

**„Amint Mózes fölemelte a kígyót
a pusztában...” (Jn 3,14)**

**A kígyómotívum bibliai megjelenése
a Szám 21,4–9 és a Jn 3,14 fényében**

Jelige: sz8j21

Lezárás: 2024.05.13.

TARTALOM

BEVEZETÉS.....	3
I. A PRAE-TEXTUS: Szám 21,4–9	7
1. Szövegkritikai elemzés	7
1.1. Szám 21,4–9 saját fordítása a Maszoréta szöveg alapján.....	7
1.2. Fordítási és szövegkritikai megjegyzések	7
2. Narratív elemzés	9
2.1. A szöveg irodalmi kontextusa	9
2.2. Történetvezetés („plot”)	9
2.3. Az elbeszélés módja és összetevői (a narrátor, a szereplők és az olvasó).....	11
2.4. Az elbeszélés szövege: szerkezet és tartalom.....	12
3. Történetkritikai elemzés	14
4. A kígyó motívuma.....	20
II. A TEXTUS: Jn 3,14.....	24
1. Szövegkritikai elemzés	24
1.1. Jn 3,13–15 saját fordítása a görög szöveg alapján.....	24
1.2. Fordítási és szövegkritikai megjegyzések	24
2. A szöveg irodalmi és teológiai összefüggései	25
3. Intertextuális kapcsolat Jn 3,14 és Szám 21,8–9 között	28
3.1. Szókészlet.....	29
3.2. Kontextus.....	31
3.3. Teológia.....	33
KONKLÚZIÓ.....	38
BIBLIOGRÁFIA	41

BEVEZETÉS

A kígyó motívuma a keresztény emberben többnyire negatív asszociációt vált ki, elsősorban a Teremtés könyvének bűnre csábító kígyója (vö. Ter 3,1–24) miatt. Ezt a negatív asszociációt tovább erősíti a kígyó kapcsán kialakult általános emberi tapasztalat,¹ és a kígyó képét megjelenítő bibliai szövegek többsége is.² Ezzel szemben, az Ó- és Újszövetségben egyaránt megjelenik egy pozitív kígyókép is, a Szám 21,4–9-ben és a Jn 3,14-ben. A két szöveg egyértelműen kapcsolódik egymáshoz, ez azonban számos kérdést von maga után. Elsősorban felmerül a kérdés, hogy miért éppen a kígyó által maradtak életben a pusztai vándorlás idején azok, akiket szintén kígyók martak meg? Továbbá, miért a kígyó képével állítja párhuzamba az Emberfiát a János-evangélium szerzője? Vajon a Szám 21,4–9 és a Jn 3,14 a jelentéstartalom tekintetében is kapcsolódik egymáshoz, vagy csupán a képi motívum kapcsolja össze a két szöveget?

E kérdések vizsgálatának a magyar teológiai biblikus irodalom kevés figyelmet szentel. A két szöveget külön-külön vizsgálja ugyan, és ki is emeli a közöttük levő kapcsolatot, azonban e kapcsolat konkrét mibenlétére vonatkozóan nem találunk részletes elemzést. Nemzetközi szinten a jelen dolgozatban vizsgált szövegek tanulmányozása már nagyobb hangsúlyt kapott. A témával foglalkozó írások egyik nagy csoportja a lexikoncikk, amelyek három szempontból közelítik meg a kígyó motívumát: mitológiai (beleértve a bibliai írásokat is),³ valamint ó-⁴ és újszövetségi⁵ megjelenés szempontjából. Ezeken kívül azonban viszonylag kevés monográfia és tanulmány foglalkozik mélyrehatóan a kígyó bibliai képével és szerepével. Fontosnak tartom megemlíteni Karen R. Joines művét, amely elsőként foglalkozik külön

¹ Vö. RÁDLOVÁ, Silvie et al., *Snakes Represent Emotionally Salient Stimuli That May Evoke Both Fear and Disgust*, in: *Frontiers in Psychology*, <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2019.01085>.

² Ilyenek például: Szám 21,6; Zsolt 58,5; Péld 23,32; Sir 21,2; Jer 8,17; Mt 23,33; Lk 10,19; 2Kor 11,3; Jel 12,9,14.

³ Vö. HENDEL, Ronald S., *Serpent*, in: Karel van der Toorn et al. (szerk.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Brill, Leiden 1999, 744–747.

⁴ A kígyó héber megfelelője a *nāḥāš*, azonban az Ószövetségben emellett több szó is utal kígyóra, például a Szám 21,6-ban is megjelenő *sārap*. Lásd: FABRY, Heinz-Josef, נָחָשׁ *nāḥāš*, in: G. Johannes Botterweck et al. (szerk.), *Theological Dictionary of the Old Testament IX*, ford. David E. Green, Eerdmans, Grand Rapids – Cambridge 1998, 356–369; RÜTTERSWÖRDEN, Udo, שָׂרָפָה *sārap*, in: G. Johannes Botterweck et al. (szerk.), *Theological Dictionary of the Old Testament XIV*, ford. Douglas W. Stott, Eerdmans, Grand Rapids – Cambridge 2004, 218–228.

⁵ Vö. FICHTNER, Johannes, ὄφις: *B. Die Schlange im AT*, in: Gerhard Kittel et al., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament V*, Kohlhammer, Stuttgart 1954, 571–575; FOERSTER, Werner, ὄφις: *C. Die Schlange im Spätjudentum; D. Die Schlange im NT; E. Gnosis*, in: Gerhard Kittel et al., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament V*, Kohlhammer, Stuttgart 1954, 575–582.

monográfia keretében a kígyó őszösvetségi képével, főként kultúrtörténeti megközelítésben.⁶ Mindeddig a témának a legnagyobb figyelmet James H. Charlesworth szentelte, aki a kígyó képének és megjelenési formáinak fejlődését a kezdetektől a keresztény szimbólumrendszerbe való beágyazódásáig végig követte, felhasználva az utóbbi évek archeológiai és biblikus kutatásának az eredményeit.⁷ A könyv több, mint 300 oldalon keresztül tárgyalja az ókor művészetében, irodalmában, műtárgyaiban és kultúráiban megjelenő kígyóábrázolásokat, míg eljut a János-evangélium kígyó motívumának elemzéséhez, ami azonban lényegesen eltér a korábban feltárt szimbólumrendszer kereteitől. Ebben a kontextusban továbbá kiemelendő Jörg Frey tanulmánya, amely a Szám 21,4–9 és a Jn 3,14-ben megjelenő kígyó-motívumot a korabeli judaizmus koordináta-rendszerén belül vizsgálja, ezáltal még közelebbi képet nyújtva a negyedik evangélium sajátos teológiai vonásait illetően.⁸

Dolgozatomban, a kutatás eddigi eredményeit felhasználva és abból kiindulva, a kígyómotívum Szám 21,4–9-ben való megjelenését és annak jánosi recepcióját veszem górcső alá, különös hangsúlyt helyezve az intertextuális kapcsolatrendszer vizsgálatára. Ezt a kérdést a fentebb említett tanulmányok csak részben tárgyalják, mivel ott elsősorban a kultúr- és vallástörténeti elemzés van a központban. A Jn 3,14 értelmezését és recepcióját azonban főként a Szám 21-hez való viszonya határozza meg, amire a szövegben konkrét hivatkozás is történik (vö. „Ahogyan Mózes fölemelte a kígyót a pusztában, úgy...”). Ebből kifolyólag a két szöveg közötti kapcsolatot és a Jn 3,14 pozitív töltetű kígyómotívumát az intertextualitás szempontjából elemzem, ami, bár ebben az esetben – mint látni fogjuk –, teljesen kézenfekvő, mégis mindeddig viszonylag kiaknázatlan kutatási terület maradt.

Az intertextualitás Julia Kristevára vezethető vissza, aki ezzel a terminussal a különböző „szövegek” közötti dialogikus kapcsolatot írta le.⁹ A strukturalista elmélettel ellentétben Kristeva rámutatott, hogy egyetlen szöveg sem érthető meg elszigetelt módon, ugyanis azok más szövegek hálójának a fényében folytonosan újraértelmeződnek. A szentírástudományban az intertextualitás kérdése 1989-től vált aktuálissá, amikor két fontos mű is megjelent ebben a

⁶ JOINES, Karen Randolph, *Serpent Symbolism in the Old Testament: A Linguistic, Archaeological, and Literary Study*, Haddonfield House, Haddonfield, NJ 1974.

⁷ CHARLESWORTH, James H., *The Good and Evil Serpent: How a Universal Symbol Became Christianized*, Yale University Press, New Haven, CT 2010.

⁸ FREY, Jörg, „Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat...”: Zur frühjüdischen Deutung der „ehernen Schlange” und ihrer christologischen Rezeption in Johannes 3,14f., in: Jörg Frey, Die Herrlichkeit des Gekreuzigten: Studien zu den Johanneischen Schriften 1, Mohr Siebeck, Tübingen 2013, 89–145.

⁹ KRISTEVA, Julia, *Séméiôtiké. recherches pour une sémanalyse*, Seuil, Paris 1969. A mű angol fordításban is megjelent: *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, Columbia University Press – Blackwell, New York – London, 1980.

témában.¹⁰ Az elmúlt több, mint harminc évben az intertextualitás kérdése a bibliai szövegek tanulmányozásakor egyre fontosabbá vált, különösen az ószövetségi szövegek újszövetségi megjelenése tekintetében.¹¹ Steve Moyise rámutat, hogy az ebben a témában megjelent tanulmányok nagyon különböző módon használják az intertextualitás fogalmát, a legkülönbözőbb szövegközi dialógusok leírására, pl. a prófécia és annak beteljesülésére, az allegóriára, a Targumokra vagy a Midrásra is.¹²

Intertextualitásról tehát akkor beszélünk, amikor egy szöveg (*textus*) egy már meglévő szöveg (*prae-textus*) jelanyagát átveszi és újabb kontextusba helyezi. Az intertextualitás több változatát különböztethetjük meg (idézet, allúzió, echó),¹³ annak függvényében, hogy a *textus* milyen módon és mértékben használja a *prae-textus*-t. Az intertextuális elemzés első lépése annak a jelnek, jelanyagnak a megnevezése, amely révén létrejön a kapcsolat az „előszöveg” és a „célszöveg” között. Ezt követően a jel *prae-textus*-beli vizsgálatára kerül sor: mit jelent, milyen képzetek és főként milyen interpretációk társulnak hozzá. Végül pedig annak vizsgálata következik, hogy a *textus* hogyan használja ezt a bizonyos jelet, mit vesz át és mit ad hozzá annak a *prae-textus*-ban levő értelmezéséhez.¹⁴

Jelen dolgozat tehát azt vizsgálja, hogy a kígyó motívuma milyen értelemmel bír a *prae-textus*-ban, vagyis a Szám 21,4–9-ben, illetve, hogy hogyan módosul ez az értelem és az olvasóra gyakorolt hatás a *textus*-ba (Jn 3,14) való átvétel során.¹⁵ Az első fejezetben tehát a rézkígyó motívumát a Számok könyve 21. fejezetének kontextusában tanulmányozom, részletesen megvizsgálva annak irodalmi, történelmi és teológiai vonatkozásait. A második fejezetben a János-evangéliumban megjelenő kígyómotívum Szám 21,4–9-hez fűződő

¹⁰ Lásd: HAYS, Richard B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, Yale University Press, New Haven 1989; DRAISMA, Sipke, *Intertextuality in Biblical Writings. Essays in Honour of Bas van Iersel*, Kok, Kampen 1989.

¹¹ A kutatástörténet áttekintéséhez lásd: MOYISE, Steve, *Intertextuality and the Study of the Old Testament in the New Testament*, in: Moyise, Steve (szerk.), *The Old Testament in the New Testament. Essay in Honour of J. L. North* (Library of New Testament Studie), Sheffield Academic Press, Sheffield 2000, 14–41.

¹² Vö. MOYISE, *Intertextuality and Biblical Studies: A Review*, in *Verbum et Ecclesia* 23 (2002), 419.

¹³ E hármát – idézet, utalás és echó – tekintjük az intertextualitás hagyományos változatainak, léteznek azonban más felosztások is, amelyek az intertextualitás kérdésének különböző értelmezéseiről tanúskodnak. Steve Moyise például a bibliai intertextualitás öt típusát különbözteti meg: 1) Intertextuális visszhang; 2) Narratív intertextualitás; 3) Exegetikai intertextualitás; 4) Dialogikus intertextualitás; 5) Posztmodern intertextualitás. Ezekről bővebben lásd: MOYISE, Steve, *Intertextuality and Biblical Studies*, 418–431.

¹⁴ Vö. GILLMAYR-BUCHER, Susanne, *Intertextualität*, in: WiBiLex, 2007, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/21850/>.

¹⁵ A bibliatudományban az intertextualitás egyik legősibb formája az ószövetségi idézetek és utalások megjelenése az Újszövetségben, és bár dolgozatomban az intertextualitás fogalmát ebben az értelemben használom, fontos megemlíteni, hogy Richard B. Hays „Echoes of Scripture in the Letters of Paul” (1989) korszakalkotó munkája óta ez korántsem az egyetlen értelmezési lehetősége a fogalomnak. Erről részletesebben lásd: DOOSOK, Kim, *Intertextuality and New Testament Studies*, in *Currents in Biblical Research* 20 (2022), 238–260.

intertextuális kapcsolatát járom körül, hogy az elemzés révén rávilágíthassak azokra a teológiai értelmezésmódosulásokra, amelyek a vizsgált szövegeket jellemzik.

I. A PRAE-TEXTUS: Szám 21,4–9

Annak érdekében, hogy a felemelt rézkígyó motívuma által fémjelzett Szám 21,4–9 és Jn 3,14 kapcsolatát tanulmányozhassam, az intertextuális elemzés első lépéseként, mondhatni feltételeként, megvizsgálom a *prae-textus*-t, vagyis a Szám 21,4–9-et. Ennek elemzése a következő lépéseket tartalmazza: (1) először magát a szöveget mutatom be, kiemelve az eltéréseket és hangsúlyeltolódásokat a Maszoréta szöveg és a Septuaginta-fordítás között;¹⁶ majd rátérek a perikópa (2) narratív és (3) történetkritikai elemzésére; (4) végül pedig, erre az elemzésre építve, magát a kígyó-motívumot veszem górcső alá, és azt a kérdést járom körül, hogy ez milyen szerepet tölt be – mind irodalmi, mind pedig történelmi szempontból – a Szám 21,4–9-ben.

1. Szövegkritikai elemzés

1.1. Szám 21,4–9 saját fordítása a Maszoréta szöveg alapján

- 21,4 És elindultak^a a Hór-hegytől a Vörös-tenger útján^b, hogy körüljárják^c Edom földjét. És türelmetlenné vált^d a nép lelke az úton.
- 21,5 És a nép Isten ellen^e és Mózes ellen beszélt: Miért hoztatok fel^f minket Egyiptomból; Hogy meghaljunk a pusztában, mert nincs kenyér és nincs víz, és a lelkünk undorodik ettől a hitvány^g kenyértől?
- 21,6 És YHWH szeráf-kígyókat^h küldött a nép közé, és megharapták a népet, és sokan meghaltak Izrael népébőlⁱ.
- 21,7 És odament a nép Mózeshez és mondta: Vétkeztünk, mert YHWH ellen és ellened beszéltünk. Imádkozz YHWH-hoz, hogy vegye el tőlünk a kígyót^j. És Mózes imádkozott a népért.
- 21,8 És mondta YHWH Mózesnek: Készíts magadnak egy szeráfot, és tedd azt egy rúdra^k, és legyen, hogy minden megharapott, amikor ezt látja, maradjon életben.
- 21,9 És készített Mózes egy rézkígyót és a rúdra tette, és történt, hogy ha a kígyó megmart egy férfit, ha ránézett a rézkígyóra^l, életben maradt.

1.2. Fordítási és szövegkritikai megjegyzések

- ^a Imperfectum consecutivum alak (*wayyis'û*), amely az előző cselekmény időbeli folytatását jelöli, ezért „aztán elindultak”-kal is fordítható (vö. pl. KNB).

¹⁶ Jelen dolgozatban a Maszoréta szöveg fordításához a BHS⁵-t, míg a Septuagintához az LXX^R-t veszem alapul.

- ^b Ez a szószerkezet a Szám 14,25 alapján irányt jelöl, vagyis a Vörös-tenger felé vivő útra utal.¹⁷
- ^c A *sbb* ige itt nemcsak a „körüljárni” igével fordítható, mint ahogy a LXX teszi (περικυκλώω), hanem „körülvenni” értelemben is.¹⁸
- ^d A *qsr* ige elsődleges jelentése „rövidnek lenni, röviddé válni”, tehát a *wattiqsar* szó szerinti fordítása így hangzana: „a nép lelke megrövidült”. Ugyanezt a kifejezést azonban több helyen használja a Héber Biblia a türelmetlenségre vonatkozóan is (pl. Bír 10,16; Jób 21,4; Mik 2,7; Zak 11,8).¹⁹
- ^e Míg a MSz a *dbr* („beszélni”, piel) igével a *b* prepozíciót használja („valaki ellen beszélni”) mind Isten, mind pedig Mózes kapcsán, addig a LXX Istenre vonatkozóan a πρὸς („-hoz,-hez”) prepozíciót, míg Mózesre vonatkozóan a κατὰ („ellen”) prepozíciót használja, különbséget téve ezáltal az Isten és Mózes ellen irányuló beszéd formája között.
- ^f A LXX egyesszámot használ és a „felhozni” helyett a „kihozni” ige szerepel: τί ἐξήγαγες („Miért hoztál ki”). A Szamaritánus Pentateuchus ugyancsak a „kihozni” (יִשׁ) igét használja, azonban többesszámban.²⁰
- ^g A *qēlōqēl* szó hapax legomenon, a jelentését főként a kontextusból következtetik le: „hitvány, megvetendő”. A LXX a δι᾽κενος („üres, értéktelen”) melléknévvel fordítja.
- ^h A MSz-ben két határozott névelővel ellátott főnév szerepel (*hann^eḥāšīm hašš^erāpīm*), mindkettő a kígyó kifejezője, a másodiknak (*hašš^erāpīm*) azonban itt jelzői szerepe van (ezzel ellentétben a 8. versben mint önálló főnév szerepel). A LXX a τοὺς ὄφεις τοὺς θανατοῦντας kifejezéssel fordítja, amelynek szó szerinti jelentése „halálos kígyók”, míg a Vulgata fordításában *ignitos serpentes* („tüzes kígyók”) szerepel.
- ⁱ Szó szerint: „sok nép meghalt Izraelből”.
- ^j A kígyó itt egyes számban szerepel (*hannāḥāš*), azonban a tárgyalt lények egész csoportjára utal, tehát többes számban értendő.²¹
- ^k A LXX a héber *ʾal-nēs* („egy rúdra”) szerkezetet ἐπὶ σημείου-val fordítja („egy jelre”). Ugyanígy a 9. versben is.
- ^l Főként az angol fordítások „bronzkígyónak” fordítják a héber *n^eḥaš hann^eḥōšet* szerkezetet.

¹⁷ BUDD, Philip J., *Numbers* (WBC 5), Word Books, Waco 1984, 234.

¹⁸ SEEBASS, Horst, *Numeri. 2. Teilband: Numeri 10,11 – 22,1* (BK 4/2), Neukirchener Verlag, Neukirchen 2003, 312–313.

¹⁹ ASHLEY, Timothy R., *The Book of Numbers* (NICOT), Eerdmans, Grand Rapids 1993, 402.

²⁰ BUDD, *Numbers*, 232.

²¹ MILGROM, Jakob, *Numbers*, The JPS Torah Commentary, Jewish Publication Society, Philadelphia 1990, 174.

2. Narratív elemzés

2.1. A szöveg irodalmi kontextusa

A vizsgált szövegrészlet a Számok könyvében belül jól körülhatárolható egységet képez, amelyet két helyszínváltoztatás határoz meg: a 21,4-ben a nép elindul a Hór hegyétől, majd a rézkígyó felállítása után, a 21,10-ben ismét útrakelnek, Obót felé. A jelenet tehát a nép pusztai vándorlásának része, amelynek során a Sínai hegytől (Szám 10,33) eljutnak Moáb fennsíkjaig (Szám 22,1). A Szám 21,4–9 a vándorlás narratívájának tekintetében tehát stratégiai helyen van, hiszen lényegében ez az utolsó jelenet a harcok megkezdése előtt, amelynek folyamán a törzsek elkezdik a Jordánon túli területek elfoglalását.²² A Szám 21,10–20 útleírása után Izrael először legyőzi Szihont, az amoriták királyát, majd Ógot, Básán királyát (Szám 21,21–35), ami révén megnyílik előttük az út Moáb felé. Ilyen értelemben tehát a rézkígyó története határvonalat képez nemcsak a Számok könyvében belül, hanem Izrael történetét tekintve is.

Fontos azt is megjegyezni, hogy a Számok könyvében generációváltás is történik, amelyet a könyvben megjelenő két népszámlálás fémjelez (1. és 26. fejezetek).²³ Az új generáció a 26. fejezetben jelenik meg explicit módon, így tehát a vizsgált szöveg szereplői még az első generációhoz tartoznak, akik kivonultak Egyiptomból és tanúi voltak a Sínai-törvényadásnak. Erre a generációra folyamatosan jellemző a zúgolódás, amelynek a jelenetei megtalálhatók mind a Kivonulás (pl. 15,22–27; 17,1–7), mind pedig a Számok könyvében (pl. 14,1–9; 16,1–15; 20,1–11). A rézkígyó jelenetét megelőző lázadás tehát lezárja az Egyiptomból kivonuló nép zúgolódásainak sorát, ilyen értelemben pedig a lázadások sorának csúcspontját jelenti.

2.2. Történetvezetés („plot”)

A szövegegység le- és behatárolása után magát az elbeszélést vizsgálom, felvázolva először is annak kibontakozását narratív szempontból.²⁴

Expozíció	^{4a} És elindultak a Hór-hegytől a Vörös-tenger útján, hogy körüljárják Edom földjét.
-----------	--

²² FREY, „*Wie Mose die Schlange...*”, 158–159, ezt az elbeszélést az Ígéret Földjéhez való belépés kapujának nevezi, ahol a rézkígyó egyszerre figyelmeztető jel és bizonyosság az isteni kegyelem megnyilvánulása tekintetében.

²³ Vö. RÓZSA Huba, *Bevezetés az Ószövetség könyveibe*, Szent István Társulat, Budapest 2016, 211–212.

²⁴ A cselekménysor elemeinek azonosításához és megnevezéséhez Jean Louis Ska metodológiáját és terminológiáját veszem alapul. Lásd: SKA, Jean Louis, „*Our Fathers Have Told Us*”: *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, Subsidia Biblica 13, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Róma 2000, 17–38. Az elbeszélés keretén belül a beszédekett dőlt betűvel jelölöm.

„Bonyodalom kiindulópontja” (Inciting moment)	^{4b} És türelmetlenné vált a nép lelke az úton.
Bonyodalom 1.	⁵ És a nép Isten ellen és Mózes ellen beszélt: <i>Miért hoztatok fel minket Egyiptomból; Hogy meghaljunk a pusztában, mert nincs kenyér és nincs víz, és a lelkünk undorodik ettől a hitvány kenyértől?</i>
Bonyodalom 2.	⁶ És YHWH szeráf-kígyókat küldött a nép közé, és megharapták a népet, és sokan meghaltak Izrael népéből.
Fordulópont	⁷ És odament a nép Mózeshez és mondta: <i>Vétkeztünk, mert YHWH ellen és ellened beszéltünk. Imádkozz YHWH- hoz, hogy vegye el tőlünk a kígyót.</i>
Megoldás	^{7c} És Mózes imádkozott a népért. ⁸ És mondta YHWH Mózesnek: <i>Készíts magadnak egy szeráfot, és tedd azt egy rúdra, és legyen, hogy minden megharapott, amikor ezt látja, maradjon életben.</i> ⁹ És készített Mózes egy rézkígyót és a rúdra tette, és történt, hogy ha a kígyó megmart egy férfit, ha ránézett a rézkígyóra, életben maradt.

Az expozíció (4. v.) bemutatja a cselekmény alapállását, meghatározza a helyszínt és a cselekmény kiindulópontját.²⁵ A bonyodalom kiindulópontja (*inciting moment*) sok esetben nehezen választható el az expozíciótól és a tényleges bonyodalomtól; lényegében ez az a mozzanat, amely előkészíti a bonyodalom megjelenését. A Szám 21,4b-t még nem azonosíthatjuk kifejezetten a bonyodalommal, ami elindítja a további események sorát, azonban szorosan összefügg azzal, mintegy előkészíti azt. A vizsgált elbeszélésben feltűnő, hogy kettős bonyodalom jelenik meg: 1) egyrészt a nép lázadása Mózes és Isten ellen (5. v.), amelyet egyszerűen tényként említ a narrátor, majd ennek konkrét okát a nép maga fogalmazza meg; 2) másrészt YHWH büntetése a szeráf-kígyók által (6. v.), amely újabb bonyodalomként jelenik meg a Szám 21,4–9 történetvezetésében. Fordulópontnak tekinthető, hogy a nép beismeri, hogy vétkezett és bocsánatért, szabadításért könyörög (7a-b. v.). A történet megoldásaként Mózes imájára az Úr megadja az életben maradás lehetőségét (7c–9. v.).²⁶

²⁵ Ska, Sternberg nyomán, két típusú expozíciót különböztet meg: a jelenetet és az összegzést. Jelentről abban az esetben beszélünk, amikor a bevezetés már a történethez szorosan hozzátartozik, a cselekmény kezdő mozzanataként értelmezhető. Ennél gyakoribb az összegző típusú expozíció, amely összefoglalva bemutatja az alapállást, amelyből a cselekmény kibontakozik. Vö. SKA, „Our Fathers Have Told Us”, 22. A Szám 21,4–9 esetében is ez utóbbiról van szó.

²⁶ Természetesen, a szöveg rövidsége ellenére, az esemény felépítésére több megoldás is lehetséges. Hagyományosabbnak tekinthető például Seebass felépítése, aki négy elemet különít el: 1) Expozíció (4. v.); 2) Bonyodalom (5. v.); 3) Cselekmény kibontakozása (6–8. v.); 4) Cél, végkifejlet (9. v.). Vö. SEEBASS, *Numeri*, 315.

2.3. Az elbeszélés módja és összetevői (a narrátor, a szereplők és az olvasó)

A fentebb felvázolt történet (*story*) egy egyesszám, harmadik személyű elbeszélés (*narratio*) keretében jelenik meg, így magát az elbeszélést is górcső alá kell venni a Szám 21,4–9 jobb megértéséhez.²⁷ Az elbeszélés modalitását illetően először is az elbeszélés ideje és az elbeszélt idő közötti viszonyt kell megvizsgálni. Míg az elbeszélés idejét a leírt szavak, mondatok mennyiségében és részletességében mérjük, az elbeszélt idő alatt az e mögött rejlő lehetséges reális időtartamot értjük.²⁸ Jelen esetben feltűnő, hogy a 21,4-ben megjelenő útleírás (a nép elindul a Hór-hegytől a Vörös-tenger útján, hogy körüljárja Edom földjét) tömören, summázva van összefoglalva, vagyis az elbeszélés ideje minimális, viszont az elbeszélt idő több napot is felölel. Ezzel szemben a lázadás leírása, a szeráf-kígyók megjelenése és a megmenekülés elbeszélése nagyon részletes, vagyis az elbeszélt időhöz képest az elbeszélés ideje viszonylag hosszú. Az elbeszélés idővezetéséről továbbá elmondható, hogy lineáris, azaz az eseményeket egymás utáni kronológiai sorrendben mutatja be, ezt csak a 21,5b-ben és 7b-ben megjelenő analepszisek szakítják meg. A 21,5b-ben a nép zúgolódása visszautal az Egyiptomból való kivonulásra (Kiv 14), illetve a vándorlás azon szakaszaira, amelyekben az Úr ételt és vizet adott népének a pusztában (Kiv 16; Szám 11; 20) – pontosabban a csodákat megelőző időkre, hiszen panaszában mintha megfedkezne mindezekről. A kronologikus időrendet ismét a nép beszéde szakítja meg a 7b-ben, bár az analepszis ezúttal jóval közelebbi múltra mutat vissza, nevezetesen az 21,5-re. Az elbeszélésben az Úr Mózeshez intézett felszólítása az egyetlen, ami előre mutat (prolepszis).

Ami az elbeszélői nézőpontot illeti, a klasszikus, Genette-i terminológiával élve, a Szám 21,4–9-ben beszélhetünk külső, belső, illetve zéró fokalizációról is.²⁹ A narrátor külső nézőpontból beszéli el az eseményeket a 4a, 5a, 6–7a, 7c–8a és 9 versekben, míg a diszkurzusok esetében, amelyek a nép és YHWH szavait foglalják magukba, értelemszerűen belső fokalizáció érvényesül (lásd az 5b, 7b és 8b verseket). Egyetlen helyen beszélhetünk zéró fokalizációról, éspedig a 21,4b-ben, amikor a narrátor szubjektív információt közöl a népről:

²⁷ Elbeszélés és történet közötti különbségtételről bővebben lásd: GENETTE, Gérard, *Narrative Discourse. An Essay in Method*, ford. Jane E. Lewin, Cornell University Press, Ithaca – New York 1980, 25–32.

²⁸ A kettő közötti különbségről, valamint az elbeszélés idejének sajátosságairól bővebben lásd: SKA, „*Our Fathers Have Told Us*”, 6–15.

²⁹ Gérard Genette, a 20. század meghatározó elbeszélés-teoretikusa, az elbeszélői nézőpontot illetően elsősorban megkülönbözteti a külső és belső fokalizációt. Külső fokalizációról beszélünk, amikor a narrátor külső megfigyelőként beszéli el az eseményeket, míg belső fokalizáció alatt a cselekmény belülről való szemlélését és elbeszélését értjük. Zéró fokalizációról beszélünk abban az esetben, amikor a (külső) narrátor az elbeszélés folyamán kinyilvánítja a véleményét, vagy valami többet mond el, mint amit a szereplők tudhatnak. Vö. GENETTE, *Narrative Discourse*, 185–198.

„türelmetlenné vált a nép lelke az úton”. Mindez magyarázattal szolgál arra a bizonytalanságra, amely a lázadás okát övezi, hiszen a 21,4b-ben úgy tűnhet, egyszerű türelmetlenség váltja ki a nép panaszát.³⁰ A nép zúgolódása azonban ennél többről, a víz és élelem hiányáról, valamint halálfélelemről árulkodik (21,5). Ilyen értelemben tehát különbséget vélhetünk felfedezni a narrátori vélemény és a szereplői megnyilatkozás között, hogy mi motiválja a zúgolódást.

Az elbeszélésben három szereplő tűnik fel: a nép, Mózes és Isten. Mindhárom szereplő indirekt módon, vagyis szavaik, cselekedeteik és egymáshoz való viszonyuk által van jellemezve. A nép kezdetben Isten- és Mózes-ellenes, lázadó, zúgolódó magatartást tükröz, amelyet – a büntetést követően – felvált a megbánás és az Istenhez való közeledés. Mózes a nép szemében az „Isten oldalán álló” ember, hiszen a panasz ellene és Isten ellen szól, ugyanakkor közvetítő és közbenjáró is. Mózes jellemzésénél az is kiemelendő, hogy nem maga kezdeményezi a rézkígyó felállítását, hanem Isten parancsának engedelmeskedve teszi ezt. Isten magatartása lényegében válasz a nép panaszában megfogalmazódó halálfélelemre: Ő a halál és az élet ura, egyedül Tőle függ, hogy a nép meghal-e a pusztában vagy életben marad.

Ami az elbeszélőt és az olvasót illeti, róluk a következőket állapíthatjuk meg: Az elbeszélő extra- és heterodiegetikus, vagyis teljesen a cselekményen kívül áll és egy tőle független történetet beszél el.³¹ Ugyanakkor mindentudó elbeszélőről beszélhetünk, aki ismeri nemcsak a történet helyszíni kereteit és annak lefolyását, hanem Istennek a Mózeshez intézett utasítását is. A Szám 21,4–9 tartalmát vizsgálva továbbá megállapíthatjuk, hogy az elbeszélés olyan olvasót feltételez, aki valamelyest ismeri 1) a cselekmény helyszíneit (Hór-hegy, Vörös-tenger útja, Edom földje), hiszen ezekről nem találunk pontosabb leírást vagy magyarázatot, és 2) a pusztai vándorlás főbb eseményeit, amelyekre az első analepszis során a nép visszautal (Kiv 14; 16; Szám 11; 20), valamint 3) rendelkezik valamilyen tudással a szeráf-kígyó motívumát illetően, hiszen erről szintén nem találunk bővebb leírást, magyarázatot az elbeszélésben.

2.4. Az elbeszélés szövege: szerkezet és tartalom

Figyelembe véve a cselekménysornál megállapítottakat, a szöveg szerkezetét a következőképpen lehet vázolni:

³⁰ A magyar bibliafordításokból is főként ez a felhang érződik ki: „A nép azonban belefáradt a vándorlásba és zúgolódott az Úr és Mózes ellen” (SZIT); „A nép azonban unni kezdte az utat meg a fáradságot és Isten és Mózes ellen lázadt” (KNB).

³¹ A különböző narrátor-típusokról és ezek előfordulásáról a Szentírásban lásd: SKA, „*Our Fathers Have Told Us*”, 46–47.

A Keret: 21,4a

B *A nép lázadása*: B1 (narrátor): 21,4b–5a

B2 (diszkurzus): 21,5b

C *Büntetés*: 21,6

B' *A nép bűnbánata*: B'1 (narrátor): 21,7a

B'2 (diszkurzus): 21,7b

C' *A büntetés feloldása*: C'1: Mózes imája: 21,7c

C'2: Az Úr parancsa: 21,8

C'3: Az Úr parancsának megvalósítása

A' Keret: 21,10

A 4a vers meghatározza a történet körülményeit, amely lényegében annak az elbeszélésszálnak a folytatása, amelyet a Szám 20,22-ben megszakít az Áron haláláról, illetve a kánaániak fölött aratott győzelemről szóló szakasz. Izrael elindul, hogy megkerülje Edom földjét, mivel annak királya nem adott engedélyt az országán való békés átvonuláshoz (vö. Szám 20,20–21). A nép azonban, annak ellenére, hogy az Úr vele van és győzelemre vezetí Áraddal, Kánaán királyával szemben (vö. Szám 21,1–3), ismét türelmetlennek bizonyul, és fellázad Isten és Mózes ellen.³² A *baddārek* fordításakor két lehetőség is felmerül, amely attól függ, hogy a *b^e* prepozíciót hely- vagy okhatározóként értelmezzük. Okhatározó esetén a türelmetlenség oka maga az út („az út miatt”), a tény, hogy az Ígéret Földjének közelében meg kell fordulniuk és kerülniük kell.³³ A kutatók többsége azonban az első lehetőséget választva „az úton” fordítást tartja valószínűbbnek, hiszen a türelmetlenség és zúgolódás oka az 5. versben van meghatározva (megfelelő élelem és víz hiánya).³⁴

A pusztai vándorlás folyamán Izrael zúgolódása már-már megszokottá vált, a Szám 21,5-tel azonban a tetőpontjára hág ez a lázadás-sorozat. Míg korábban kizárólag a vezetők (Mózes, Áron) ellen szólt a nép panasza, most maga Isten a lázadás egyik címzettje.³⁵ A panasz oka ellentmondásosnak tűnik, mivel először az élelem, pontosabban kenyér (*lehem*) és víz hiányát említik, majd a kenyér milyenségére panaszkodnak (*ballehem haqqelōqēl*). A *q^elōqēl* kifejezés egyedül a Szám 21,5-ben fordul elő a Héber Bibliában, ebből kifolyólag a pontos jelentéstartalma nem határozható meg. Magyarra többnyire a „hitvány”, „nyomorúságos”

³² Vö. ASHLEY, *The Book of Numbers*, 402.

³³ Vö. MILGROM, *Numbers*, 173.

³⁴ Vö. ASHLEY, *The Book of Numbers*, 404.

³⁵ Az *’ēlōhīm* (Isten) használata a YHWH (Úr) helyett kifejezi, hogy Izrael lázadása nemcsak az őket Egyiptom földjéről kivezető Istenük ellen szól, hanem maga az isteni tekintély elve ellen. Vö. MILGROM, *Numbers*, 173.

mellékevekkel fordítjuk, vagy – a LXX szövege alapján (διάκενος) – a „semmit érő”, „értéktelen” kifejezésekkel.³⁶ A korábbi élelemmel kapcsolatos panaszok esetén az Úr párbeszédet folytatott Mózesrel, utasításokat adott, és kielégítette a nép igényeit mannával, vízzel és hússal (vö. Kiv 16,2–5; Szám 11,4–35; 20,2–8). Most azonban halált hozó kígyókat bocsát a telhetetlen népre, aki Isten gondviselését semmibe véve újra és újra visszakívánczik a szolgaság földjére. A 6. versben szereplő „szeráf-kígyó” szóösszetétel mindkét tagja a kígyó kifejezője; ezt erősíti meg az is, hogy a 8. versben a „szeráf” főnévként szerepel. A Szám 21,6-ban azonban a „szeráf” a kígyó jelzője, amelyet a Septuaginta „halálos”-sal, míg a Vulgata „tüzes”-sel fordít.³⁷

A csapás bünbánatra indítja a népet, és a pusztai vándorlás korábbi lázadás-történeteitől eltérően nem Mózes teszi meg az első lépést azáltal, hogy könyörög a népért, hanem a nép vonul Mózeshez, és vétkeit beismervé kéri Mózesrel, hogy járjon közben értük az Úrnál. Mózes imáját meghallgatja az Úr, azonban nem szabadítja meg egyszerűen a népet a kígyóktól és azok harapásától, hanem megadja az életben maradás lehetőségét. Arra utasítja Mózesrel, hogy készítsen egy szeráfot, vagyis egy szobrot azoknak a kígyóknak a képére, amelyek által sokan meghaltak a népből, és tegye ezt egy rúdra.³⁸ A szeráf *nehōšet*-ből készült, amely egyaránt jelenthet rezet és bronzot is.

Mind a Mózesnek adott parancsban (8. v.), mind pedig annak megvalósításában (9. v.) szerepet kap a nép cselekedete is: Istennek engedelmeskedve az embernek rá kell néznie a kígyóra ahhoz, hogy életben maradjon.

3. Történetkritikai elemzés

A korábbi kutatás kevés figyelmet fordított a Számok könyvének történetkritikai kutatására és a Graf–Kuenen–Wellhausen-modell alapján a Genesis és Exodus könyveiben körvonalazott J, E, D és P források folytatását vélték felfedezni, amelyet egy fogság utáni Papi redaktor fűzött

³⁶ Az exegéták különböző szavakkal próbálják kapcsolatba hozni a *q̄lōq̄l* kifejezést, melyek közül a leggyakoribbak a *qelālā* („átok”) és a *qillēl* („megvet”, „utál”). Vö. ASHLEY, *The Book of Numbers*, 404; MILGROM, *Numbers*, 173.

³⁷ A *šārāp* kifejezés több helyen előfordul az Ószövetségben, különösen Izajásnál, mint szárnyas kígyó (vö. Iz 30,6) vagy mennyei (szárnyas) lény (vö. Iz 6,2). Itt azonban nem történik utalás arra, hogy másról lenne szó, mint egy bizonyos típusú tényleges kígyóról. Az ókori görögöknél a különböző kígyókat gyakran a marásuk okozta hatás alapján nevezték el, pl. *δυσάς*, amelynek harapása erős szomjúságot okozott, vagy *καύσων*, melynek harapása gyulladással és duzzanattal járt. Egyes kutatók szerint ilyen értelemben nevezhetnénk a Szám 21,6 szeráfjait is „égetőknek”, „tüzeseknek”, figyelembe véve, hogy a *šrp* ige jelentése „éget”, „eléget”. Vö. GRAY, George Buchanan, *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers* (ICC), C. Scribner’s Sons, New York 1903, 277.

³⁸ A *nēs* („rúd”) valamilyen feltűnő tárgy, amely elég magas ahhoz, hogy az arra feltett szeráfot mindenki jól láthassa. Máshol ez a főnév „zászlót”, „jelzőzászlót” jelent (vö. Kiv 17,15; Ez 27,7). A Septuaginta fordítása már ezt a jelentéstartalmat fejezi ki, amikor a *nēs*-t σημειον-nal („jel”) fordítja. Vö. ASHLEY, *The Book of Numbers*, 405.

össze.³⁹ A négyforrás-elmélet klasszikus változatának megkérdőjelezése után a Számok könyve ugyan sokkal nagyobb figyelmet kapott, mint korábban, mivel a könyv keletkezését a Pentateuchus- illetve Hexateuchus-redakció lezárásával hozták összefüggésbe,⁴⁰ amely mint ilyen jobban megvilágíthatja a Héber Biblia első öt könyvének a kialakulási folyamatát, azonban korántsem alakult ki tágabb konszenzus az egyes szövegek, illetve a könyv egészének kialakulására vonatkozóan. Az utóbbi évtizedek kutatásai alapján csupán az kezd egyre világosabban kikristályosodni, hogy a Pentateuchus könyvei közül a Számok könyve tükrözi a legkésőbbi redakciók nyomait, amely korábbi, fogság előtti elbeszélő ciklusokat (pl. pusztai vándorlás) és deuteronomikus elemeket is tartalmaz.⁴¹ Christian Frevel szerint a Számok könyvének kutatása napjainkban négy fontosabb nyitott kérdést vet fel:⁴² 1) Milyen mértékben van jelen a Papi alapirat (P^g) a könyv egészében? 2) Megtalálható-e és, ha igen, milyen mértékben a Szentség Törvénykönyvének (H) szerkesztői munkája a Számok könyvében is? 3) Mennyire kapcsolódik a Számok könyvének pusztai vándorlásról szóló elbeszélése a Kivonulás könyvében található hasonló, fogság előtti történetekhez? 4) Hogyan kapcsolódik a Számok könyvének a kialakulása a Tóra lezárásához, valamint a perzsa- és a Második Szentély-korabeli vallási, társadalmi és politikai vitákhoz?

Ezek a kérdések szorosan kapcsolódnak a Szám 21,4–9 történetkritikai vizsgálatához is, hiszen egyrészt felmerül a kérdés, hogy megtalálhatók-e az általunk vizsgált perikópában a Pentateuchus redakcióját meghatározó ismert szerkesztési munkák stílusjegyei, mint a P vagy a H szerkesztés; valamint, mivel a történet a pusztai vándorlás keretében jelenik meg, felmerül a kérdés, hogy hogyan kapcsolódik a Szám 21,4–9 a Kivonulás és a Számok könyvének hasonló elbeszéléseihez; végül, találhatók-e olyan késői szerkesztési elemek, amelyek a Tóra lezárásának a folyamatához és a különböző Második Szentély-korabeli írásértelmezési vitákhoz köthetők? Ezekre és hasonló kérdésekre a kutatók az elmúlt évtizedekben eltérő válaszokat adtak. Leginkább az képezi vita tárgyát, hogy a Szám 21,4–9 egy homogén történetnek tekinthető-e vagy pedig szerkesztés eredményének, ahol legalább két réteg szövődik össze (egy a pusztai vándorlást elbeszélő ciklusba beilleszkedő lázadástörténetből és hozzáadott

³⁹ Lásd pl. a 20. század elejéről GRAY, *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers*, xxix–xxxix.

⁴⁰ Vö. ACHENBACH, Reinhard, *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch* (BZAR 3), Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2003.

⁴¹ Lásd pl. RÖMER, Thomas, *Das Buch Numeri und das Ende des Jahwisten. Anfragen zur „Quellenschreibung“ im vierten Buch des Pentateuch*, in: Jan Christian Gertz – Konrad Schmid – Markus Witte (szerk.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (BZAW 315), De Gruyter, Berlin – New York 2002, 215–231. Ebben a tanulmányban Römer a Számok könyvének a keletkezését kitolja egészen a hellenizmus koráig, amelyben a különböző írnoki csoportok látásmódja konfrontálódik.

⁴² FREVEL, Christian, *The Book of Numbers – Formation, Composition, and Interpretation of a Late Part of the Torah. Some Introductory Remarks*, in: Christian Frevel – Thomas Pola – Aaron Scharf (szerk.), *Torah and the Book of Numbers* (FAT II 62), Mohr Siebeck, Tübingen 2013, 1–37, 6.

kiegészítésekből, ami révén a kígyó motívuma bekerült a történetbe). Amennyiben két réteget különböztetünk meg az elbeszélésen belül, akkor további kérdésként merül fel, hogy mi alkotja az elbeszélés magját, ez milyen mértékben kapcsolódik a hasonló elbeszélésekhez, valamint melyek azok az elemek, amelyek a későbbi, poszt-P redakció(k) termékei és ezeknek a hozzáadását milyen teológiai megfontolások motiválták.⁴³

A korábbi kutatástörténet a Szám 21,4–9-et az ún. Jehovista (JE) munkájának tulajdonították, ami megtöri a P elbeszélőfonalát, és egy attól független történetet illeszt be. Megoszlottak azonban a vélemények, hogy a történet alapját a J vagy az E képezi. Míg Wellhausen⁴⁴ szerint a J forrás jelenti az alapot, amelyet az E-ből vett kiegészítések tarkítanak, addig Gray az E forrást találja hangsúlyosabbnak.⁴⁵ A múlt századi kutatás e két vélemény között ingadozott, és mindkettő több követőre is talált.⁴⁶ A Szám 21,4–9 forráselemzése kapcsán külön színfoltot képvisel Martin Noth, aki ezt az elbeszélést nem kapcsolja össze egyik forrással sem, hanem olyan különálló történetnek tekinti, amely a Pentateuchus áthagyományozása során később került beillesztésre.⁴⁷ Noth nyomán a későbbiekben a Szám 21,4–9 történetkritikai megítélése egyre inkább kikerült a J, E, valamint a JE égisze alól, és a '80-as évek meghatározó kutatói már egy post-P szerkesztői munkát vélnek felfedezni az elbeszélés mögött, amely ugyan nyomokban tartalmazhat korábbi (JE) anyagokat is.⁴⁸ Kiemelkedik Eric Aurelius kutatása, aki a szöveg részletes diakron elemzése alapján arra a következtetésre jut, hogy a Szám 21,4–9 a Pentateuchus legkésőbbi rétegeihez tartozik, amelynek hozzáadását Mózes közbenjárói szerepének a kiemelése motiválta.⁴⁹ A kortárs kutatás ezen a nyomon haladva az elbeszélés mai formájának létrejöttét a Pentateuchus-redakció kései szakaszához kapcsolja, amely során a pusztai zúgolódás történetét egy korábbi történettel színesítették, ahol nemcsak a nép zúgolódásának a motívuma, hanem az Istenbe vetett bizalom és a közbenjárási kérelem is megjelenik, valamint mindez kiegészül egy olyan

⁴³ Vö. AURELIUS, Erik, *Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament* (ConBOT 27), Almqvist & Wiksell, Stockholm 1988, 142–153; BUDD, *Numbers*, 232–234; FREVEL, Christian, *Understanding the Pentateuch by Structuring the Desert. Numbers 21 as a Compositional Joint*, in: Jacques van Ruiten – Cornelis de Voss (szerk.), *The Land of Israel in Bible, History, and Theology* (VT.S 124), Brill, Leiden – Boston 2009, 111–135; SEEBASS, *Numeri*, 313–320;

⁴⁴ WELLHAUSEN, Iulius, *Die Composition des Hexateuch und der Historischen Bücher des Alten Testaments*, Verlag von Reimer, Berlin ³1899, 108: „Der Bericht von JE ist nicht ganz aus einem Gusse, J liegt zu Grunde, ist aber überarbeitet und vermehrt”.

⁴⁵ GRAY, *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers*, 274: „The rest of the passage is from JE, and, probably, in particular from E”.

⁴⁶ A két megközelítés képviselőit és érveiket lásd röviden itt: BUDD, *Numbers*, 232–233.

⁴⁷ NOTH, Martin, *Num. 21 als Glied der „Hexateuch“-Erzählung*, in: ZAW 58 (1941/3-4), 161-189, 179: „als Einzelgänger nachträglich in das große Überlieferungssammelbecken des Pentateuch eingegangen ist”.

⁴⁸ Lásd pl. FABRY, שְׁנֵי נַחֲשֵׁי, 367: „we should consider this text a literary product of the late period (R^P), which can easily contain earlier material (JE)”.

⁴⁹ AURELIUS, *Der Fürbitter Israels*, 152.

Mózes-hagyománnyal, amely az áthagyományozott szöveg alapján teljes egészében már nem rekonstruálható.⁵⁰ Seebass a történethez fűzött szerkesztői átdolgozásokat a 4a.5a.*6aα.8 versekben véli felfedezni, amelyek révén ez a lázadás-büntetés elbeszélés is bekerül a pusztai vándorlás narratívájába (a 4a v. révén), valamint a nehéz körülmények miatti zúgolódás Mózes és Isten elleni lázadássá stilizálódik (vö. 5a v.), és kiegészül a rézkígyó felállításának motívuma az isteni paranccsal (vö. 8 v.), ami Mózes tettét autorizálja.⁵¹

A kutatástörténet imént bemutatott megfontolásait, valamint a fenti szövegkritikai (1) és narratív elemzést (2) figyelembe véve, véleményem szerint a Szám 21,4–9 keletkezéstörténetével kapcsolatban a következőket állapíthatjuk meg:

- 1) Ez az elbeszélés tartalmát tekintve nem kapcsolódik a P-hez, csupán, amint a 2.4. részben bemutattam, a 21,4 teremt kapcsolatot a Szám 20,20–21-gyel, összekapcsolva ezáltal a pusztai vándorlás P narratívájával. Ilyen értelemben tehát egy nem-P szöveggel van dolgunk.
- 2) Mind a szövegkritikai megjegyzésekben, mind pedig a narratív elemzés során már említésre kerültek a különböző kígyó elnevezések (vö. 6. v.: *hann^eḥāšîm hašš^erāpîm*; 7. és 9b. v.: *hannāḥaš*; 8. v.: *sārāp*; 9. v.: *n^eḥaš hann^eḥōšet*), amely valószínűleg arra utal, hogy a szöveg nem csupán egy szerzőtől származik, hanem valamilyen szintű szerkesztést is tartalmaz. Ugyanerre utalhatnak az istenség különböző megnevezései (Elohim az 5. v.-ben, míg YHWH a 6.7.8. v.-ben).
- 3) A narratív elemzés során világosan kitűnt, hogy a történet két bonyodalommal rendelkezik, a megoldás pedig a második bonyodalommal van szoros kapcsolatban. Ezt a kettősséget az elbeszélés fentebb felvázolt szerkezete is tükrözi. Mindez alátámasztja és megerősíti a történetkritikusok azon észrevételét, hogy a Szám 21,4–9-ben két irodalmi réteg található: az egyik a Kivonulás és a Számok könyvében többször felbukkanó zúgolódás motívumához köthető, míg a másik a kígyók általi büntetés és különösen a rézkígyó felállításának a motívumához.

Amennyiben a Szám 21,4–9-ben elkülönítjük ezt a két réteget, a lázadás elbeszélését és a kígyók általi büntetést, valamint az ettől való szabadulást, akkor további érdekes észrevételeket tehetünk. Egyrészt ez a lázadáselbeszélés, amint arra fentebb már rámutattunk, habár több szempontból is különbözik a hasonló történetektől, mégis több szálon is kapcsolódik a Szám 11–12-höz. A lázadás leírásának szerkezete nagyban tükrözi először is a Szám 11,1–2-t, ami a következő részekre osztható: a) zúgolódás a fáradtság miatt (11,1a); b) az Úr büntetése, ebben

⁵⁰ Vö. FREVEL, *Understanding the Pentateuch*, 130.

⁵¹ Vö. SEEBASS, *Numeri*, 317.

az esetben tűz által (11,1b); c) a nép Mózeshez kiált (11,2a); d) Mózes közbenjárására Isten elhárítja a csapást (11,2b). Amint azonban Aurelius, Achenbach és Frevel is rámutat, a Szám 21,4–9-ben található lázadáselbeszélés csak struktúrájában követi a Szám 11,1–2-t, lexikálisan azonban a Szám 11,4–11-hez és Szám 12-höz kapcsolódik: pl. ezekben a szövegekben jelenik meg a *dbr b* („valaki ellen beszélni”; vö. 12,1.8), valamint a mannával kapcsolatos elégtelenség motívuma (11,5–6).⁵² Mindez arra enged következtetni, hogy a Szám 21,4–9-ben a lázadás elbeszélése nem egy önálló történet, hanem a Számok könyvében megjelenő korábbi történetek átdolgozása. A tény azonban, hogy a lázadás okát a vizsgált szövegben a narrátor és a nép különbözőképpen határozza meg, valamint, hogy a már ismert Mózes elleni beszédmotívum Mózes és Isten elleni beszédmotívummá alakul, azt is valószínűvé teszi, hogy ez a réteg is többszörösen át lett dolgozva, míg elnyerte a mai formáját. Éppen ezért találóan fogalmaz Aurelius, aki a Szám 21,4–9-et egy „meglehetősen írnoki zúgolódásként” jellemzi.⁵³ Ilyen értelemben tehát ennek a rétegnek a keletkezési idejét a Pentateuchus-redakció nagyon kései szakaszába helyezhetjük, amely a Szám 21,4–9 létrejöttének csak egy későbbi szakaszában kapcsolódott össze a kígyók általi büntetés és a rézkígyó felállításának motívumával. A Szám 21,4 helymeghatározása még azt is elképzelhetővé teszi, hogy ez a lázadáselbeszélés korábban nem a 21. fejezethez, hanem pl. a Szám 14-hez kapcsolódott, ugyanis Izrael vándorlásának folyamán ebben a fejezetben halad át „a Vörös-tenger útján” (14,25), amely a Szám 21,4-ben teljesen meglepően újra megjelenik.

A másik réteg önállóságát és laza kapcsolatát a lázadástörténettel az is bizonyítja, hogy a lázadást Isten a szeráf-kígyók marásával bünteti, ami, mint ilyen, teljesen egyedülálló a lázadáselbeszélésekben, valamint ugyancsak egyedi módon Mózes közbenjárására Isten nem a csapást szünteti meg, hanem a büntetett személyek eszközlik ki saját maguk számára a gyógyulást.⁵⁴ Mindazonáltal ez a réteg is bizonyos szinten kapcsolódik két másik ószövetségi szakaszhoz. Egyrészt az MTörv 8,15-höz, ahol a pusztai vándorlásra visszaemlékezve Mózes így fogalmaz: „vezéred volt a nagy és rettenetes pusztán, amelyben tüzes leheletű kígyó (*nāḥāš śārāp*), skorpió és kiaszott föld volt, és egy szemernyi víz sem” (KNB). Ez alapján feltételezhetjük tehát, hogy a pusztai vándorlás pre-P elbeszélőciklusában létezett egy olyan hagyomány, amely szerint Izrael fiaira a Szám 21,6.8-ban is megjelenő szeráf-kígyók veszélyt jelentettek. Habár ezt a hagyományt a Második Törvénykönyv megőrizte, kérdéses, hogy a

⁵² Vö. AURELIUS, *Der Fürbitter Israels*, 141–160; ACHENBACH, *Die Vollendung der Tora*, 347; FREVEL, *Understanding the Pentateuch*, 128–129.

⁵³ AURELIUS, *Der Fürbitter Israels*, 147: „ziemlich schriftgelehrtes Murren”.

⁵⁴ Vö. SEEBASS, *Numeri*, 315.

Számok könyvébe mikor került bele. Lehetséges ugyanis, hogy a Számok könyvének vándorlásleírásának is már korábban része volt, de az is elképzelhető, hogy csak a rézkígyó felállításának az apropóján került bele a vizsgált elbeszélésbe. Fontos ugyanis megjegyezni, hogy amint a MTörv 8,15 jelzi, a kígyók jelenlétének veszélye nem kapcsolódott össze a rézkígyó felállításának az elbeszélésével sem a pre-P elbeszélőciklusban, sem a Második Törvénykönyvben.⁵⁵ Mózes és a rézkígyó (*nḥaš hannḥōšet*) felállításának kapcsolatára való hivatkozást a 2Kir 18,4-ben találunk, ahol ez *nḥuštān* nevű bálványként jelenik meg, amelyet Hiszkija leromboltat: „Ő eltávolította a magaslatokat, összetörte az emlékoszlopokat, kivágta a berkeket s összezúzta a rézkígyót, amelyet Mózes csinált, mindezen ideig ugyanis illatot gyújtottak annak Izrael fiai s Nehustánnak hívták” (KNB). Ámbár a szövegek között valószínűleg nincs közvetlen függőségi viszony, mégis úgy tűnik, hogy a Szám 21,4–9 ide vonatkozó rétege (elsősorban a 8–9. v.) valamiképp ellensúlyozni szeretné Nehustán bálványként való tiszteletét. A szerkesztő(k) elismeri(k) a rézkígyó tiszteletének ősi eredetét azáltal, hogy nem tagadja, hogy maga Mózes készítette (vö. Szám 21,9), azonban kihangsúlyozza, hogy ezzel Mózes csupán az isteni parancsot (Szám 21,8) teljesítette. Továbbá, a Számok könyvének elbeszéléséből az is nyilvánvaló, hogy a rézkígyó készítésének a célja nem az volt, hogy a későbbiekben a nép bálványként imádja, a funkciója csupán egy adott helyre és időre korlátozódott. Ez az eljárás hasonló a Kiv 32,1–35-höz, amelyben ugyan megjelenik az aranyborjú, elismerve ezzel ősiségét, azonban a szöveg világosan jelzi, hogy az aranyborjú imádása, amely Bételben és Dánban Jeroboám ideje óta szokássá vált (1Kir 12,25–33), ellentétes a mózesi hagyománnyal.⁵⁶ Úgy tűnik tehát, hogy a rézkígyó felállításának a motívuma a Szám 21,4–9-ben deuteronomikus hatást tükröz, amelyet összekapcsoltak egyrészt egy kidolgozott lázadáselbeszéléssel, valamint egy, a Második Törvénykönyvben is megjelenő pre-P hagyománnyal a szeráf-kígyók általi csapásról.

Összességében elmondhatjuk tehát, hogy a Szám 21,4–9 két elbeszélési réteget foglal magába, amelyeket, amint a narratív elemzés kapcsán láthattuk, a szerkesztők mesteri módon kapcsoltak össze egymással, és folyamatosan egészítették ki újabb teológiai tartalmakkal. A tény, hogy ez az elbeszélés a mai formájában több hagyományhoz is kapcsolódik,⁵⁷ arra enged pedig következtetni, hogy a szöveg több írnoki iskola munkáját tükrözi, amelynek során az eltérő nézetek egymással kiegészültek, ami hozzájárult a Pentateuchus széleskörű

⁵⁵ Vö. SEEBASS, *Numeri*, 316.

⁵⁶ Lásd pl. BUDD, *Numbers*, 233–234.

⁵⁷ A 21,4a révén a P-hez, a 21,4b–5.7 által a lázadáselbeszélésekhez, a 21,6-on keresztül a pre-P pusztai vándorlás elbeszéléséhez, valamint a 21,8–9 által a deuteronomikus hagyományhoz.

elfogadásához. Mindez jól beilleszkedik abba a scénárióba, amelyet a kortárs kutatás feltételez a Számok könyvének kialakulásáról, különösen a pusztai vándorlás elbeszéléséről, vagyis, hogy ezek a bibliai fejezetek a Papi és a Deuteronomikus iskolák konfrontációin és kompromisszumain alapszanak.⁵⁸

4. A kígyó motívuma

A kígyó motívuma mind az ókori Közel-Kelet, mind pedig az ókori Izrael tárgyi és irodalmi hagyatékában kiemelt helyet foglal el. Az ehhez köthető szimbólum- és értelmezési rendszer nagyon összetett és a különböző régészeti leletek és antik szövegek alapján nem alkotható egy egységes kép ezzel kapcsolatban. Mezopotámiában főként a mítoszokban (pl. Gilgames eposz) jelenik meg, de a pecséteken is gyakran ábrázolják. A kígyót mint istenséget a mítoszok gyakran az élethez és az élet vizéhez, valamint az élet fájához kapcsolják, ilyen értelemben tehát összefüggés fedezhető fel a kígyó motívuma és a gyógyítás között. Ezzel ellentétben azonban khthonikus istenségként is ábrázolják (főként határköveken), azonban nem mint halálhozó hatalmat, hanem mint a termékenység megjelenítőjét. Kígyó ábrázolásokkal gyakran találkozunk az ókori Egyiptomban is, pl. az istenek megjelenítésénél (lásd pl. Geb-et, a kígyófejű földistent, akit Thébában imádtak). Mivel a kígyó levedli a bőrét, az egyiptomi hitvilág a kígyó motívumát az újjászületéssel is összekapcsolta. Végül, a kánaáni mágikus szövegekben is megjelenik a kígyó, különösen a termékenységi rítusokban. Kígyó ábrázolásokkal is gyakran találkozhatunk a kánaáni templomokban, sőt rézkígyó leleteket is találtak ebben a régióban, pl. Tell Mubarak-ban vagy Timna-ban.⁵⁹

Az Ószövetségben is több helyen felbukkan a kígyó motívuma (a Szám 21 és 2Kir 18-on kívül lásd még Ter 3, Kiv 4 és 7, Iz 6), ami arra enged következtetni, hogy a kígyó az ókori Izrael kultuszában is megjelenik. Erre a legjobb példa a fentebb említett 2Kir 18,4-ben megtalálható Nehustán-tisztelet. Feltételezhetjük azonban, hogy a rézkígyó mint kultikus szimbólum nemcsak Jeruzsálemben, Hiszkija idején volt elterjedve, hanem, amint több régészeti lelet is bizonyítja, az egész ókori Izrael területén. A kígyótisztelet tehát nem korlátozódott csupán Mezopotámia, Egyiptom és Kánaán területére, hanem az ókori Izrael hitvilágának is szerves részét képezte, aminek nyomát azonban a Bibliában csupán elvétve találjuk, köszönhetően a Héber Bibliában teret hódító jahvista monoteizmusnak. Mindazonáltal

⁵⁸ Vö. RÖMER, Thomas, *Israel's Sojourn in the Wilderness and the Construction of the Book of Numbers*, in: Robert Rezetko – Timothy H. Lim – W. Brian Aucker (szerk.), *Reflection and Refraction. Studies in Biblical Historiography in Honour of A. Graeme Auld* (VT.S 113), Brill, Leiden – Boston 2006, 419–445.

⁵⁹ Lásd bővebben FABRY, שֶׁנָּהָשׁ *nāḥāš*, 361–363; HENDEL, *Serpent*, 744–745.

a réz és egyéb kígyószimbólumok kultikus jelentése nem egységes. Joines négy eltérő kígyóasszociációt különböztet meg, amelyekre az ókori Izrael és a környékbeli kultuszok tárgyi leletei is utalnak: egyrészt a kígyóhoz több szexuális asszociáció is köthető, ami jól tükrözi, hogy a kígyó mint termékenység szimbólum a mezopotámiai és egyiptomi szimbólumrendszerből Izraelben is utat tört magának; továbbá a kígyó gyakran a bikával együtt is megjelenik, ami ugyancsak azt erősíti, hogy a kígyó mint termékenység istenség volt számotartva; ezen kívül a kígyó a vízzel, különösen az élet vizével is összeköttetésben áll, főként a mezopotámiai szimbólumrendszerben, de az izraeli bronzkori temetőkben és szentélyekben is megjelenik ez a fajta kígyóábrázolás; végül a kígyót galambbal együtt is ábrázolták (pl. Beth-Seanban), ami az új kezdetnek a jele volt.⁶⁰ Látható tehát, hogy a kígyótisztelet az ókori Izraelben nem tért el lényegesen a környező kultúrákétól. Jól mutatja ezt 2Kir 18,4 is, ahol Nehustán a nép által tisztelt istenséggént jelenik meg, valószínűleg YHWH gyógyító erejét reprezentálva.⁶¹

Amint Charlesworth rámutat, a kígyónak az effajta megjelenítését és kultuszban betöltött helyét a Szám 21,4–9 szerzője/szerkesztői is jól ismerhették, mivel ebben az elbeszélésben is a kígyó motívumához gyógyító erő asszociálódik, még akkor is, ha a gyógyítás nem közvetlenül hozzá, hanem magához YHWH-hoz köthető.⁶² A kígyónak az ilyen jellegű értelmezése a zsidó irodalomban a későbbiekben sem szokatlan, hiszen mind a Bölcs 16,5–14-ben, mind a Szám 21-hez írt targumi kiegészítésekben a kígyónak az isteni és a gyógyító ereje egyaránt megjelenik.⁶³

A Szám 21,4–9-ben azonban nem találunk olyan egyértelmű kígyó megjelenítést, ami pontosan tükrözné az ókori Közel-Keleten és az Ószövetség egyéb szövegeiből ismert asszociációkat. A rúdra helyezett szeráf (21,8) természetesen felidézi az ebben a földrajzi közegben elterjedt kígyótisztelet tárgyi leleteit, a Szám 21,9-ben feltűnő rézkígyó megjelölés pedig még inkább megerősíti ezt, azonban ebben az összefüggésben nem kötődik hozzá termékenység szimbólum és a kígyó mint a vitalitás és a gyógyítás jelképe is csak közvetett módon sejlik fel a szövegben. Ennek oka abban keresendő, hogy amint arra a fenti történetkritikai elemzésben is rámutattam, a szöveg több szerkesztési réteget is tartalmaz, így pedig több, kígyóhoz kapcsolódó asszociáció kavarodik az elbeszélésben, aminek eredményeképp egy teljesen sajátos kígyómegjelenítéssel találkozunk itt.

⁶⁰ Vö. JOINES, *Serpent Symbolism*, 63–73.

⁶¹ Vö. HENDEL, *Serpent*, 746.

⁶² Vö. CHARLESWORTH, *The Good and Evil Serpent*, 337.

⁶³ Vö. CHARLESWORTH, *The Good and Evil Serpent*, 334–336; FREY, „Wie Mose die Schlange...”, 160–164.

Ennek jobb megértéséhez körül kell járni azt a négy kígyómegnevezést, amely megjelenik ebben a rövid történetben. A Szám 21,6 szeráf-kígyókról beszél többes számban (*hann^eḥāšîm hašš^erāpîm*), amelyek a harapásuk által halált hoznak Izrael népének egy részére. Ebben a leírásban ezek a kígyók nem tűnnek különleges lényeknek, hanem amint azt az MTörv 8,15 is jelzi, olyan sivataghoz köthető veszélyt jeleznek, mint a szárazság vagy a skorpiók. Amint azt a LXX fordítás is alátámasztja (vö. 1.2), a szeráf-kígyók ebben az esetben halált hozó kígyókat jelentenek, amelyek – mint láthattuk – egy korábbi, a pusztai vándorlást leíró elbeszélő ciklusnak a keretei között tűnhettek fel. Mindazonáltal megjegyzendő, hogy a héber szövegben a *š^erāpîm* révén a Szám 21,6-ban feltűnő kígyók mitológiai kontextusba kerülnek, és túlmutatnak a hétköznapi kígyókon.⁶⁴

A Szám 21,7 és 9-ben viszont az egyszerű *hannāḥaš* („a kígyó”) terminussal találkozunk. Ez a megjelölés nem asszociál önmagában különösebb mitológiai összefüggéseket. A tény azonban, hogy ez a szó egyes számban és határozott névelővel ellátva jelenik meg, feltűnő ebben a kontextusban. Úgy tűnik tehát, hogy a Számok könyvének „a kígyója” nem egyszerűen egy sivatagi szerencsétlenségre utal, hanem valamilyen nagyobb pusztító erőt testesít meg, amely közvetlen kapcsolatban van YHWH-val, hiszen ő képes csak elhárítani ezt.

A Szám 21,8-ban csak a szeráf (*šārāp*) kígyómegjelölés tűnik fel, amely határozottan az isteni szférára utal. Izajás könyve alapján (Iz 6,2–6; 14,29; 36,6) szárnyas kígyóra gondolhatunk, amely védi az istenséget. A Szám 21,8-ból Szám 21,6-hoz és MTörv 8,15-höz hasonlóan hiányzik azonban bármiféle utalás arra vonatkozóan, hogy a szeráf szárnyas lény lenne. A Szamaritánus Pentateuchus úgy tűnik, hogy a szót nem is főnévként, hanem melléknévként értelmezi, és így a tűzzel köti össze (tüzes vagy égető kígyó).⁶⁵

Az utolsó, kígyóra vonatkozó kifejezés a *n^eḥaš hann^eḥōšet* („rézkígyó”), amely a 2Kir 18,4-ben megjelenő Nehustán-kultusszal köti össze a szöveget. Ez a kultikus motívum, az előző verset figyelembe véve, úgy tűnik, hogy a szeráfot jeleníti meg, vagyis az égi közvetítőt az ember és az istenség között. A rézkígyó valószínűleg az ókori Izraelben YHWH gyógyító erejének a szimbóluma volt, amelyet a különböző rítusoknál használhattak, amire a szavak ritmikus asszonanciája is utalhat.⁶⁶ Ilyen értelemben feltűnő azonban, hogy a Szám 21,4–9-ben nem a szeráf vagy a rézkígyó a közbenjáró, hanem Mózes, aki imádkozik a népért (vö. 21,7).

⁶⁴ LUFRANI, Riccardo – CERVERA, Jordi, *The Episode of the Bronze Serpent (Num 21:4-9): Exegesis, Topography, Archaeology*, in: *Liber Annuus* 65 (2015), 23-48, 30: „these are powerful serpent-like creatures, winged and fiery serpents, huge monsters, dragons and reptiles who live in abysses like the Leviatan or who wander through deserts”.

⁶⁵ RÜTTESWÖRDEN, 𐤍𐤊𐤏𐤍 *šārāp*, 223–227.

⁶⁶ HENDEL, *Serpent*, 746.

Az is kiemelendő, hogy a szeráfot a 8. versben, valamint a rézkígyót a 9. versben maga Mózes készíti el, ami azt sugallja, hogy ez a különleges égi lény és annak a földi reprezentációja alacsonyabb rendű, mint Mózes. Ennek alapján arra a következtetésre juthatunk, hogy a Szám 21,4–9 megírásakor/megszerkesztésekor ezt a lényt széleskörű tisztelet és félelem övezte és már-már nemcsak YHWH gyógyító erejét, hanem magát az istenséget is reprezentálta, amivel a Számok könyve szembehelyezkedett, kiemelve, hogy a szeráf és az azt ábrázoló rézkígyó nemcsak YHWH hatalma alá tartozik, hanem Mózes és az általa képviselt Tóra is magasabb rendű ennél.⁶⁷

Összességében megállapítható tehát, hogy a kígyó-motívum a Szám 21,4–9-ben egy sajátos irodalmi és történelmi kontextusban jelenik meg. Amint arra a narratív elemzés során rámutattam, a szeráf-kígyók általi csapás és a rézkígyó felállítása jól illeszkedik a zúgolódás-elbeszélés egészébe, habár a narrátori megjegyzések és a szereplők beszéde között felfedezhető némi inkonzisztencia, valamint a történetvezetés teljesen egyedi a hasonló elbeszélésekhez viszonyítva. Mindez azonban nem okoz az olvasás folyamán különösebb nehézséget, sőt a kétszeres bonyodalom és az elbeszélői nézőpont váltakozása szervesen hozzájárul ahhoz, hogy a vizsgált történet a pusztai vándorlás-leírás egyik legmarkánsabb elbeszélése legyen. A történet-kritikai elemzés azonban rámutatott arra is, hogy az elbeszélés mögött sokkal több történelmi és teológiai összefüggés van, mint azt az elbeszélés egyszerű olvasata sugallja. A Szám 21,4–9-ben jóval többről van szó, mint annak a történetéről, hogy Isten hogyan bünteti meg az újabb zúgolódás miatt az ő népét és hogyan menti meg őket a bűnbánatuk után. Mint láthattuk, ebben az elbeszélésben különböző korok és szövegek ötvöződnek, amelynek eredménye egy olyan sajátos teológiai nézőpont, amely leginkább a Pentateuchus lezárásához köthető. Ebben a kontextusban a kígyó motívuma is teljesen sajátos arculatot tükröz. Habár az elbeszélésben felsejlik valami a kígyó képéhez kapcsolódó több évszázados mezopotámiai, egyiptomi és kánaáni hagyományokból is, azonban mindezek teljesen új teológiai hangsúlyokat kapnak. A szeráf-kígyó(k) és a Mózes által felállított rézkígyó ebben az esetben is kettős szerepet töltenek be, jelképezik a veszélyt és a halált, valamint az életet és a gyógyulást, azonban mindennek a megvalósulásához csak „eszközként” tartoznak hozzá. A történet középpontjában YHWH és Mózes állnak, a kígyó, a szeráf és ezek reprezentációja, a rézkígyó pedig teljesen relativizálódik. Ebben az összefüggésben azonban még különlegesebb az az intertextuális kapcsolat, amit János evangéliuma teremt ezzel az ószövetségi elbeszéléssel és amelyet a következő fejezetben alaposabban is megvizsgálók.

⁶⁷ Vö. LUFRANI – CERVERA, *The Episode of the Bronze Serpent*, 31–32.

II. A TEXTUS: Jn 3,14

A *pre-textus* vizsgálata után ebben a fejezetben a *textus*-t, Jn 3,14-et veszem górcső alá, megvizsgálva, hogy a jánosi szöveg kígyómotívuma miként kapcsolódik a Számok könyvééhez. Az elemzés öt lépésből fog állni: 1) az első fejezethez hasonlóan először közlöm a szöveget saját fordításban a vele szoros összefüggésben álló 13. és 15. versekkel együtt, néhány szövegkritikai megjegyzéssel ellátva;⁶⁸ 2) majd ezután röviden elemzem a Jn 3,14-et a negyedik evangélium, különösen a Jn 3,13–21 kontextusában; 3) ezután pedig rátérek a Jn 3,14 és Szám 21,4–9 közötti intertextualitás vizsgálatára, amely során körvonalaazom a két szöveg közötti lexikális (3.1), kontextuális (3.2) és teológiai (3.3) kapcsolatokat és hangsúlyeltolódásokat.

1. Szövegkritikai elemzés

1.1. Jn 3,13–15 saját fordítása a görög szöveg alapján

- ^{3,13} És senki sem ment fel^a a mennybe, ha csak nem a mennyből alászálló, az Emberfia.^b
^{3,14} És amint Mózes fölemelte a kígyót a pusztában, úgy kell fölemeltetnie^c az Emberfiának,
^{3,15} hogy minden őbenne^d hívőnek ^eörök élete legyen.

1.2. Fordítási és szövegkritikai megjegyzések

- ^a Az ἀναβέβηκεν („fölment”) ige perfektumban van, ami arra utal, hogy ez az esemény már bekövetkezett. Ez is alátámasztja azt a – későbbiekben bővebben kifejtett – feltevést, miszerint a 13. verstől kezdődően megszakad a Nikodémussal folytatott beszélgetés (Jn 3,1–12) és a helyét egy erre épülő reflexió veszi át, amelyet már az evangélista fogalmaz meg.⁶⁹
^b Néhány kézirat, valamint a latin és egyes szír fordítások ezt a mondatot kiegészítik egy mellékmondatral: ὁ ὢν ἐν τοῦ οὐρανοῦ („a mennyben lévő”; vö. az Alexandriai [A], Θ, Ψ kódexek, a latin és a szír fordítások); ὁ ὢν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ („a mennyből lévő”; vö. 0141 kódex). Ezzel szemben a mellékmondat nélküli változatot a P⁶⁶ és P⁷⁵, valamint a Sínai (X) és a Vatikáni (B) kódexek is alátámasztják. Mivel azonban a hozzáadás értelme nehezen magyarázható (hogyan lehetséges, hogy az Emberfia a mennyben van, ha alászállt onnan), Raymond E. Brown arra mutat rá, hogy egyes exegeták a mellékmondatot eredetinek tekintik

⁶⁸ A fordítás az NA²⁸-at veszi alapul.

⁶⁹ Vö. BROWN, Raymond E., *The Gospel According to John (I–XII). Introduction, Translation, and Notes* (Anchor Bible 29), Yale University Press, New Haven – London 2008, 132. Lásd bővebben alább a 2. pontnál.

és nem csupán későbbi kiegészítésnek.⁷⁰ A Nestle–Aland kritikai kiadás viszont, amelyen a fenti fordítás alapul, másodlagos jelleget tulajdonít neki.

- ^c A SZIT fordítása a görög ὑψοθῆναι δεῖ szerkezetet a „fogják fölemelni” kifejezéssel fordítja, figyelmen kívül hagyva a δεῖ igét, ami szükségességet fejez ki, valamint a ὑψόω ige passivum alakját. A BD mindemellett eltekint a ὑψωσεν („fölemelte”) és a ὑψοθῆναι („fölemeltetni”) közötti párhuzamtól, és második esetben a „fölmagasztalni” igét használja. Ezekkel szemben a KNB és a RÚF a fenti fordításhoz hasonlóan adja vissza a görög szöveget.
- ^d A πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ („minden őbenne hívő”) kifejezés a szöveg áthagyományozása során zavart okozott, ugyanis az ἐν αὐτῷ helyett, amit a P⁷⁵ és a B tanúsít, a P⁶⁶-ban és az L-ben ἐπ αὐτῷ szerepel, míg a P⁶³, a $\aleph$ és az A kódexek az εἰς αὐτὸν kifejezést használják. A magyar fordításban ezeknek a változatoknak nincs különösebb jelentősége, ugyanis mindhárom prepozíciós szerkezetet hasonlóan adhatjuk vissza. Feltűnő azonban, hogy a negyedik evangéliumban a πιστεύω igét mindig az εἰς prepozíció követi (vö. pl. Jn 3,16). Következésképpen, az ἐν αὐτῷ tekinthető az eredeti olvasatnak, mivel valószínűbb, hogy a későbbi másolók a szokványos εἰς-re cserélték az ἐν prepozíciót, mint ennek a fordítottja.⁷¹
- ^e Néhány görög kéziratban (pl. P⁶³ és A), valamint a latin, szír és kopt fordításokban az „örök élete legyen” kifejezés előtt szerepel a „hogyan el ne vesszen, hanem” is. Ez a betoldás a következő versből (3,16) származik, ahol ezt olvashatjuk: ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ’ ἔχη ζωὴν αἰώνιον („hogyan mindenki, aki hisz őbenne, el ne vesszen, hanem örök élete legyen”). A rövidebb verziót azonban számos fontos kézirat támasztja alá (pl. P³⁶, P⁶⁶, P⁷⁵, $\aleph$, B), valamint a Jn 3,15 hosszabb változata és a 3,16 közötti harmonizálás is azt sugallja, hogy a betoldás másodlagosnak tekinthető.

2. A szöveg irodalmi és teológiai összefüggései

A Szám 21,4–9-től eltérően Jn 3,14–15 csupán tágabb értelemben tartozik egy elbeszéléshez, ez a perikópa az előző 13. verssel együtt egészen a 21. versig egy jézusi monológ része. Ebben az esetben tehát a szöveget nem a narratív elemzés segítségével vizsgálom, hanem arra igyekszem választ találni, hogy a vizsgált versek milyen értelemmel és jelentőséggel bírnak a monológ (3,13–21), illetve a szöveg tágabb kontextusa, a 3. fejezet egészében.

⁷⁰ Brown Marie-Joseph Lagrange és Marie-Émile Boismard álláspontjára utal. Vö. BROWN, *The Gospel According to John*, 133.

⁷¹ Vö. BEASLEY-MURRAY, George R., *John* (WBC 36), Word Books, Dallas ²1999, 45.

János 3. fejezete Jézus és Nikodémus találkozását mutatja be, amely az első Jeruzsálemben töltött húsvét idején történik.⁷² Ez a szakasz a „Jelek könyvének” (Jn 1,19–12,50) a része, amely az első csodajel (a víz borrá változtatása a kánai menyegzőn; 2,1–12) és a jeruzsálemi templom megtisztítását (2,13–22) követi. Ezen események és a Nikodémussal való beszélgetés közötti kapcsolatot a 2,23–25 teremti meg, amely ilyen értelemben a beszélgetés háttérét és kiindulópontját jelenti.⁷³ Ez a szakasz összekapcsolja a húsvét alkalmával tett jeleket⁷⁴ és a jeruzsálemiek ebből fakadó hitét, kiemelve annak elégtelenségét. A szövegkontextus azt sugallja, hogy Nikodémus is ehhez a jeruzsálemi csoporthoz tartozott, és őt is a jelek indították arra, hogy keresse a Jézussal való találkozás lehetőségét.⁷⁵

A Nikodémussal folytatott beszélgetés a 3. fejezetben központi jelentőségű a negyedik evangéliumban, ugyanis az evangélista itt fejti ki első alkalommal a jézusi kinyilatkoztatás mibenlétét, amint Brown fogalmaz, ez a fejezet rövidített formában felvázolja ennek a kinyilatkoztatásnak minden fő témáját.⁷⁶ Ez a fejezet úgy hat, mintha teljes egészében a Nikodémussal folytatott párbeszédet tartalmazná, azonban a beszélgetés csak a 12. versig tart. A Jn 3,12-ben találjuk az utolsó második személyű megszólítást, ettől kezdve pedig a 13–21 versekben, ahol a dolgozatban vizsgált perikópa is található, egy meditációt olvashatunk az Emberfia mennyből való alászállásáról (13. v.), a fölemelkedéséről (14–15. v.), valamint küldetésének és kinyilatkoztatásának céljáról (16–21. v.).⁷⁷ Ezt követően az evangélium új fordulatot vesz és a Jn 3,22–4,54 már Jézus galileai és szamariai missziójáról számol be.

Ebben a kontextusban a Jn 3,13–21 egy olyan monológnak tekinthető, amelyet az evangélista Jézus szavaiból állít össze, mélyebben megvilágítva a Nikodémus által felvetett témákat. Ez a reflexió azonban nemcsak az előző beszélgetés és az azt megelőző fejezetek tartalmára épül, hanem Jézus egész működését veszi alapul.⁷⁸ Ez a teológiai reflexió tematikai

⁷² BALLA Péter, *Az újszövetségi iratok története*, Károli Gáspár Református Egyetem, Budapest 2008, 159: „Jézus háromszor megy fel Páska-ünnepre (Jn 2,13.23; 6,4; 13,1 – ha netán az 5. 1-ben említett ünnep is Páska-ünnep, akkor négy ilyen ünnepre ment fel Jézus...). Nyilvános működésének itt tehát hosszabb részét találjuk meg, mint a szinoptikusoknál (kb. bő két vagy akár három évet)”.

⁷³ BEASLEY-MURRAY, *John*, 45–46: „2:23–25 is linked with the setting of the previous episode yet belongs essentially with chap. 3, since it provides a context for the Nicodemus narrative and an important clue to its understanding”.

⁷⁴ Ezekről a Jn 2,13–22 nem számol be, csupán a kánai menyegző alkalmából történt csodajel szolgálhat kiindulópontként.

⁷⁵ Vö. HAENCHEN, Ernst, *John 1. A Commentary on the Gospel of John, Chapters 1–6*, ford. Robert W. Funk (Hermeneia), Fortress Press, Philadelphia 1984, 191–192.

⁷⁶ BROWN, *The Gospel According to John*, 135: „The Nicodemus scene is our first introduction to the Johannine discourse. It is the first oral exposition in John of the revelation brought by Jesus, and in capsule form it gives the principle themes of that revelation”.

⁷⁷ Vö. BEASLEY-MURRAY, *John*, 46; GÁL Ferenc, *János evangéliuma*, Szent István Társulat, Budapest 1987, 66. Lásd fent az 1.2a pontot is.

⁷⁸ GÁL Ferenc, *János evangéliuma*, Szent István Társulat, Budapest 1987, 72.

szempontból két nagyobb részre osztható: 1) 3,13–15, amely lényegében a 9. versben elkezdett beszélgetés folytatása, és arra mutat rá, hogy az Emberfiának fel kell mennie az Atyához (ugyanis ezzel nyílik meg a lehetőség a Lélek ajándékának átadására); 2) 3,16–21 pedig a Jézusba vetett hit szükségességére reflektál, ami az üdvösség elnyerésének (következésképpen a Lélek ajándékában való részesedés) nélkülözhetetlen feltétele. A két egység között a 16. vers teremti kapcsolatot, amely a 14–15. versek párhuzama, de ugyanakkor átvezet a 17. vershez.⁷⁹

A Számok könyve kígyóját felelevenítő 14. vers tehát szoros összefüggésben áll az előző 13. és az azt követő 15. verssel, amelyek együttesen az Emberfia felemelkedésének kérdését világítják meg. Amint említettük, ezek a versek és ez a téma szervesen kapcsolódik az előző beszélgetéshez és különösen Nikodémus azon kérdését világítják meg, hogy „miképpen történhet meg mindez” (3,9), vagyis hogyan lehetséges Isten országának az elnyerése az ember számára (vö. 3,5). Jn 3,13–15 erre a kérdésre azt a választ adja, hogy mindezt Jézusnak, az „Emberfiának” (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) a fölemelkedése teszi lehetővé, ami révén megnyílik az út az „örök élet” (ζωὴ αἰώνιος), azaz Isten országa felé. Az Emberfia fölemelkedésének a kérdése felvet azonban két fontos értelmezési kérdést: 1) Mi különbözteti meg Jézus fölemelkedését a zsidó apokrif irodalomban található hasonló felemelkedéstörténetektől (pl. Dániel, Hénok, Báruk), vagyis a jézusi kinyilatkoztatást mi teszi magasabb rendűvé? 2) Mire utal a fölemelkedés, az Atyához való visszatérésre, vagyis a mennybemenetelre, vagy pedig a keresztre feszítésre, ami János evangéliumában Jézus felmagasztalásának a képe?

Ami az első kérdést illeti, az evangélista anélkül, hogy párhuzamot vonna vagy szembeállítaná Jézus felemelkedését az apokrif irodalom vízióival, ahol a látnokok beszámolnak a mennyei látomásaikról, határozottan kijelenti, hogy Jézus mennybe való felemelkedése és az ehhez kapcsolódó kinyilatkoztatás nem hasonlítható össze semmi mással (vö. οὐδεὶς ἀναβέβηκεν ... εἰ μὴ ... ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου). Ez a Jn 3,13-ban megjelenő felsőbbrendűség, ami Jézusnak, az Emberfiának a kinyilatkoztatását jellemzi, máshol is megjelenik az evangéliumban, amely többször is hangsúlyozza, hogy Istent Jézuson kívül senki sem látta (vö. Jn 1,18; 5,37; 6,46; 14,7–9). Brown szerint ez a jánosi gondolat arra épülhet, hogy különösen az ószövetségi bölcsességi irodalom kétségbe vonja a mennyei dolgok ismeretének teljességét. Péld 30,3–4-ben pl. ezt olvassuk: „Nem tanultam bölcsességet, hogyan ismerném tehát a Legszentebbet? Ki ment fel az égbe és szállott alá ... Hogy hívják? És mi a neve a fiának, ha tudod?” (KNB).⁸⁰ A jézusi kinyilatkoztatás különlegessége a Jn 3,13 szerint abban állhat,

⁷⁹ BROWN, *The Gospel According to John*, 137, 147.

⁸⁰ Lásd ehhez hasonlóan Bölcs 9,16–17 („Alig sejtjük azokat, amik a földön vannak, csak fáradtsággal értjük meg azt, ami szemünk előtt van, az égieket pedig ki tudná kifürkészni? Ki ismerte meg akaratodat, hacsak te nem

hogy ő nemcsak fölment a mennybe, hanem le is jött onnan (ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβὰς – „a mennyből alászálló”), eszközölve ezáltal azt a fajta mélyebb bölcsességet és kinyilatkoztatást a mennyei dolgokról, amit a bölcsességi szövegek is a különböző víziók ellenére megvalósulatlanak tartottak.⁸¹

A második kérdés kapcsán az exegeták válaszai megoszlanak. Brown szerint a felemelkedés, amelyet az elemzésünk középpontjában álló 14. vers párhuzamba állít a Számok könyve kígyójának a fölemelésével, nemcsak a keresztre feszítésre vonatkozik, hanem az ApCsel 2,33 és 5,31 alapján a mennybementelre is. Véleménye szerint a jánosi „felemeltetés” mögött a héber *naśāh* vagy az arám *zeqap* igék kettős jelentése húzódik meg, ugyanis a *naśāh* („felemelni”) egyszerre utalhat halálra és megdicsőülésre is (vö. Ter 40,13.19), míg a *zeqap* utalhat „keresztre feszítésre” és „feltámadásra” is.⁸² Ezzel szemben von Wahlde véleménye szerint helytelen az ApCsel alapján a ὑψώω igét a jánosi irodalomban is összekapcsolni a mennybemenetellel. Azzal érvel, hogy ez az ige János evangéliumában mindig a keresztre feszítésre utal. Továbbá kiemeli, hogy az ige három jánosi perikópában fordul elő (3,14, itt 2x; 8,28; 12,32.34), amely párhuzamba állítható a szinoptikusokban megtalálható háromszori szenvedésjövendöléssel.⁸³ Hogy a két különböző vélemény közül melyik valószínűbb, azt az elemzés következő pontjában fogom körüljárni (vö. 3.3), amikor is az Emberfia felemelkedése és a kígyó felemelése közötti intertextuális viszonyt vizsgálom.

Végezetül megállapíthatjuk tehát, hogy a kígyó motívumát Jn 3,14-ben az Emberfia felemelkedésének és az ezzel megvalósuló kinyilatkoztatásnak a kontextusában kell értelmezni. Ilyen szempontból megfigyelhető már egy fontos hangsúlyeltolódás a Számok könyvéhez képest: míg a Szám 21,4–9 a rézkígyó készítésére és annak idő- és célbeli korlátozottságára fókuszál, addig Jn 3,14-ben a hangsúly a kígyó felemelésén van, amely valamiképp az Emberfia felemelkedését vetíti elő.

3. Intertextuális kapcsolat Jn 3,14 és Szám 21,8–9 között

Az ó- és újszövetségi szövegek közötti intertextualitás vizsgálatakor a legnagyobb figyelmet a szószerinti idézetek kapják, azonban a nem-szószerinti utalások is az intertextualitás témaköréhez tartoznak, ugyanis egy szerző úgy is kapcsolatot teremthet egy másik szöveggel,

adtál bölcsességet, s el nem küldted szent lelkedet a magasból?”) és Bár 3,29 („Ki ment fel az égbe, hogy birtokba vegye, és ki hozta le a fellegekből?”).

⁸¹ BROWN, *The Gospel According to John*, 145.

⁸² Vö. BROWN, *The Gospel According to John*, 145–146.

⁸³ Vö. VON WAHLDE, Urban C., *The Gospel and Letters of John. Commentary on the Gospel of John* (The Eerdmans Critical Commentary), Eerdmans, Grand Rapids – Cambridge, 2010, 135.

ha arra csak utal vagy valamiképp felidézi azt.⁸⁴ A Jn 3,14-ben is egy ilyen jellegű intertextuális kapcsolat áll fenn a Szám 21,8–9-cel, ahol a két szöveg összekapcsolására világos lexikális utalás is történik: καθὼς („amint”) – οὕτως („úgy”). A negyedik evangélium szerzője ezáltal tipologikus kapcsolatot hoz létre a kígyó és az Emberfia felemelése között, ahol a *typos* az ószövetségi esemény, míg az *antitypos* Jézus kereszten való megdicsőülése.⁸⁵ Az evangéliumban több fajta tipologikus kapcsolat is megfigyelhető, amely révén ószövetségi személyek, cselekedetek, események vagy intézmények is lehetnek Jézus alakjának az előképei.⁸⁶

3.1. Szókészlet

A Jn 3,14-ben megállapíthatjuk, hogy az előkép (*typos*) nem egy személy, pl. Mózes, akinek a neve megjelenik a versben, hanem maga a felemelés mozzanata, ugyanis nem az Emberfia van párhuzamba állítva Mózesrel, hanem a felemelés mozzanata a ὑψώω ige által, amely mind az ószövetségi, mind pedig az újszövetségi esemény kapcsán megjelenik (ὑψωσεν – ὑψοθήναι). Megjegyzendő, hogy a két esemény közötti tipologikus kapcsolat nem szokatlan az ókeresztény irodalomban, azonban az Újszövetségben itt fordul elő egyetlen alkalommal.⁸⁷ A patrisztikus írásoktól eltérően feltűnő azonban a Jn 3,14-ben, hogy nem találunk semmilyen specifikus szókapcsolatot a Szám 21,8–9-cel. A legmeglepőbb az, hogy az ószövetségi elbeszélésből hiányzik a „felemelni” ige mind a héber szövegben, mind pedig annak görög fordításában, amely az összehasonlítás alapját (*tertium comparationis*) képezi. Ennek ellenére mégsem tekinthetjük a Szám 21-re való utalást pusztán illusztrációnak. Habár Jn 3,14 és Szám 21,8–9 között nincsenek pontos lexikális megfelelések, a két esemény között több (szókészletbeli) párhuzam is megfigyelhető,⁸⁸ ami a két esemény intertextuális kapcsolatát tanúsítja:

Jn 3,14a	Jn 3,14b
καθὼς	οὕτως
Μωϋσῆς	

⁸⁴ MOYISE, *Intertextuality and Biblical Studies*, 419–420, ebben az esetben intertextuális visszhangról vagy echóról beszél.

⁸⁵ SCHNACKENBURG, Rudolf, *Das Johannesevangelium. I. Teil: Einleitung und Kommentar zu Kap. 1–4* (HThK 4/1), Herder, Freiburg 1986, 408; FREY, „Wie Mose die Schlange...”, 184, a Szám 21,8–9-re való utalást ugyancsak tipológikaként azonosítják.

⁸⁶ Vö. MOYISE, Steve, *The Old Testament in the New. An Introduction* (Continuum Biblical Studies Series), Continuum, London – New York 2001, 66.

⁸⁷ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 408, a következő patrisztikus iratokat jelöli meg ezzel kapcsolatban: Barnabás-levél 12,5–7; Jusztinusz, Apológia 60; Párbeszéd a zsidó Trifonnal 91, 94, 112; Tertullianus, *Adversus Martionem* III, 18; Jeruzsálemi Cirill (PG 23, 797); Nüsszai Gergely (PG 44, 413).

⁸⁸ Vö. CHARLESWORTH, *The Good and Evil Serpent*, 384.

ὑψωσεν

τὸν ὄφιν

ἐν τῇ ἐρήμῳ

ὑψωθῆναι δεῖ

τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου

A párhuzamok által nemcsak a felemelés motívuma hangsúlyozódik ki, hanem a kígyó és Jézus közötti tipologikus kapcsolat is. Ezt a kapcsolatot nyelvtanilag a tárgyeset használata is megerősíti. A szembeállítás azonban két érdekes különbséget is felszínre hoz: 1) Először is, míg a kígyó felemelése Mózeshez köthető, addig az Emberfia felemelésének nincs meghatározott alanya, csupán a ὑψωθῆναι passivum infinitivus igealak utalhat arra, hogy e mozzanat mögött maga Isten áll, ugyanis az Újszövetségben a hasonló passivum alakokat passivum divinum-ként szokták azonosítani, ami ebben az esetben is nagy valószínűséggel bír. Ezt erősíti még a ὑψωθῆναι-t követő δεῖ is, ami az Újszövetségben Isten előre elhatározott tervének a szükségességére utal.⁸⁹ Ezáltal tehát a kígyó és az Emberfia felemelése között egy fontos teológiai különbség kerül kihangsúlyozásra, és pedig az, hogy az Emberfia felemelése sokkal magasabb rendű, mint a kígyó Mózes általi felemelése. Ezáltal a negyedik evangélium szerzője a Szám 21,4–9 eredeti teológiai súlypontját értelmezi újra. Mint az előző fejezetben láthattuk, az ószövetségi narratíva egyik legfontosabb célja annak bemutatása, hogy a rézkígyó elkészítése, habár Mózeshez köthető, mégis Isten utasítására történik. János evangéliuma kihagyja ezt a szempontot, és csupán a mózesi autoritásra apellál az ószövetségi esemény kapcsán, hogy ezzel is kiemelje az újszövetségi esemény magasabbrendűségét, ami a tipologikus összehasonlítás egyik fontos alapeleme. 2) A Jn 3,14b-ben található ἐν τῇ ἐρήμῳ-nak nincs megfelelője. Ezzel az Emberfia felemelése kikerül a tér – idő koordinátájából, és az esemény univerzális jelleget kap.

A Számok könyvének rézkígyó-elbeszélése és az elemzett perikópa közötti szoros összefüggést lexikális szinten a következő vers, Jn 3,15 is alátámasztja, hiszen ez szorosan kapcsolódik a Szám 21,8 LXX szövegéhez:⁹⁰

Jn 3,15	Szám 21,8
παῖς	παῖς
ὁ	ὁ δεδηγμένος
πιστεύων	ιδὼν αὐτὸν
ἐν αὐτῷ	
ἔχη ζωὴν αἰώνιον	ζήσεται

⁸⁹ Vö. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 408; CHARLESWORTH, *The Good and Evil Serpent*, 384.

⁹⁰ Vö. FREY, „*Wie Mose die Schlange...*”, 182–183.

A negyedik evangélium ezáltal rámutat, hogy a kígyó és Jézus közötti tipologikus kapcsolat lényege nem a két alak hasonlóságában rejlik, hanem a felemelésük hatásában.⁹¹ Az evangélium tehát elkerüli a kígyó bármiféle istenítését, annak ellenére, hogy ez a gondolat erőteljesen jelen volt egy korabeli gnosztikus csoport, az ofiták körében.⁹²

Továbbá fontos megjegyezni, hogy a Jn 3,15-ben a Szám 21,8-hoz képest felfedezhető két fontos különbség, amelyeknek teológiai jelentősége van. 1) Először is a felemelés eseményének hatása nem azokra terjed ki az újszövetségi reinterpetációban, akik látják ezt az eseményt, hanem azokra, akik hisznek őbenne, vagyis Jézusban, az Emberfiában. Ez a fajta újraértelmezés már a késői judaizmusban is felfedezhető, így a Bölcs 16,7-ben is, ahol ez olvasható: „Mert aki odafordult, nem azáltal gyógyult meg, amit látott, hanem általad, mindenek megmentője által” (KNB). A Misnában és a Mekhiltában pedig még hangsúlyosabban megjelenik, hogy az izraeliták a hit által gyógyultak meg a halálos kígyóharapásból. Továbbá, a Számok könyvének palesztin Targumai azzal egészítik ki a Szám 21,8–9-et, hogy a bajbajutottak nemcsak rátekintettek a Mózes által felállított rézkígyóra, hanem közben imádkoztak is az Istenhez.⁹³ A negyedik evangélium tehát egy, már a zsidóság körében jól ismert motívumra épít, és ennek alapján kapcsolja össze a Szám 21,8–9-ben megjelenő látás-motívumot a Jézusba vetett hittel. 2) Másodszor, míg a Szám 21,8-ban a mózesi kígyó felemelése a biológiai élet lehetőségét biztosítja, addig János evangéliumában az Emberfia felemeltetése az örök élet forrása. Fontos megjegyezni, hogy az evangéliumban itt jelenik meg először a ζωή αἰώνιος, ami a továbbiakban az egyik legfontosabb vezérmotívum lesz, amely a Jézusba vetett hit által nyerhető el.

3.2. Kontextus

Az előző fejezetben láthattuk, hogy a Szám 21,4–9 a Számok könyvén belül fontos helyet foglal el, mivel ez jelenti a pusztai vándorlás zúgolódás-elbeszéléseinek a csúcspontját, amelyben számos teológiai nézet ötvöződik. Az elemzés során az is kitűnt, hogy bár a rézkígyó elbeszélése történeti szempontból nem kapcsolódik a lázadás motívumához, az elbeszélés végső

⁹¹ CHARLESWORTH, *The Good and Evil Serpent*, 403: „Like Moses’ serpent, Jesus brings life, even eternal life, to all who look up to and believe in him who is from above”.

⁹² Az ofiták csoportja, újraértelmezve a Ter 1–3 eseményeit, a kígyónak pozitív szerepet tulajdonított, magasabb rendűnek tekintve azt a teremtőnél, hiszen be tudta őt csapni. Az általános felfogás szerint az ofiták a kígyót imádták, azonban a Nag Hammadi kódexek alapos tanulmányozása során kitűnik, hogy lényegében nem magát a kígyót dicsérték, hanem annak tanácsát, amelyet Ádámnak és Évának adott. Erről bővebben lásd: RASIMUS, Tuomas, *Ophites*, in: R.S. Bagnall – K. Brodersen – C.B. Champion – A. Erskine – S.R. Huebner (szerk.), *The Encyclopedia of Ancient History*, 2015, <https://doi.org/10.1002/9781444338386.wbeah25059>; FOERSTER, *ὄφις*, 575–582. Nem valószínű azonban, hogy a János-evangélium szerzője a kígyó és Jézus párhuzam óvatos elkerülését az ofiták miatt tette volna. Vö. CHARLESWORTH, *The Good and Evil Serpent*, 402.

⁹³ A Szám 21,4–9 recepciójáról ezekben a szövegekben lásd bővebben: FREY, „Wie Mose die Schlange...”, 160–177.

formájában a kettő mégis szerves egységet alkot egymással. A szókészlet elemzése már megvilágította, hogy a Jn 3,14–15, habár tipologikus kapcsolatot teremt a kígyó és az Emberfia között, különösen a két alak felemelésének hatására vonatkozóan, mégis a hangsúly inkább az újszövetségi esemény magasabbrendűségének kiemelésén van, mint azok pontos összekapcsolásán. Mindez a kontextusra vonatkozóan is elmondható. Jn 3,14 előzményei, amint azt a 2. pontban láthattuk, teljesen mások, mint a Szám 21,8–9-éi. A rézkígyó elkészítését egy lázadás, valamint egy súlyos csapás előzi meg. Ezzel szemben, habár a János-evangéliumban is találunk zúgolódás-elbeszéléseket Jézus ellen (vö. 2,20; 6,41), illetve betegségeket, amelyek gyógyulással végződnek (vö. 5,1–9; 9,1–7), a kígyó–Jézus tipológia mégsem ebbe a szöveggörnyezetbe került beillesztésre. Ebből kitűnik, hogy a kígyó/Emberfia felemelésének motívuma János evangéliumában teljesen más célt szolgál, mint a *typoszöveg*ben. Az Emberfia felemelése nem a világ értetlenségére (vö. Jn 1,10), nem is a zsidók zúgolódására (vö. 6,41) érkezik válaszul, hanem egy, a jézusi kinyilatkoztatás lényegét körvonalazó jánosi reflexió keretén belül (3,13–21) jelenik meg.

Abban a tekintetben viszont Jn 3,14 hasonlóságot mutat a Szám 21,4–9-cel, hogy ez a vers kiemelkedik a szöveggörnyezetéből teológiai súlyát tekintve, és erre, amint Jörg Frey világosan kimutatja, a 14. verset bevezető 11–13. versek is rámutatnak.⁹⁴ Frey szerint a Jn 3,13–21-ben lévő jézusi kinyilatkoztatás-monológot, amely a Nikodémussal folytatott beszélgetés kapcsán már a 11. versben elkezdődik, az azt megelőző események készítik elő, és ez a monológ jelenti a negyedik evangélium első részének a csúcspontját. Ráadásul ebben a mély teológiai jelentéssel bíró szövegegységben a 14. vers képezi „az első (teológiai) célpontot”,⁹⁵ amely szintaktikai és szemantikai szempontból is elő van készítve. Erre a következő jelek utalnak:

- 1) A 11–14. versek mind kétagú paralelizmust tartalmaznak, amelyek kulcsszavak révén kapcsolódnak egymáshoz (vö. 11. vers: μαρτυροῦμεν – μαρτυρίαν; 12. vers: ἐπίγεια – ἐπουράνια; v. 13: ἀναβέβηκεν – καταβάς; 14. vers: ὕψωσεν – ὑψωθῆναι). Ebből a sorból határozottan kitűnik azonban a 14. vers, amely kiegészül egy célhatározó mellékmondatral a 15. versben, ami által az azt megelőző párhuzam a kígyó és az Emberfia felemeléséről nagyobb hangsúlyt kap, mint a korábbi paralelizmusok.
- 2) Szemantikai szinten a 14. versnek különös hangsúlyt ad a „földi dolgok” (ἐπίγεια) és a „mennyei dolgok” (ἐπουράνια) szembeállítás a 12. versben: „Ha a földi dolgokról szóltam

⁹⁴ Vö. FREY, „*Wie Mose die Schlange...*”, 177–182.

⁹⁵ FREY, „*Wie Mose die Schlange...*”, 180: „In dem ersten Offenbarungsmonolog Jesu Joh 3,11–21 wird somit ein längerhin vorbereiteter *Höhepunkt der joh Darstellung* erreicht, und innerhalb dieser Passage stellt V. 14 einen *ersten Zielpunkt* dar”.

nektek és nem hiszitek, hogyan fogjátok majd elhinni, ha a mennyei dolgokról beszélek nektek?” (KNB). Ez alapján úgy tűnik ugyanis, hogy a 14. vers, amely kifejti a 13. versben megjelenő motívumot az Emberfia felemelkedéséről, a „mennyei dolgok”-hoz tartozik, míg a korábban elhangzottak még a „földi dolgok” szférájába.

- 3) A 11. vers a tudás és a látás fontosságát emeli ki, amelyek a tanúságtétel alapjait képezik („Bizony, bizony mondom neked, hogy amit tudunk, azt mondjuk el, és amit látunk, arról tanúskodunk, de a mi tanúságunkat nem fogadjátok el.” [KNB]). Ezzel szemben, amint arra a 15. vers rámutat, a 14. vers tartalma már a hit köréhez tartozik, ezzel annak tartalma magasabb teológiai szintet képvisel.
- 4) Végül érdekes megfigyelni, hogy a 14. vers az azt megelőző 13. vershez a mondat második része által kapcsolódik (vö. ἀναβέβηκεν ... ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου – ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου), így a Számok könyvéből vett előkép beékelődik a kettő közé. Amint Frey fogalmaz, ezáltal a 14a vers a szövegkörnyezet révén nemcsak elő van készítve, hanem kiemelkedik a sorból, ami arra utal, hogy „az evangélistának különleges oka kellett legyen, hogy épp itt, Jézus első kinyilatkoztatás-monológjának a csúcspontján, egy Írás-utalást iktasson be, konkrétan a kígyó-jelenetet Mózes idejéből”.⁹⁶

3.3. Teológia

A szókészlet és a kontextus vizsgálatánál már több teológiai súlypont is kihangsúlyozódott a Jn 3,14 kapcsán, különösen a Szám 21,4–9-hez fűződő intertextuális kapcsolatrendszerének tükrében. A következőkben a versben megjelenő tipológia vizsgálatánál az *antitypos*-ra fókuszállok, hogy ezt jobban megismerve tudjam körvonalazni a kígyó-*typos* jánosi recepciójának a sajátosságait. Ezzel kapcsolatban két témát kell körüljárni, ugyanis a 14b. vers alapját, amely az *antitypos*-t mutatja be, ezek képezik: 1) Mire utal az Emberfia kifejezés ebben a kontextusban, és hogyan kapcsolódik ez a Számok könyvének elbeszéléséhez? 2) Miben áll az Emberfia felemelkedése, milyen teológiai jelentősége van ennek a mozzanatnak a negyedik evangéliumban? Mindkét kérdés kapcsán, amint erre Casei rámutat, a legfőbb probléma annak a megértése, hogy a οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου csupán a Szám 21,8–9-re épülő tipológia tovább gondolása vagy pedig egy összetett midrás-jellegű értelmezés

⁹⁶ Saját fordítás, vö. FREY, „Wie Mose die Schlange...”, 182.

eredménye, amely a ὁψοθῆναι kapcsán Iz 52,13-at, a τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου kapcsán pedig Dán 7,13-at veszi alapul?⁹⁷

3.3.1. „Emberfia” – ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου

Ez a név, mint krisztológiai titulussal, akárcsak a szinoptikusokban, János evangéliumában is Jézus Krisztusra vonatkozik. A ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου héber megfelelője a *ben-’āḏām* összesen 107 alkalommal fordul elő a Héber Bibliában, leginkább Ezekiel könyvében (93-szor), ahol ez a próféta szokásos megszólítása, kifejezve a különbséget az ember és Isten között.⁹⁸ Messiási címként ez a név első alkalommal Dániel könyvének arámul írt részében jelenik meg, a 7,13–14-ben:

„Majd azt láttam az éjszakai látomásban, hogy íme, az ég felhőiben valaki jött, aki olyan volt, mint az Emberfia (*ḥar ’ēnoš*), s amikor az Ősöregig eljutott, az ő színe elé vitték, és ő hatalmat, méltóságot és országot adott neki, hogy minden nép, törzs és nyelv neki szolgáljon, és hatalma örök hatalom legyen, amely meg nem szűnik, és országa olyan, amely el nem pusztul.” (KNB).

Mint látható, Dán 7,13–14-ben az Emberfia kifejezés apokaliptikus szöveggörnyezetben fordul elő, és így valamilyen kozmikus alakra utal, aki az idők végén a felhők között jelenik meg. Hasonló szöveggörnyezetben jelenik meg az Emberfia Hénoch első könyvében is (főként a 37–71. fejezetekben), ahol a látnok szemlélheti, amint az idők előtt létező Emberfia trónon ülve megítéli a világot.⁹⁹ Kérdéses azonban, hogy ez a preexisztens, ítélőmessiási alak 1 Hénoch 37–71-ben a Kr.e. első századi zsidó irodalom „tisza” terméke, vagy pedig későbbi (Kr. u. első század) keresztény interpoláció hatására alakult ki.¹⁰⁰ Ilyen értelemben tehát az is kérdéses, hogy a negyedik evangéliumban, különösen a 3,14-ben, az Emberfia titulus mennyire függ a Második Szentély judaizmusának apokaliptikus teológiájától.

János evangéliumában az Emberfia kifejezés összesen 13 alkalommal fordul elő,¹⁰¹ amelyek közül a legtöbb három téma köré szerveződik: 1) az Emberfia alászállása a mennyből és visszatérése a mennybe (3,13; 6,32); 2) az Emberfia felemelkedése (3,14; 8,28; 12,34); 3) az Emberfia megdicsőülése (12,23; 13,31).¹⁰² Ez alapján úgy tűnik, hogy az Emberfia cím jánosi

⁹⁷ Vö. CASEI, Maurice, *Christology and the Legitimizing Use of the Old Testament in the New Testament*, in: Steve Moyise (szerk.), *The Old Testament in the New Testament. Essay in Honour of J. L. North* (Library of New Testament Studie), Sheffield Academic Press, Sheffield 2000, 42–64, 56–57.

⁹⁸ Ilyen értelemben használják a zoltárok is *ben-’āḏām* szóösszetételt. Bővebben lásd: NICKELSBURG, George W. E., *Son of Man*, in David Noel Freedman et al. (szerk.), *Anchor Bible Dictionary VI*, Yale University Press, New York, 137–150.

⁹⁹ Vö. CHARLESWORTH, *The Good and Evil Serpent*, 390.

¹⁰⁰ Vö. NICKELSBURG, *Son of Man*, 138.

¹⁰¹ Vö. Jn 1,51; 3,13; 3,14; 5,27; 6,27; 6,53; 6,62; 8,28; 9,35; 12,23; 12,34 (2x); 13,31.

¹⁰² Vö. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 412.

használata apokaliptikus utalásokat is tartalmaz, hiszen Jn 3,13 és 6,32 ebben az összefüggésben értelmezhető. Továbbá, a $\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \alpha\upsilon\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon$ első jánosi megjelenése az 1,51-ben – habár nem tartozik a fentebb említett három kategória egyikébe sem, mivel egy teljesen egyedi Emberfia-motívumra utal – ugyancsak apokaliptikus színezetű: „Bizony, bizony, mondom nektek: látni fogjátok a megnyílt eget, s hogy az Isten angyalai föl- és leszállnak az Emberfia fölé”. Mindazonáltal, ezek alapján nem lehet János evangéliumának Emberfia alakját a késői judaizmus apokalipsziseinek Emberfia képével teljes egészében azonosítani. Az bizonyos, hogy a negyedik evangélium szerzője nem független a korábbi apokaliptikus hagyományoktól, különösen Dán 7,13-tól, azonban, amint azt pl. a jánosi Prológus világosan jelzi, a Jézus-Logosz preexistenciájára vonatkozó tanítás leginkább a bölcsességi irodalomhoz köthető, nem pedig az apokaliptikus jellegű írásokhoz.¹⁰³ Ezenkívül, amint arra Brown Sidebottom elemzése alapján rámutat, az Emberfia alászállása teljesen ismeretlen a zsidó apokaliptikus irodalomban. Hénoch könyve, például, az Emberfiát Jánoshoz hasonlóan úgy mutatja be, mint aki időtlen időktől kezdve a mennyben létezik (1 Hénoch 48,2–6), azonban nem esik szó az Emberfia földre szállásáról.¹⁰⁴ Végül, ha a Jn 3,13 és 6,32 Emberfia képe apokaliptikus jelleggel is bír, azok a szöveghelyek, amelyek az Emberfia felemelkedéséről és megdicsőüléséről szólnak nem köthetők össze egyértelműen az apokaliptikus szövegekkel.

Ebben az értelemben a Jn 3,14 Emberfia alakja is csupán az előző 13. vers révén utalhat Jézus mennyekbe való felemelkedésére, önmagában ugyanis, ebben a tipologikus összefüggésben a kígyó – Emberfia párhuzam nem feltételezi ezt az értelmezési alapot. Amint Charlesworth rámutat, a kígyó mint a bölcsesség jelképe nem von maga után semmilyen kozmikus asszociációt, így az Emberfia alakja ebben a versben inkább utal a megtestesült Igére, örök Bölcsességre, mint egy eszkatológikus messiási alakra.¹⁰⁵ Ha figyelmen kívül is hagyjuk ezt a Charlesworth-i értelmezést a bölcsesség kígyója és a Logosz közötti kapcsolatáról, ami csak tágabb kultúrtörténeti vonatkozások fényében képzelhető el, a Jn 3,14-ben használt előképet alapul véve is arra a következtetésre juthatunk, hogy az Emberfia ebben az esetben a keresztre feszített Jézusra utal. Az ószövetségi *typos* a Számok könyvéből ugyanis egy rúdra felfüggesztett kígyóra vonatkozik (vö. Szám 21,8–9), ami leginkább a keresztre feszítést asszociálja. Mindez nem jelenti azonban azt, hogy ebben a szövegkontextusban, ahol előbb a

¹⁰³ Vö. CHARLESWORTH, *The Good and Evil Serpent*, 390–391.

¹⁰⁴ Vö. BROWN, *The Gospel According to John*, 133. Lásd még: SIDEBOTTOM, Ernest M., *The Ascent and Descent of the Son of Man in the Gospel of St. John*, in: ATR 39 (1957), 115–122.

¹⁰⁵ Vö. CHARLESWORTH, *The Good and Evil Serpent*, 391.

mennyből alászálló Emberfiáról esik szó (Jn 3,13), majd pedig az ítéletről (Jn 3,17–19), az Emberfia felemeltetése mint keresztre feszítés nem nyer kozmikus dimenziót.¹⁰⁶

3.3.2. „Fel kell emeltetnie” – ὑψοθῆναι δεῖ

Amint a fenti elemzésben rámutattam, a Szám 21,8–9 és a Jn 3,14 közötti intertextuális kapcsolat kulcsszava a ὑψόω („felemelni”) ige. János evangéliumában ez a fogalom túlmutat a konkrét jelentéstartalmán, ugyanis – amint azt az ige további előfordulásai jelzik (vö. Jn 8,28; 12,32.34) – nem csupán a felemelés mozzanata rejlik mögötte, hanem Jézus Krisztus keresztre feszítésére utal. Jn 3,14-ben nincs arra utaló konkrét jel, hogy a ὑψοθῆναι δεῖ a keresztre feszítéssel állna összefüggésben, ez csupán Jn 12-től kezdődően, vagyis Jézus kereszthalálának/megdicsőülésének a leírása által tűnik ki explicit módon. Itt, az evangélium első felében csupán a szöveggörnyezet ad némi támpontot arra vonatkozóan, hogy mélyebb teológiai tartalom húzódik meg az ige mögött.

Egyrészt, ez az egyetlen alkalom, ahol János evangéliuma a ὑψόω igét a ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου titulussal együtt használja. Amint az előbbi részből kitűnt, habár az Emberfia titulus az apokaliptikus jellegű szöveghelyekkel is kapcsolatba hozható, a negyedik evangéliumban, a többi evangéliumhoz hasonlóan, az Emberfia kifejezés leginkább a passiótörténethez kapcsolódik. Ilyen értelemben tehát az Emberfia felemeltetése előre vetíti a keresztre feszítés eseményeit. Jn 3,14 és a szenvedéstörténet kapcsolatát egy implicit intertextuális utalás is megerősíti, ugyanis a ὑψόω ige passiv alakja Izajás negyedik Ebed-Jahve dalának (Iz 52,13–53,12) görög fordításában is megjelenik: „Íme, az én szolgám bölcsen fog cselekedni és fel lesz emelve (ὑψοθήσεται) és nagyon meg lesz dicsőítve” (Iz 52,13). Ebben az összefüggésben fontos megjegyezni azonban, hogy mind az Emberfia titulus, mind pedig a izajási utalás a szenvedés mellett a megdicsőülés fogalmát is maga után vonja. Az izajási jövendölés esetében a ὑψοθήσεται igével párhuzamos δοξασθήσεται („meg lesz dicsőítve”) jelzi, hogy az Úr szenvedő szolgájának felemelkedése a szenvedések feletti győzelemnek és a dicsőségnek a jele. Ezzel szemben, az Emberfia titulus a Második Szentély korabeli apokaliptikus háttér révén juttatja kifejezésre, hogy a szenvedéseket elviselő Emberfia a mennyei dicsőség és az isteni világ szférájához tartozik.¹⁰⁷

A ὑψοθῆναι ige Jn 3,14-ben tehát kettős értelemmel (*Doppelsinnigkeit/double entendre*) bír, egyszerre jelölve a felemeltetés földi jellegét, vagyis a keresztre feszítés tényét, és annak

¹⁰⁶ Vö. FREY, „Wie Mose die Schlange...”, 191–194.

¹⁰⁷ Vö. FREY, „Wie Mose die Schlange...”, 188.

kozmoszus összefüggéseit.¹⁰⁸ Az Emberfia felemelkedésének ez a kettős vonatkozása jól illeszkedik a Szám 21,8–9-ből vett *typos*-hoz is, ugyanis ott is megfigyelhető a kígyó felemelésének a természetes és a természetfölötti vonatkozása is. Egyrészt, Mózes a kígyót egy rúdra helyezi, ami a szimbólum vizuális kiemelkedését jelzi, másrészt azonban nem csupán egy jelképnek a piedesztálra állításáról van szó, hanem annak természetfölötti funkciójáról is, amit a rézkígyó motívuma jelet. Éppen ezért fontos, a *nēs* („rúd”) σημειον-nal való fordítása a LXX-ben, ami világosan rámutat a rézkígyó felemelésének jel jellegére. Ezzel kapcsolatban fontos kiemelni, hogy a kígyó felemelésének mint jelre való visszautalásnak a negyedik evangéliumban sajátos szerepet tulajdoníthatunk, ugyanis Jn 1–11-ben, az ún. Jelek könyvében, Jézus csodajeleinek előkészítő szerepe van a keresztre feszítés/megdicsőülés leírásához, ami a jánosi teológiában a legnagyobb jelnek minősül, ami „mindenkit magához vonz” (Jn 12,32).¹⁰⁹

Végül, különös teológiai színezetet kap a ὑψωθῆναι a δεῖ révén,¹¹⁰ ugyanis az Emberfia felemelése, legyen szó Jézus kereszthaláláról vagy megdicsőüléséről, az isteni akarat által előre elrendelt eseményként van bemutatva. Éppen ezért fontos az előkép használata, hiszen csak abban az esetben beszélhetünk ilyen jellegű eseményről, ha annak megvalósulása az ószövetségi kinyilatkoztatásban gyökerezik. A Jn 3,14-ben az ószövetségi alapot a Számok könyvében alapuló tipológia világosan jelzi és ehhez még az izajási jövődőlésre (Iz 52,13) való rájátszás is hozzájárul.¹¹¹

¹⁰⁸ Vö. CHARLESWORTH, *The Good and Evil Serpent*, 393; FREY, „*Wie Mose die Schlange...*”, 186.

¹⁰⁹ Vö. FREY, „*Wie Mose die Schlange...*”, 190–191.

¹¹⁰ A δεῖ ige jelentéséhez és használatához lásd. LIDDELL, Henry George – SCOTT, Robert, *A Greek–English Lexikon. Revised and Augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones*, Clarendon Press, Oxford 1996, 372.

¹¹¹ Vö. BROWN, *The Gospel According to John*, 146.

KONKLÚZIÓ

A kígyómotívum pozitív színben való feltüntetése az ókori világ kultúr- és szövegtörténetében nem tekinthető különösebben meglepőnek, így ennek fényében a Szám 21,4–9 és a Jn 3,14-ben megjelenő pozitív kígyókép is csak a modern olvasó számára jelenthet meglepetést a kígyóhoz kapcsolódó általános negatív asszociációk és a kígyót sátáni módon ábrázoló bibliai képek miatt. Ezzel szemben a Számok könyvének és János evangéliumának korabeli olvasói számára a kígyó és az isteni világ összekapcsolása önmagában nem jelentett forradalmi tekinthető irodalmi és teológiai különlegességet. Következésképpen a Szám 21,4–9-ben és a Jn 3,14-ben nem a kígyó és az isteni gyógyító erő, illetve a kígyó és az Emberfia összekapcsolása különös, hanem a mód, ahogyan az ó- és újszövetségi szöveg ezt teszi.

Jelen dolgozatban az összekapcsolás módjának sajátosságait jártam körül, bemutatva mindkét szövegnek azokat a súlypontjait, amelyek meghatározzák a kígyómotívum recepciójának teológiai sajátosságait. A vizsgált szövegek különlegessége, hogy az egyik hivatkozik a másikra, ami révén intertextuális kapcsolat jön létre közöttük. Éppen ezért a dolgozat sajátossága, hogy a jánosi szöveget, amely a Szám 21,4–9-ben bemutatott történet egyik részletét, a rézkígyó rúdra való feltűzését (8–9. v.) előképként, *typos*-ként használja, intertextuális megközelítésben vizsgáltam.

Mielőtt azonban ebből a szempontból alaposabban megvizsgáltam volna az ószövetségi szakasz jánosi recepciójának sajátosságait, részletesen elemeztem a *prae-textus*-t, a Szám 21,4–9-et, vagyis azt a szöveget, amely a jánosi Emberfia–kígyó-kép alapját képezi. Az elemzés során arra kerestem a választ, hogy milyen célt szolgál ez az egyedinek tekinthető elbeszélés a pusztai vándorláselbeszélés és a különböző zúgolódástörténetek kontextusában, valamint a Héber Biblia egészében. A kérdés vizsgálatához egyaránt támaszkodtam a szinkron és a diakron módszerekre, és igyekeztem a narratív és a történetkritikai elemzés eredményeit konstruktív módon felhasználni a vizsgált szöveg jobb megértése érdekében. A narratív elemzés rámutatott arra, hogy a rézkígyó felállítása nem illeszkedik teljesen az azt megelőző zúgolódáselbeszéléshez, amire különösen a narrátori megjegyzések és a szereplői diszkurzusok utalnak. Ebből a megfigyelésből kiindulva és a történetkritikai megfontolásokat figyelembe véve arra a következtetésre jutottam, hogy a Szám 21,4–9 egy több fázisban keletkezett elbeszélés, amelyben a rézkígyó-motívum a Pentateuchus lezárásához és a különböző teológiai nézetek integrációjához köthető. Ebből világosan következik, hogy a Szám 21,4–9 nem csupán a pusztai vándorlás történetét színesítő egyszerű kalandtörténet, hanem az ószövetségi Írások és az azt meghatározó Második Szentély korának egyik fontos teológiai konglomerátuma,

amely összefoglalja a korai judaizmus egyik legfontosabb alapelvét: mind a büntetés, mind pedig a szabadulás mögött egyedül YHWH áll, nem pedig a korábban tisztelt bálványok, mint a Jeruzsálemben felállított Nehustán, az isteni gyógyítóerőt szimbolizáló kígyóformájú alak; illetve YHWH-hoz, az élet forrásához a legközelebb Mózes által lehet eljutni, aki pontosan megtartja az isteni utasításokat, megjelenítve ezáltal a Tóra megtartásának legkiválóbb képviselőjét. Ilyen értelemben tehát a rézkígyó motívuma a Szám 21,4–9 elbeszélésének nem a központi eleme, hanem csupán egy eszköz az ószövetségi jahvizmus és a Tóra központi szerepének kiemeléséhez.

Akárcsak az ószövetségi szövegben, a Jn 3,14-ben is a hangsúly nem magán a kígyómotívumon van, hanem annak funkcióján. A jánosi szöveg elemzésekor főként az irodalmi kontextus vizsgálatára helyeztem a hangsúlyt, rámutatva, hogy a Szám 21,8–9-re való utalás csupán funkcionális jellegű, vagyis a jánosi teológia, különösen a Jn 3 egészében a hangsúly nem az ószövetségi és az újszövetségi szöveghelyek közötti pontos párhuzam felállításán van, hanem annak kiemelésén, hogy a két esemény hatása ugyanaz: a haláltól való szabadulás. A Jn 3,14 Számok könyvéhez fűződő intertextuális kapcsolatát vizsgálva rámutattam, hogy a negyedik evangélium szerzője teljesen figyelmen kívül hagyja a kígyómotívum ószövetségi összefüggéseit és csupán eszközként használja sajátos krisztológiájának megalapozására, amelynek keretén belül a felemelés mozzanata egyszerre utal Jézus Krisztus kereszthalálára és megdicsőülésére. A jánosi intertextualitás sajátossága, hogy explicit módon csupán a Szám 21,8–9-re utal vissza mint ószövetségi előképre, tipológiai kapcsolatot hozva létre ezáltal a Mózes által felemelt kígyó és az Emberfia felemelése között, azonban emellett implicit módon más szövegek közötti kapcsolatok is felrejljenek a sorok közül. Két ilyen ószövetségi képet emeltem ki az elemzés során: az egyik a Dániel könyvében és az apokaliptikus szövegekben gyakran megjelenő Emberfia alakja és az Izajás könyvében feltűnő szenvedő szolga, aki ugyancsak felemeltetik és megdicsőül, mint Jézus Krisztus.

Összességében megállapíthatjuk tehát, hogy a kígyó motívuma mind az ó-, mind pedig az újszövetségi szövegben egy-egy sajátos teológiai mondanivaló kifejezésére és szemléltetésére szolgál. Mindkét szövegnek a sajátossága, hogy egy előző irodalmi, történelmi és teológiai kontextusból kiindulva képes újra olvasni és értelmezni a kígyó motívumát. A Szám 21,4–9 a Pentateuchus irodalmi fejlődésének a végén teljesen új összefüggésbe helyezte az ókori keleti szövegekből ismert kígyómotívumot, valamint teljesen új jelentéstartalmat adott a kígyómotívumokra épülő kultikus objektumoknak, megalapozva ezáltal a korai judaizmus jahvista–monoteista szemléletét. Ehhez hasonlóan a Jn 3,14, visszanyúlva a korábbi ószövetségi alaphoz, a pusztai vándorlás során „jelként” felállított kígyót az evangélium

sarokkövének számító kereszthalál teológiai összefüggéseinek feltárásához használja fel. Véleményem szerint a korábbi szimbólumok és szöveghelyek ilyen jellegű teológiai reinterpretációja számunkra, mai Bibliaolvasókra és keresztényekre is inspirálólag hathat, hogy folyamatosan keressük a korábbi szimbólumok és képek aktuális üzenetét és jelentőségét.

BIBLIOGRÁFIA

Elsődleges források

- BD (Békés-Dalos Újszövetségi Szentírás): *Újszövetségi Szentírás*, Bencés Kiadó, Pannonhalma¹⁹2014.
- BHS (Biblia Hebraica Stuttgartensia): ELLIGER, Karl – RUDOLPH, Wilhelm (szerk.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart⁵1997.
- KNB (Káldi-Neovulgáta Biblia): *Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgáta alapján*, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2019.
- LXX^R (Septuaginta, Rahlfs kiadás): RAHLFS, Alfred – HANHART, Robert (szerk.), *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart²2006.
- NA²⁸ (Nestle-Aland, 28. kiadás): ALAND, Barbara et al. (szerk.), *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart²⁸2012.
- RÚF (Revideált Új Fordítás): *Biblia. Revideált új fordítás*, Magyar Bibliatársulat, Budapest 2014.
- SZIT (Szent István Társulati Biblia): *Biblia. Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás*, Szent István Társulat, Budapest 2008.

Másodlagos források

- ASHLEY, Timothy R., *The Book of Numbers* (NICOT), Eerdmans, Grand Rapids 1993.
- AURELIUS, Erik, *Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament* (ConBOT 27), Almqvist & Wiksell, Stockholm 1988.
- BALLA Péter, *Az újszövetségi iratok története*, Károli Gáspár Református Egyetem, Budapest 2008.
- BEASLEY-MURRAY, George R., *John* (WBC 36), Word Books, Dallas²1999.
- BROWN, Raymond E., *The Gospel According to John (I–XII). Introduction, Translation, and Notes* (Anchor Bible 29), Yale University Press, New Haven – London 2008.
- BUDD, Philip J., *Numbers* (WBC 5), Word Books, Waco 1984.
- CASEI, Maurice, *Christology and the Legitimizing Use of the Old Testament in the New Testament*, in: Steve Moyise (szerk.), *The Old Testament in the New Testament. Essey in*

- Honour of J. L. North (Library of New Testament Studie), Sheffield Academic Press, Sheffield 2000, 42–64.
- CHARLESWORTH, James H., *The Good and Evil Serpent: How a Universal Symbol Became Christianized*, Yale University Press, New Haven, CT 2010.
- DOOSOK, Kim, *Intertextuality and New Testament Studies*, in *Currents in Biblical Research* 20 (2022), 238–260.
- DRAISMA, Sipke, *Intertextuality in Biblical Writings. Essays in Honour of Bas van Iersel*, Kok, Kampen 1989.
- FABRY, Heinz-Josef, נָחָשׁ *nāḥāš*, in: G. Johannes Botterweck et al. (szerk.), *Theological Dictionary of the Old Testament IX*, ford. David E. Green, Eerdmans, Grand Rapids – Cambridge 1998, 356–369.
- FICHTNER, Johannes, ὄφις: *B. Die Schlange im AT*, in: Gerhard Kittel et al., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament V*, Kohlhammer, Stuttgart 1954, 571–575.
- FOERSTER, Werner, ὄφις: *C. Die Schlange im Spätjudentum; D. Die Schlange im NT; E. Gnosis*, in: Gerhard Kittel et al., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament V*, Kohlhammer, Stuttgart 1954, 575–582.
- FREVEL, Christian, *The Book of Numbers – Formation, Composition, and Interpretation of a Late Part of the Torah. Some Introductory Remarks*, in: Christian Frevel – Thomas Pola – Aaron Schar (szerk.), *Torah and the Book of Numbers (FAT II 62)*, Mohr Siebeck, Tübingen 2013, 1–37.
- FREVEL, Christian, *Understanding the Pentateuch by Structuring the Desert. Numbers 21 as a Compositional Joint*, in: Jacques van Ruiten – Cornelis de Voss (szerk.), *The Land of Israel in Bible, History, and Theology (VT.S 124)*, Brill, Leiden – Boston 2009, 111–135.
- FREY, Jörg, „Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat...”: *Zur frühjüdischen Deutung der „ehernen Schlange” und ihrer christologischen Rezeption in Johannes 3,14f.*, in: Jörg Frey, *Die Herrlichkeit des Gekreuzigten: Studien zu den Johanneischen Schriften 1*, Mohr Siebeck, Tübingen 2013, 89–145.
- GÁL Ferenc, *János evangéliuma*, Szent István Társulat, Budapest 1987.
- GENETTE, Gérard, *Narrative Discourse. An Essay in Method*, ford. Jane E. Lewin, Cornell University Press, Ithaca – New York 1980.
- GILLMAYR-BUCHER, Susanne, *Intertextualität*, in: WiBiLex, 2007, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/21850/>.

- GRAY, George Buchanan, *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers* (ICC), C. Scribner's Sons, New York 1903.
- HAENCHEN, Ernst, *John 1. A Commentary on the Gospel of John, Chapters 1–6*, ford. Robert W. Funk (Hermeneia), Fortress Press, Philadelphia 1984.
- HAYS, Richard B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, Yale University Press, New Haven 1989.
- HENDEL, Ronald S., *Serpent*, in: Karel van der Toorn et al. (szerk.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Brill, Leiden ²1999, 744–747.
- JOINES, Karen Randolph, *Serpent Symbolism in the Old Testament: A Linguistic, Archaeological, and Literary Study*, Haddonfield House, Haddonfield, NJ 1974.
- KRISTEVA, Julia, *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, Columbia University Press – Blackwell, New York – London, 1980.
- LIDDELL, Henry George – SCOTT, Robert, *A Greek–English Lexikon. Revised and Augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones*, Clarendon Press, Oxford 1996, 372.
- LUFRANI, Riccardo – CERVERA, Jordi, *The Episode of the Bronze Serpent (Num 21:4-9): Exegesis, Topography, Archaeology*, in: *Liber Annuus* 65 (2015), 23-48.
- MILGROM, Jakob, *Numbers*, The JPS Torah Commentary, Jewish Publication Society, Philadelphia 1990.
- MOYISE, *Intertextuality and Biblical Studies: A Review*, in *Verbum et Ecclesia* 23 (2002), 418–431.
- MOYISE, Steve, *Intertextuality and the Study of the Old Testament in the New Testament*, in: Moyise, Steve (szerk.), *The Old Testament in the New Testament. Essey in Honour of J. L. North* (Library of New Testament Studie), Sheffield Academic Press, Sheffield 2000, 14–41.
- MOYISE, Steve, *The Old Testament in the New. An Introduction* (Continuum Biblical Studies Series), Continuum, London – New York 2001.
- NICKELSBURG, George W. E., *Son of Man*, in David Noel Freedman et al. (szerk.), *Anchor Bible Dictionary* VI, Yale University Press, New York, 137–150.
- NOTH, Martin, *Num. 21 als Glied der „Hexateuch“-Erzählung*, in: *ZAW* 58 (1941/3-4), 161-189.

- RASIMUS, Tuomas, *Ophites*, in: R.S. Bagnall – K. Brodersen – C.B. Champion – A. Erskine – S.R. Huebner (szerk.), *The Encyclopedia of Ancient History*, 2015, <https://doi.org/10.1002/9781444338386.wbeah25059>.
- RÁDLOVÁ, Silvie et al., *Snakes Represent Emotionally Salient Stimuli That May Evoke Both Fear and Disgust*, in: *Frontiers in Psychology*, <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2019.01085>.
- RÓZSA Huba, *Bevezetés az Ószövetség könyveibe*, Szent István Társulat, Budapest 2016.
- RÖMER, Thomas, *Das Buch Numeri und das Ende des Jahwisten. Anfragen zur „Quellenschreidung“ im vierten Buch des Pentateuch*, in: Jan Christian Gertz – Konrad Schmid – Markus Witte (szerk.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (BZAW 315), De Gruyter, Berlin – New York 2002, 215–231.
- RÖMER, Thomas, *Israel's Sojourn in the Wilderness and the Construction of the Book of Numbers*, in: Robert Rezetko – Timothy H. Lim – W. Brian Aucker (szerk.), *Reflection and Refraction. Studies in Biblical Historiography in Honour of A. Graeme Auld* (VT.S 113), Brill, Leiden – Boston 2006, 419–445.
- RÜTTERSWÖRDEN, Udo, שָׂרָפָה *śārap*, in: G. Johannes Botterweck et al. (szerk.), *Theological Dictionary of the Old Testament XIV*, ford. Douglas W. Stott, Eerdmans, Grand Rapids – Cambridge 2004, 218–228.
- SCHNACKENBURG, Rudolf, *Das Johannesevangelium. I. Teil: Einleitung und Kommentar zu Kap. 1–4* (HThK 4/1), Herder, Freiburg ⁶1986.
- SEEBASS, Horst, *Numeri. 2. Teilband: Numeri 10,11 – 22,1* (BK 4/2), Neukirchener Verlag, Neukirchen 2003.
- SIDEBOTTOM, Ernest M., *The Ascent and Descent of the Son of Man in the Gospel of St. John*, in: *ATR* 39 (1957), 115–122.
- SKA, Jean Louis, *„Our Fathers Have Told Us”: Introduction tot he Analysis of Hebrew Narratives*, Subsidia Biblica 13, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Róma 2000.
- VON WAHLDE, Urban C., *The Gospel and Letters of John. Commentary on the Gospel of John* (The Eerdmans Critical Commentary), Eerdmans, Grand Rapids – Cambridge, 2010.
- WELLHAUSEN, Iulius, *Die Composition des Hexateuch und der Historischen Bücher des Alten Testaments*, Verlag von Reimer, Berlin ³1899.