
- OTTO, E.: *Deuteronomium 12,1-23,15*. HThKAT. Herder, Freiburg 2016.
- PERLITT, L.: Mose als Prophet. In: *ET* 31 (1971). 588-608.
- PHINNEY, D. N.: Call/comission Narratives. In: BODA, M. J. – MCCONVILLE J. G. (szerk.): *Dictionary of the Old Testament prophets*. IVP Academic, Nottingham 2012.
- PROPP, W. H. C.: *Exodus 1-18*. The Anchor Bible, Doubleday 1999.
- RAD, G. von.: *Az Ószövetség teológiája I-II*. Osiris Kiadó, Budapest 2007.
- REDDITT, P. L.: History of Prophecy. In: BODA, M. J. – MCCONVILLE, J. G. (szerk.): *Dictionary of the Old Testament prophets*. IVP Academic, Nottingham 2012. 587-601.
- RICHTER, W.: *Die sogenannten vorprophetischen Berufsberichte: eine literaturwissenschaftliche Studie zu 1 Sam 9,1 - 10,16, Ex 3f. und Ri 6,11b - 17*. FRLANT. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970.
- RÖMER, Th.: The Book of Deuteronomy. In: MCKENZIE, S. L. – PATRICK, M.: *The History of Israel's Traditions: The Heritage of Martin Noth*. JSOT Supplement 182. Sheffield Academic Press 1994. 178-212.
- RÓZSA Huba: *Bevezetés az Ószövetség könyveibe*. Szent István Társulat, Budapest 2016.
- *Üdvösségközvetítők az Ószövetségben*. Szent István Társulat, Budapest 2001.
- SCHMIDT, W. H.: *Exodus. I. Teilband (Ex 1-6)*. BKAT. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1988.
- TUCKER, G. M.: Deuteronomy 18:15-22. In: *Interpretation* 41 (1987). 292-297.
- WEINFELD, M.: *Deuteronomy and the Deuteronomic School*. Eisenbrauns, Winona Lake 1992.

WITTE, M.: Geschichte/Geschichtsschreibung (AT). In: *Wiblex. Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*. <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19400/> (megnyitva: 2022.05.19.).

ZIMMERLI, W.: *Ezekiel 1: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel Ch. 1–24*. Hermeneia. Fortress, Philadelphia 1979.

Lezárás dátuma: 2022.09.28., Kolozsvár (formai módosításokkal, ld. címlap)