

Debreceni Református Hittudományi Egyetem
Ószövetségi Tanszék

Jeremiás könyve

1–2. fejezeteinek magyarázata

Egyetemi jegyzet gyanánt
Belső használatra
az Ószövetségi írásmagyarázat 1–3 tantárgyakhoz
2017/2018. tanév, I. félév

Készítette:
Dr. Kustár Zoltán

© Kustár Zoltán – minden jog fenntartva

Debrecen, 2017

Bevezetés

Kortörténeti háttér:

Jeremiás próféta a könyv felirata szerint Jósiás király uralkodásának 13. évében kapta elhívását, működése pedig egészen a második deportációig, a babiloni fogság kezdetéig tartott. Ez a korszak Asszíria hatalmának meggyengülése, bukása, majd az Újbabiloni Birodalom megerősödésének a korszaka.

Asszurbanipal (Kr.e. 668–630/627) uralkodása még Asszíria fénykorához tartozott. A hatalmas méretű birodalomban azonban utódai egyre nehezebben tudták a leigázott és állandóan lázadó népeket féken tartani. Még Asszurbanipal uralkodása alatt, 650 körül Egyiptom újra függetleníteni tudta magát. Testvére vezetésével 652 és 648 között Babilon is fellázadt ellene, de véres harcok és nagy veszteségek árán még ezt le tudta verni. A birodalom északkeleti határait egyre erősödött a betörő népek nyomása, melyek közül elsősorban a médek jelentettek komoly veszélyt.

Asszurbanipal halála után azonban Babilónia összefogott a médekkel, és Nabupolassar vezetésével Kr. e. 625-ben kivívta a függetlenségét. Királynak koronáztatva magát Nabupolassar az Újbabiloni Birodalom megalapítója lett.

Júda Szanhérib inváziója óta hűséges adófizetője volt Asszíriának. Jósiás király azonban Babilónia függetlenné válása után elérkezettnek látta az időt, hogy visszaszerezze az ország függetlenségét. A jeruzsálemi templomból eltávolította az asszír állami kultusz kellékeit, ezzel is demonstrálva elszakadását, s az önállóság és a nemzeti érzés támogatása érdekében nagyfokú vallási reformokat hajtott végre. Kr. e. 622-ben a megtalált deuteronomiumi östekerceszt az ország vallási alkotmányává tette, és JHWH hitnek a pogány elemektől való megtisztítása érdekében bezáratta a vidéki áldozóhelyeket és szentélyeket (kultuszcentralizáció).

Asszíria gyengeségét kihasználva a király az egykori Izrael területén jelentős területekre terjesztette ki a hatalmát. Sikerült elfoglalnia Samária és Megiddó asszír tartományokat, az egykori északi országrész területén, ahol északon a Jezréeli síkságig, nyugaton pedig egészen a földközi tengerig kijutott. Dávid és Salamon óta neki sikerült ismét az egykori egységes királyság területéből a legtöbbet egyetlen zsidó király uralma alá vonnia.

I. Pszamettich fáraó hadseregével Kr. e. 616-ban a meggyengült Asszíria segítségére sietett hogy azt életben tartva megakadályozza a médek és a babiloniak nyugati előrenyomulását, és megszerezze magának a Szíro-Palesztin térséget. A segítség azonban már későn érkezett. A médek 614-ben elfoglalták Assurt, majd 612-ben a babiloni seregekkel együtt bevették és lerombolták a fővárost, Ninivét. Az utolsó asszír uralkodó Háránba menekült, de 610-ben ez a város is elesett, így az asszír birodalom végleg megsemmisült.

Jósiás sikereinek paradox módon éppen Egyiptom, Asszíria korábbi ellensége vetett véget. Hárán elfoglalásával ugyanis Babilon immár közvetlenül Egyiptom területi igényeit fenyegette. II. Nékó fáraó (609–593) ezért észak Szíriába indult, hogy segítsen az asszír királynak Hárán visszafoglalásában, illetve abban, hogy időben megszállja és biztosítsa az általa igényelt területeket.

Jósiás azonban nem tudta feltartóztatni Nékó fáraót. Kr. e. 609-ben Megiddónál megütközött a fáraóval, azonban vereséget szenvedett, és a csatában ő maga is elesett. A fáraó továbbvonult az Eufrátesz felé, Júda népe pedig Jóáházt, Jósiás fiát tette meg királynak.

A fáraó ugyan Hárán visszafoglalását nem érte el, de a Szíro-Palesztin térséget erősen tartotta a kezében. Három hónap múlva hazafelé ismét Júdán ment keresztül. Itt Jóáházt megfosztotta a tróntól, helyette Jósiás másik fiát, Eljákimot ültette, akinek a nevét Jójákimra változtatta.

Júda az ő uralkodása alatt Egyiptom hűbérese volt. Babilon azonban nem mondott le arról, hogy nyugat felé Egyiptom rovására tovább terjeszkedjen. A még csak trónörökös

Nebukadneccar 605-ben az Eufrátesz melletti Karkemisnél megverte az egyiptomiakat, majd ugyanabban az évben a trónra kerülve (605–562) több hadjáratban meghódította Szíriát és Palesztinát. Júda 604-ben lett a hűbérese. Kr. e. 601-ben azonban Egyiptom határában a két birodalom egy döntetlen csatát vívott. Jójákim azonban túlértékelte az egyiptomiak félgyőzelmét, és ugyanabban az évben felfüggesztette Babilonnak az adófizetését. Nebukadneccar csak 598-ban vonult Júda ellen, de mielőtt elérte volna a várost, Jójákim meghalt. Utódja, a 18 éves Jójákin három hónapi uralkodása után megadta magát Nebukadneccarnak, aki őt, családját, valamint az ország politikai és gazdasági elitjét Babilonba hurcoltatta. Ez az ún. első babiloni deportáció.

A deportáltakat Babilon közelébe, egy tömbben, újonnan alapított telepekre költöztették (Ez 3,15; Ezsd 2,59; 8,17). A beolvadás veszélye így nem fenyegette őket, és saját vezetőik irányítása alatt, egyfajta belső autonómiában élhettek (Ez 8,1; 14,1; 20,1). Nem rabszolgák voltak ők, hanem félig szabad emberek, akik házat és földet szabadon szerezve (Jer 29,1kk) kétkezi munkájukból éltek. Bár haza természetesen nem mehettek, követek és levelezés útján (Jer 29,1kk; Ez 33,21) tarthatták a kapcsolatot az otthon maradtakkal.

Nebukadneccar Jeruzsálemben a trónra Jósiás harmadik fiát, az elhurcolt király nagybátyját ültette és a nevét Cidkijjára változtatta. Cidkijjá csaknem tíz évig engedelmes alattvalónak bizonyult. Kr. e. 589-ben azonban Egyiptomi segítségben bízva és a Sion bevehetetlenségében bízó nacionalista udvari párt nyomására fellázadt a babiloni király ellen. A büntetőhadjárat során a babiloni király gyorsan elfoglalta az országot, majd megostromolta Jeruzsálemet, a felmentő egyiptomi sereget megverve másfél évi ostrom után, 587-ben bevette a várost. A várost a király a Templommal együtt felégettette, és a lakosság újabb csoportját hurcoltatta fogságba.

Az otthonmaradtak élére Gedalját nevezte ki helytartónak, aki Micpába tette át a székhelyét. Gedaljá igyekezett a feldúlt ország életét ismét normalizálni, de hamarosan merénylet áldozata lett. A babiloni megtorlástól félve sok júdai Egyiptomba menekült.

A próféta személye:

Az ószövetség íróprófétái közül Jeremiás életéből ismerjük a legtöbb részletet. Ezek azokban a prózai elbeszélésekben szerepelnek, amelyeket a könyv szerint hűséges írnoka, Bárúk jegyzett fel. Ha a szerző talán mégsem ő, a tudósítások hitelesnek és megbízhatónak tűnnek. Ezek az elbeszélések azonban csak az 588–586 közötti eseményekről tudósítanak. A többi részletre a próféta igehirdetéséből kell következtetnünk. Mivel azonban ezek konkrét történelmi utalásokat alig tartalmaznak, ez csak hipotetikusán sikerülhet.

Jeremiás a könyv felirata szerint (1,1) Anátótból, papi nemzetségből származott. Ez a település Jeruzsálemtől 5 kilométerre észak-keletre helyezkedik el Benjámin törzsi területén. A város a Józs 21 listája szerint egyike volt annak a 13 településnek, ahol Áron papi nemzetsége lakott (21,9–19) – e 13 település a 48 egyéb lévita-városhoz tartozott (Józs 21,18). A város romjai közelében ma is egy *'anata* nevű arab település található. Az 1Kir 2,26 szerint Salamon ebben a városba számúzta Ebjátárt, a nóbi papok utolsó leszármazottját, mivel az a trónutódlás körüli harcokban nem Salamon, hanem annak testvére, Adónijjá pártjára állt (1Kir 1 és 2,26k). Nem lehetetlen, hogy Jeremiás az ő távoli leszármazottja lenne – de mivel a város amúgy is áronita papok települése volt, ez koránt sem bizonyos. Az a nézet azonban, miszerint Ebjátár leszármazottai a papi szolgálattól örökre eltiltott nemzedékké váltak volna, hogy Jeremiás is ezek közül származott, s mint a szolgálattól eltiltott pap vállalta volna a prófétai elhívást, nem más, mint kitaláció.

A felirat ugyanis határozottan állítja, hogy Jeremiás papi családból származik – ez a kitétel nem értelmezhető másképp, mint úgy, hogy családja valóban gyakorolta is papi hivatását. Azt mindenesetre nem tudhatjuk, hogy az apja, Hilkiijá egy helyi, anatóti szentély személyzetéhez tartozott-e, vagy a későbbi Zakariás paphoz hasonlóan (vö. Lk 1,39k.)

szülővárosából „ingázott” a papi szolgálatra Jeruzsálembe. A Jer 20,15-ben ezt olvassuk: „Átkozott az az ember, aki hírül vitte apámnak, hogy fiúgyermek született...” – ez azt sugallja, hogy Hilkiájá Jeremiás születése idején éppen nem volt otthon Anátótban – azaz talán éppen Jeruzsálembe volt szolgálatba rendelve. Az viszont, hogy az anatóti papok később szembefordulnak Jeremiással, amiért az támogatta Jósiás kultuszcentralizációját, inkább az előző lehetőséget támogatja: munkahelyük megszűnése miatt haragudtak meg a reformot támogató prófétával.

Más kérdés az, hogy maga Jeremiás valaha is szolgált-e papként akármelyik templomban is. Ezt ugyanis a könyv sehol nem állítja, de nem is tagadja. A kutatók zöme (Rudolph) azzal számol, hogy nem volt pap. Jeremiás prófétai elhívását nagyon fiatalon kapta, pappá viszont csak a 30. életévét betöltött személyt lehetett felszentelni (vö. Num 4,3kk). Így Jeremiás elhívása már a felszentelése előtt meg kellett, hogy történjen, 30 éves korában pedig erre a felszentelésre már minden bizonnyal nem került sor. Korábban még olyan elméletek is felmerültek, hogy Jeremiás egyenesen a jeruzsálemi templom kultikus prófétáihoz tartozott volna – ez azonban a papok és a szentély ellen mondott próféciai miatt teljesen kizárható. A kérdést tovább bonyolítja az, hogy – Ezékiellel szemben – Jeremiás igehirdetésén a papi tradíciók és a papi terminológia nyoma egyáltalán nem látható.

Jeremiás prófétai elhívását Jósiás uralkodásának 13. évében kapta (1,2; 25,3). Ez a Kr. e. 626-nak felel meg. Ez a datálás azonban két okból is problémás lehet. Először is nem lehet egyértelműen bizonyítani, hogy Jeremiás próféciai között valóban vannak olyanok, amelyek ilyen korán, 626 és 622 között keletkeztek volna. Másodszer az teljesen bizonyos, hogy Jeremiás 622 és 609 között, tehát a deuteronomista reform és Jósiás halála között nem prófétált. Jeremiás ugyanis a Jósiás-féle reformra semmilyen módon sem reflektál, holott a reform irányítóit ismert, s velük a kapcsolata később is nagyon jónak mondható. Ha elfogadjuk elhívása dátumául a 626-os évszámot, akkor a korábbi kutatók többségével együtt a próféta működésében egy 13 éves szünettel kell számolnunk.

A kutatók egy másik csoportja azonban egy ilyen szünetet nem tart elfogadhatónak, s ezért úgy gondolja, hogy Jeremiás csak Jósiás halála után kezdte meg a nyilvános működését. A 626-os dátumot ezért egyesek a próféta születése éveként értelmezik (W. L. Holladay, 1981), megint mások egy későbbi szerkesztő koncepciójának eredményének tekintették, aki a prófétában a deuteronomista reform egyik előkészítőjét kívánta láttatni (F. Horst, 1923, C. Levin, 1981).

Jeremiás próféta működése:

A próféta működését a kortörténeti háttér alapján – elfogadva elhívásának korai datálását – a következő korszakokra szokták felosztani:

1. Az első korszaka elhívásától a Jósiás-féle reformig tartott (626–622). Ebben a korai szakaszában a próféta az ország vallási és erkölcsi viszonyait ostorozza, amelyet még a Manassé uralkodása alatt elterjedt szinkretista szokások határoznak meg (2–3). Mindezekért elsősorban a nép vezetőit, valamint a papokat és a prófétákat hibáztatja: a vezetők a szegények oltalmazása helyett csak saját vagyonuk gyarapításával törődnek (5,4–14.30k.; 6,13). Jeremiás ezért meghirdeti Isten ítéletét, és bár a megtérés lehetőségét is felajánlja, kénytelen megállapítani, hogy a nép nem élt ezzel. Ennek a korszaknak az anyaga lényegében az 1–6 fejezetben olvasható.

Ebbe a korszakba szokták besorolni az északi országrész helyreállításáról szóló próféciaikat is a 30–31. fejezetekben. Ezeket a próféciaikat, amelyek az onnan deportáltakat hívja fel megtérésre és ígéri nekik a hazatérést, később Júda helyreállítására alkalmazták.

Jeremiás első korszaka Jósiás reformja előtt 622-ben zárul le. A próféta ettől kezdve egészen 609-ig, Jósiás haláláig hallgat. A kutatók többsége ezt azzal magyarázza, hogy a próféta

egyért a reformmal, s mivel Jósiás felszámolta a vallási és kultikus bűnöket, nem volt oka tovább prófétai kritikát gyakorolni. Mások szerint éppen ellenkezőről van szó: a próféta szkeptikusan fogadta a reformot, hiszen igazi fordulatot csak Isten beavatkozásától remélt.

2. Második korszaka Jósiás halála után, 609-ben kezdődött és egészen Jeruzsálem első ostromáig tartott (598). Mint láttuk, a kései elhívásának védelmezői szerint ez tulajdonképpen a próféta működésének első korszaka lenne. Jójákím király egyrészt nem követte apja vallási reformjait, és újra teret adott a szinkretista pogány vallásgyakorlatnak. Másrészt mint Egyiptom egykori vazallusa a babiloni fennhatóság alatt is Egyiptom-barát politikát folytatott, veszélybe sodorva ezzel az országot. Tehette ezt azért is, mert ő és az egész népe a Sion-tradíció váradalmainak megfelelően abban bíztak, hogy Isten szent hajléka kedvéért sérthetlenséget biztosít Jeruzsálemnek és Júdának. Mindemellett a könyv önkényes, despota uralkodónak mutatja be Jójákímot, aki a szegények elnyomása árán hatalmas luxust engedett meg magának. Jeremiás mindezekre a jelenségekre reagálva fellép a templomba, és a benne vetett hamis bizalom ellen prófétál (7, 26), megfeddi a királyt bűneiért (22,1k.13k.), és figyelmezteti, hogy Babilon Isten eszköze, ezért lehetetlen ellenállni neki (36). Az ítéletet Jeremiás gyakran jelképes cselekedetek formájában hirdeti meg: a megrohadt öv példázata (13,1–11), a cserépkorsó összetörése (19), a jó és rossz fűgékkel teli kosarak (24), nőtlensége is jelképpé válik (16,1–4).

Igehirdetése miatt számos támadás éri. A király, az Egyiptom-barát udvari emberek, a kritizált papok és próféták, sőt még a saját családja is szembefordul vele (12,6, 15,10) és kiközösítették (15,17), a főpap megverette, és kalodába záratta (20,1kk), sőt életére is törtek (11,18k.; 18,18). A templomi prédikációja után a papok és a próféták a városkapuba hurcolják, ahol csak az udvar egyik befolyásos tagja közbelépése mentette meg a halálos ítélettől (26). Ezután már csak írnokával, Bárúkkal küldheti el újabb jövendöléseit a templomba. A király értesülve azonban annak tartamáról halálra keresteti mindkettejüket, s csak a bujdosás menti meg ismét a próféta életét (36).

Ebből a korszakából származik a 7–20 anyagának többsége és a 26. 35–36 fejezetekben leírt események.

3. A próféta működésének harmadik szakasza Cidkijjá uralkodásának idejére, 598 és 587 közé esik. A gyengekezű király a függetlenségi párt befolyása alá kerül. Ez a párt Isten segítségével bízva Babilon közeli bukását, az elhurcoltak gyors hazatérését hirdette, és az elszakadásra bízta a királyt. Jeremiás szembeszállt ezekkel a téves reményekkel, Babilon megingathatatlanságát és az esetleges lázadás kudarcát jövendölte. A fogságban élőknek írt levelében hosszú fogságra való berendezkedésre biztatja őket (29). Emiatt a párt képviselőivel és az őket támogató udvari prófétákkal kerül összetűzésbe. Hananjával való összeütközését szemlélteti a nyakába vett fa iga jelképes cselekedete körüli események (27–29). Ellenségei üldözik, s végül börtönbe vetik (37–39). A király azonban továbbra is tartja a kapcsolatot a prófétával, akinek a megkezdődött ostrom idején azt tanácsolja, hogy adja meg magát, mert csak így mentheti meg a várost és a saját életét. A király azonban nem meri vállalni a függetlenségi párttal szemben a döntést. A város ezért elesik, a királyon pedig bekövetkezik a meghirdetett ítélet. Ebben a korszakban játszódnak a 21–24; 27–29; 32; 34; 37–39 fejezetekben leírt események.

4. A negyedik, egyben utolsó korszaka Jeremiás működésének a város elfoglalásától az Egyiptomba való hurcoltatásáig terjed (587–585). A próféta élve a babiloniak által felkínált lehetőséggel Júdában marad. Gedaljá meggyilkolása után azonban az Egyiptomba menekülők magukkal hurcolják. Itt a próféta azt hirdeti, hogy a menekülteket Egyiptomban is utoléri majd

Nebukadneccar keze (43,8k.), és felemeli a hangját a bálványimádás ellen (44). Ennek az időszaknak az eseményeit beszéli el a 40, 42–44. fejezetekben leírt események.

A könyv szövege:

Jeremiás könyve szövege két változatban is ránk maradt. A Septuagintában a könyv ugyanis mintegy egy nyolcadával, azaz kb. 2800 szóval rövidebb a héber masszoréta szövegnél. A qumráni tekercsek között héber nyelven mindkét szövegváltozat töredékeit megtalálták. A Septuaginta fordítóinak tehát még egy rövidebb változata állt rendelkezésére a könyvnek, a masszoréta változat azonban legkésőbb a Kr. u. első század közepére szintén kialakult.

A masszoréta és a görög változat a szerkezetében is eltér egymástól. A Septuagintában a könyv élén a Júda és Jeruzsálem elleni prófécíák, mögöttük az idegen népek elleni jövendölések állnak, s ezt követi az üdvprófécíák gyűjteménye, majd a könyv legvégén a próféta életét bemutató prózai elbeszélések állnak. Ez a fajta beosztás lényegében megfelel annak a kései eszkatológikus sémának, amire Proto-Ézsaiás és Ezékiel könyve is felépül. Ezzel szemben a masszoréta szövegben az idegen népek elleni prófécíák átkerültek az üdvígéretnek és a Jeremiás-elbeszélések mögé (25,13b–38; 46–51). A könyv régebbi beosztását feltehetőleg a Septuaginta őrizte meg.

A Masszoréta változat			Lxx változat (kb. 1/8-val rövidebb)	
Fenyegető prófécíák Júda és Jeruzsálem ellen	1,1–25,14	I.	1,1–25,14	Fenyegető prófécíák Júda és Jeruzsálem ellen
Idegen népek elleni prófécíák – bevezető	25,15–38	II.a	25,15–38	Idegen népek elleni prófécíák – bevezető
Üdvígéretnek	26–35	II.b	46–51	Idegen népek elleni prófécíák
Elbeszélések Jeremiás életéből (Bárúk életrajz)	36–45	III.	26–35	Üdvígéretnek
Idegen népek elleni prófécíák	46–51	IV.	36–45	Elbeszélések Jeremiás életéből (Bárúk életrajz)
Történeti függelék (a 2Kir 24–25 kivonata)	52		52	Történeti függelék (a 2Kir 24–25kivonata)

A könyv keletkezése:

A régebbi kutatók úgy gondolták, hogy a könyv első formáját Jeremiás hűséges írónoka, Bárúk foglalta írásba. A Jer 36-ban ugyanis azt olvassuk, hogy Jeremiás lediktálja próféciait Bárúknak, majd felolvastatja vele a templomban. A király azonban értesül a dologról, és miközben felolvastatja magának, megsemmisíti a tekercset. Erre Jeremiás ismét lediktálja próféciait Bárúknak, sőt még sok hasonló tartalmú prófécia is hozzáfűzött azokhoz. Ezt a második tekercset, az ún., östekercset tekintették sokáig a könyv első kiadásának. Arra vonatkozólag azonban, hogy ez az östekercs milyen terjedelmű volt, illetve a jelenlegi könyvnek melyik próféciai lehettek benne, megoszlott a kutatók véleménye (lásd Tóth K. 128k. feltételezését).

Egyetlen östekercs feltételezése helyett Duhm (1901) abból a megfigyelésből indult ki, hogy Jeremiás könyvében eltérő műfajú szövegek szerepelnek. Vannak benne költői formában megírt prófécíák, prédikáció-szerű prózai beszédek, egyes szám első személyben és harmadik

személyben megírt beszámolók a próféta életéből. Ennek alapján úgy gondolta, hogy a különböző műfajú szövegek eredetileg önálló forrásokat alkottak, s a jelenlegi könyv ezek utólagos egyesítésével állt elő. Nézetét Mowinckel (1941) fejlesztette tovább, és a Jer 1–45-ön belül a következő négy forrásművet különített el:

- A) Jer 1–25: Költői formában megírt prófétai mondások és az én-beszámolók Jeremiás vízióiról és jelképes cselekedeteiről
- B) Jer 19,1–20; 6; 26; 28; 36–44: Az ún. **Bárúk-életrajz**: harmadik személyben megírt beszámolók a prófétát ért bántalmakról és üldöztetésekről. Mivel ezek az elbeszélések olyan részleteket is ismernek, amit csak Jeremiás közvetlen közelében élő ember ismerhetett, ezért a szerzőnek Duhmmal együtt Jeremiás írónak, Bárúkot tekintette (vö. 36; 43; 45).
- C) A deuteronomisztikus nyelvezettel és teológiával szoros egyezéseket mutató prédikációszerű prózai beszédek. Ide sorolják: Jer 7,1–8,3; 11,1–14; 18,1–12; 21,1–10; 22,1–5; 25,1–14; 34,8–22; 35 (Duhm szerint nem eredeti)
- D) Üdvjövendölések: 30–31

Mowinckel szerint önálló egységet alkot az idegen népek elleni próféciaák gyűjteménye a 46–51-ben, szerinte ebben a szakaszban egyetlen jeremiási prófécia sincs. Ugyancsak későbbi szerzők művének tartja az üdvjövendöléseket tartalmazó D forrás is. Az A és C. forrást viszont Jeremiástól, a B-t pedig Bárúktól származtatta.

Mowinckel elméletét lényegében a kutatók átvették. Annyiban módosult azonban, hogy némelyek jeremiási eredetű magot kerestek a D forrásban (Volz 1922; Rudolph 1947) és a pogányok elleni próféciaák között is (Rudolph 1947).

A C forrás anyaga és a Deut – DtrG közötti szembetűnő hasonlóságot a kutatók sokáig azzal magyarázták, hogy Jeremiás és a deuteronomista mozgalom lényegében kortársak voltak. Amikor Jeremiás költői forma helyett prózában prédikált, akkor ugyanazt a korabeli prédikációs stílus elemeit használja, mint amit a Deut szerkesztői is átvettek, hogy kifejezésre juttassák a maguk gondolatait (J. Bright 1951, 1966). Tóth K. szerint Jeremiás egyenesen a Deuteronomiumot is ismerhette, és így az közvetlenül is hathatott rá.

W. L. Holladay (1960, 1986, 1988) szerint azonban Jeremiás igehirdetése eredetileg nem mutatott deuteronomisztikus jellegzetességeket. A C forrás anyagát azonban utólag, a Deuteronomium hatása alatt álló szerkesztő öntötte a mai formájába. A Deuteronomiummal való érintkezés tehát későbbi átdolgozás eredményeként állt elő.

Holladay felismerését követve a kutatók a deuteronomisztikus nyelvezet és teológia hatását hamarosan a C forráson kívül, a könyv egyéb szakaszaiban is felfedezték. Az egyszerű forráselmélet helyett tehát egyre inkább egy olyan deuteronomisztikus redakcióval kezdtek számolni, ami a könyv egészét érintette, s a könyv alapformájának az előállítását ennek a deuteronomisztikus redakciónak tulajdonították. Ezzel a könyv keletkezésének a magyarázatában a redakciótörténeti modell került előtérbe.

Az első jelentős állomást J. Ph. Hyatt (1951) munkája jelentette. Szerinte Jeremiás próféciait és a róla szóló hagyományanyagot egy deuteronomista szerkesztő gyűjtötte össze, rendezte el, adott helyeken ki is egészítve azt. Ő lenne tehát a Jer 1–45 kiadója, az első szerkesztője a könyvnek. Több, a könyvnek csak egyes részleteit vizsgáló szerző munkája után W. Thielnek (1973, 1981) sikerült először a Jer 1–25 majd a 26–45 anyagán egy egységes, a könyv egész anyagára kiterjedő deuteronomisztikus redakció meglétét bizonyítani. A szerkesztő a babiloni fogság idejében végezte munkáját abból a célból, hogy Jeremiás fenyegető jövendölései alapján a fogságot a nép bűnei miatt bekövetkező isteni ítéletet mutassa be, ugyanakkor reményt is ébresszen a jövővel kapcsolatban.

Részletkérdések:

Külön problémát jelent **a könyv üdvígéreteinek a kérdése**: A 3., a 32. fejezet, valamint az ún. vigasztalás könyve (30–31. f.) ugyanis Jeremiás egyéb igehirdetésével ellentétben üdvösséget jövendöl Júdának. Ezek közül a jövendölések közül is kiemelkedik az „új szövetségről” szóló jövendölés (31,31–34). A modern bibliakutatás szinte kezdetektől fogva két irányzat alakult ki ezek eredetiségével kapcsolatban. Mowinckel a C forrásnak nevezte el a 30–32. fejezeteket és nem tekintette eredetinek. Thiel (1981) a deuteronomisztikus átdolgozás nyomait mutatja ki ezeken a fejezeteken, s ezen a vonalon továbbmenve sokan a szakaszt a fogság – fogság utáni kiegészítéseknek tartják, amelyek esetleg nem is egy, hanem több lépésben álltak elő (C. Levin 1985, Odashima 1989).

Velük szemben a kutatók egy másik csoportja szerint a 3., a 31–32 fejezeteknek legalább a magva eredeti jeremiási prófécia. (Volz 1928, Rudolph 1947, Kilpp 1990). Herrmann (1965) szerint ezt a magot az Izrael, illetve Efraim és Manassé mondásokban látja, amelyekben a próféta az elpusztult északi országrész helyreállítását, nem pedig Júda üdvösségét jövendöli. Ezeket a jövendöléseket csak a későbbi szerkesztők alkalmazták volna a déli országrészre a fogság alatti korban.

Bárúk-életrajzok: (19,1–20; 6; 26; 28; 36–44) Ezek szerzőjének Duhm óta Bárúkot tartják (1901): Jeremiás közvetlen munkatársa (vö. 43, 45. f. és a 36. fejezetet). Azt, hogy ő valóban történelmi személy volt, régészeti leletek is bizonyítják: egy korabeli pecsétnyomón megtalálták a nevét (apja és foglalkozása is).

Csakhogy Bárúk a 36. fejezet szerint nem prózai elbeszéléseket ír le, hanem próféciaikat. Maga a könyv nem állítja, hogy valóban ő lenne az életrajzi elbeszélések szerzője. Az újabb kutatások során az elbeszélések magvát általában a 37–42 fejezetekben vélik felismerni. Ez a mű régebbi elbeszéléseket is tartalmaz, de összefüggő elbeszéléssé ezeket csak a babiloni fogság idejében, a babiloni fogságban dolgozták össze. Jeremiás könyvébe ezt az elbeszélést egy későbbi redaktor illesztette bele Jeremiás könyvébe, illetve egészítette ki a többi elbeszéléssel (36, 43–45), (Pohlmann, 1978, Seitz, 1989).

„Jeremiás vallomásai/konfessiói”: Jeremiás könyvének a poétikus szövegei között önálló csoportot alkotnak az ún. Jeremiás vallomásai: 11,18–12,6; 15,10–21; 17,12–18; 18,18–23; 20,7–18. Ezekben a próféta az igehirdetése miatt őt ért bántalmazásokat és szenvedéseit panaszolja el Istennek az egyéni panaszénekek stílusában. A népe bűne és a reá váró büntetés miatt maga a próféta is szenved. Legszívesebben elhallgatna, de szinte a szívébe és csontjaiba rekesztett tűz kényszeríti őt a prófétálásra. Itt is két álláspont alakult ki az autenticitással kapcsolatban. Egyesek szerint a vallomások egyszerű panaszénekek, amiket csak utólag hoztak összefüggésbe Jeremiás életrajzával. Újabban Pohlmann (1989) vitatja el az eredetiségüket. Szerinte ezek az énekek a perzsa kor kegyeseinek a helyzetét tükrözik, akiknek egy későbbi szerkesztő Jeremiás életrajzából ismert szenvedéseit és megmenekülését állítja követendő példaként az olvasók elé.

W. Baumgartner azonban (1917) eredetinek ítéli őket, és a panaszszóltárokkal való érintkezésüket azzal magyarázza, hogy a próféta a megfelelő műfaj kereteit kénytelen követni panaszainak a megfogalmazásában. Thiel (1987) nem vitatja el ezeknek az énekeknek az eredetiségét, s vele együtt a kutatók egy jó része ma is eredetinek fogadja el őket.

A Jer 1 magyarázata

1,1-3: A könyv felirata

Jeremiás könyvének hosszú, és nyelvtanilag meglehetősen összetett felirata a próféta származásáról és működésének idejéről, valamint helyszínéről tudósít.

A próféta neve és származása

A feliratból először is megtudjuk, hogy Jeremiás apját Hilkiájának hívták. A 2Kir 22 szerint ugyanígy hívták Jósiás király idejében a jeruzsálemi főpapot; ő volt az a főpap, aki a templom renováltatása közben megtalálta a törvénygyűjteményt, s azt eljuttatta Jósiás királyhoz (2Kir 22,3–8). A két név egybeesése azonban csak véletlen: Jeremiás nem ennek a jeruzsálemi főpapnak a gyermeke, hiszen ő, ahogy a felirat folytatja, nem a fővárosból, hanem Anátótból származott. Anatóti származása a könyv számos egyéb helyén említésre kerül, lásd 11,21kk; 29,27; 32,7; 37,12.

Ez a település Jeruzsálemtől 6 kilométerre észak-keletre helyezkedik el Benjámin törzsi területén. A város a Józs 21 listája szerint egyike volt annak a 13 településnek, ahol Áron papi nemzetsége lakott – e 13 település nem tartozott a 48 egyéb lévita-városhoz (Józs 21,18). A város romjai közelében ma is egy *'anata* nevű arab település található. Az 1Kir 2,26 szerint Salamon ebben a városba száműzte Ebjátárt, a nóbi papok utolsó leszármazottját, mivel az a trónutódlás körüli harcokban nem Salamon, hanem annak testvére, Adónijjá pártjára állt (1Kir 1 és 2,26k). Nem lehetetlen, hogy Jeremiás az ő távoli leszármazottja lenne – de mivel a város amúgy is áronita papok települése volt, ez koránt sem bizonyos. Az a nézet azonban, miszerint Ebjátár leszármazottai a papi szolgálattól örökre eltiltott nemzedékké váltak volna, hogy Jeremiás is ezek közül származott, s mint a szolgálattól eltiltott pap vállalta volna a próféta elhivatást, nem más, mint kitaláció.

A felirat ugyanis határozottan állítja, hogy Jeremiás papi családból származik – ez a kitétel nem értelmezhető másképp, mint úgy, hogy családja valóban gyakorolta is a hivatását. Azt mindenesetre nem tudhatjuk, hogy az apja, Hilkijá egy helyi, anatóti szentély személyzetéhez tartozott-e, vagy a későbbi Zakariás paphoz hasonlóan (vö. Lk 1,39k) szülővárosából „ingázott” a papi szolgálatra Jeruzsálembe. Az, hogy az anatóti papok később szembefordulnak Jeremiással, amiért az támogatta Jósiás kultuszcentralizációját, az előző lehetőséget támogatja: munkahelyük megszűnése miatt haragudtak meg a reformot támogató prófétával. A Jer 20,15-ben ezt olvassuk: „*Átkozott az az ember, aki hírül vitte apámnak, hogy fiúgyermek született...*” – ez viszont azt sugallja, hogy Hilkijá Jeremiás születése idején éppen nem volt otthon Anátótban – azaz talán éppen Jeruzsálembe volt szolgálatba rendelve.

Ugyancsak nyitva kell hagyni azt a kérdést, hogy maga Jeremiás valaha is szolgált-e papként akármelyik templomban is. Ezt ugyanis a könyv sehol nem állítja, de nem is tagadja. A kutatók zöme (Rudolph) azzal számol, hogy nem volt pap. Jeremiás próféta elhivatását nagyon fiatalon kapta, pappá viszont csak a 30. életévét betöltött személyt lehetett felszentelni (vö. Num 4,3kk). Így Jeremiás elhívása már a felszentelése előtt meg kellett, hogy történjen, 30 éves korában pedig erre a felszentelésre már minden bizonnyal nem került sor. Korábban még olyan elméletek is felmerültek, hogy Jeremiás egyenesen a jeruzsálemi templom kultikus prófétáihoz tartozott volna – ez azonban a papok és a szentély ellen mondott próféciái miatt teljesen kizárható.

A Jeremiás név héber formája *jirm^ejáhu*. Ez a *rámá^h* „vetni, dobni; íjjal löni” ige és a JHWH név összetételének tűnik. Mivel ezt a nevet neves íjászok, parittyások és lándzsavetők is viselték (lásd 1Krón 12,5: íjász és parittyás; 12,11: dárdás), így nem lehetetlen, hogy a név értelme az lenne: „Az Úr vezesse / vezeti lövését” (és nem mint ahogy a KBL a „Jirmejá”

címszó alatt hozza: „Isten eldob”). M. Noth szerint azonban a név a *rúm* „magasnak lenni, Hifíl: felmagasztalni” igéből vezethető le, és az eredeti kiejtése *je rímjáhu* lehetett. Ez azt jelenti: „Az Úr felmagasztal, az Úr nagyvá tesz”. (Lásd Rudolph, 3)

A „Jeremiás” név nem ritka az Ószövetségben. Magában Jeremiás könyvében is szerepel még két ugyanilyen nevű férfi, de az 1Krón és a Neh nemzetséglisztáiban is előfordul ilyen nevű ember. Hogy a bibliaolvasók össze ne keverjék őket a prófétával, az Újfordítás a nevüket héberesen „Jirmejá”-nak írja át (Jer 35,3; 52,1, lásd még 1Krón 5,24; 12,5; 12,11; illetve Neh 10,3; 12,1.12: itt egy hazatért papi család feje). A Károli Jeremiás könyvében és Neh két helyén „Jeremiás”-t hoz, az összes többi helyen azonban szintén különféle átírásokat eszközöl.

Jeremiás működésének kronológiája

A második vers szerint Jeremiás prófétai működését Jósiás király uralkodásának 13. évében kezdte meg. Ugyanezt a kezdő dátumot erősíti meg a Jer 25,3-ban maga próféta is az egyik próféciájában. Mivel Jósiás Kr.e. 638–609 között uralkodott, így a próféta elhívásának dátumául Kr.e. 626-ot kapunk.

Az 1,6b szerint Jeremiás arra hivatkozva igyekezett visszautasítani a prófétai megbízatást, hogy még túlságosan fiatal hozzá. Kiindulva abból, hogy elhívása 13-14 éves kora előtt nem történhetett meg, így a próféta születési évének legkésőbbi dátumaként 650-et kapunk. Ebben a kérdésben azonban csak találgathatunk.

A felirat további adatai szerint Jeremiás prófétai tevékenysége kiterjedt Jójákim (608–598) és Cidkijjá uralkodására is (597–587), s annak végét a felirat Cidkijjá uralkodásának 11. évében, a babiloni fogság kezdetében, azaz Kr.e. 587-ben adja meg.

E felsorolás nem említi meg két júdai királyt, akik csak igen rövid ideig uralkodtak: Jóház, Jósiás fia csak három hónapig ülhetett az ország trónján, hiszen Nékó fáraó fogságba vetette, és Jójákim névvel testvérét ültette a trónra (2Kir 23,30–34). Ugyancsak átugorja a felirat Jójákin királyt, Jójákim fiát, aki Kr.e. 598-ban szintén csak három hónapig uralkodhatott, mivel Jeruzsálem első babiloni ostroma miatt meg kellett adnia magát, s így az első deportáció tagjaként őt is Babilóniába hurcolták (2Kir 24,8–17).

De valóban véget ért Jeremiás működése 587-ben, a város lerombolása után, ahogy azt a könyv felirata állítja? A 40kk fejezetek szerint ugyanis a próféta 587 után is tevékenykedett. Az ellentmondás azonban megszűnik, ha észrevesszük, hogy a Jer 40 elején egy új felirat áll, amit a szerkesztők minden bizonnyal a Jer 40–45 fejezetek külön feliratának szántak. Itt az Újfordítás a vers felirat-jellegét eléggé elfedi, annak a pontos fordítása azonban a következő: „Ezek azok az Igék, amelyeket Jeremiás kapott az Úrtól, miután Nebuzaradán testőrparancsnok szabadon bocsátotta Rámában...” (vö. Zürcher-Bibel, Kecskeméthy) Így a Jer 1,1–3 kronológiai adatai csak az első 39 fejezetre vonatkoznak.

De egyáltalán **hiteles ez a felirat?** Valóban Kr.e. 626-ban nyerte el Jeremiás a prófétai elhívását? Ez a datálás ugyanis két okból is problémás lehet.

Először is az teljesen bizonyos, hogy Jeremiás 622 és 609 között, tehát a deuteronomista reform és Jósiás halála között nem prófétált. Jeremiás ugyanis a Jósiás-féle reformra semmilyen módon sem reflektál, holott a reform irányítóit ismerte, s a kapcsolata velük később is nagyon jónak mondható. Ha tehát elfogadjuk elhívása dátumául a 626-os évszámot, akkor a próféta működésében a korábbi kutatók többségével együtt egy 13 éves szünettel kell számolnunk (Így Rudolph). De valóban reális egy ilyen szünet feltételezése? Biztos, hogy ebben az időszakban nem lett volna mit kritizálni az ország vallási viszonyain? Vagy miért nem támogatta a próféta aktívan, a maga igehirdetésével is azt a reformot, amit annyira helyeselt volna?

Másodszor nem lehet egyértelműen bebizonyítani, hogy Jeremiás próféciái között valóban vannak olyanok, amelyek 622 előtt, és csakis akkor keletkeztek. Az ebbe a korszakba

besorolt próféciák ugyanis bármelyik későbbi korszakába is elhelyezhetőek lenének. Így azt sem lehet bebizonyítani, hogy Jeremiás 626 és 622 között prófétált volna.

A kutatók egy másik csoportja ezért úgy gondolja, hogy Jeremiás csak Jósiás halála után, azaz Kr.e. 609-ben kezdte meg a nyilvános működését. Mire vonatkozna, és honnan eredne azonban ekkor a könyv feliratában szereplő 626-os dátum? Egyesek az évszámot a próféta születése éveként értelmezik (W. L. Holladay, 1981), megint mások egy későbbi szerkesztő koncepcióját látják benne, aki szándékosan korábbra datálja a próféta elhívását, mert benne a deuteronomista reform egyik előkészítőjét kívánta láttatni (F. Horst, 1923, C. Levin, 1981).

A prófétai könyvek feliratainak típusai

A kutatók egyetértenek abban, hogy a legtöbb prófétai iratot utólag, későbbi szerkesztők látták el feliratokkal, s határozták meg benne az adott próféta működésének történeti kronológiáját. Ezt a tényt igazolja az is, hogy e feliratok lényegében mind ugyanarra a néhány sémára születtek meg. Ezek a sémák a következők:

I) *Az Úr igéje, amely lett XY-hoz (... idejében):* Hós, Jóel, Mik, Zof

II) *XY igéi, aki innen és innen, ezek és ezek közül való volt:* Jer, Ám

III) *XY látomása / fenyegető jövődörlése:* Ézs, Abd – Náhúm, Hab, Mal, vö. Ézs 13

IV) *(Ekkor és ekkor) És lett az Úr igéje XY-hoz:* Jónás, vö. Hagg, Zak

Láthatjuk, hogy Jeremiás könyvének felirata Ámósz feliratával mutatja a legnagyobb hasonlóságot, s alkot így vele egy felirat-típust: „*XY igéi, aki innen és innen, ezek és ezek közül való volt*”. E két felirat a *dibré* szóval foglalja össze a prófétai irat tartalmát. Mindkét könyv a prófétai igéken kívül elbeszéléseket is tartalmaz az adott próféta életéből. Emiatt már Kimchi is azt javasolta, hogy a *dibré* szót ne „Igé”-nek, hanem „történet”-nek fordítsuk: maga a *dábár* szó jelentése ezt lehetővé is teszi (ugyanígy Rudolph).

Többen úgy vélik, hogy Jeremiás könyvének az elején a 3 versből álló felirat több lépésben állhatott elő. Az 1. vers ugyanis önmagában is megállná a helyét, s a 2. és a 3. versek az első vers utólagos kiegészítéseinek, pontosításainak tűnnek (így pl. Rudolph, 4). Ez nem lehetetlen, de az előállítás lépéseit rekonstruálni, illetve azt a könyv redakciótörténetének egyes állomásaihoz hozzákapcsolni az 1-6. fejezetek alapján túl merész vállalkozás lenne.

Jer 1,4-19: Jeremiás elhívása és elhívásának megerősítése

A) 1,4–10: Jeremiás elhívása

1,4–5: Az elhívás

A próféta E/1. személyben maga beszéli elhívásának történetét. A beszámoló alapvetően próza, Jeremiás Istenhez is mindig prózában beszél – Isten kijelentése azonban mindig jól megszerkesztett költői formában áll.

Megdöbbenő, hogy Jeremiás ezt az egész életét meghatározó eseményt milyen szűkszavúan, Isten üzenetére koncentrálna beszéli el. Pedig a 9. vers világosan mutatja, hogy egy prófétai látomásról van szó, ahol Jeremiás magát Istent, az Ég és a Föld királyát látja, vele beszél, sőt Isten kinyújtja felé a karját, és még az ajkait is megéri. Hasonló élmény lehetett tehát ez, mint Ézsaiás elhívása, aki a jeruzsálemi Templomban pillantotta meg a kerubok fölött trónoló Mennyei királyt (Ézs 6), vagy mint Ezékiel, aki részletesen leírja mennyei látomásának szinte minden mozzanatát (Ez 1-2). Ez a visszafogottság azonban Jeremiás esetében nyilván

szándékos: nem a látomás ténye a fontos – erre akkoriban sok más próféta is hivatkozhatott – hanem az átadott üzenet.

Az első kijelentés, amivel Isten Jeremiást megszólítja, Jeremiás életét és küldetését igen magas dimenziókba állítja: „Mielőtt megformáltalak az anyaméhben, már ismertelek, és mielőtt a világra jöttél, megszenteltelek, népek prófétájává tettelek.” (5. v.)

A három tagú parallelizmus megfogalmazása mesteri: időben a múlt felől minden tag eggyel közelebb lép a próféta jelenéhez: *fogantatás előtt – az anyaméhben – felnőttkor*, míg életének célja és rendeltetése egyre konkrétabb alakot ölt: *ismerni – magának szentelni – prófétává tenni*.

A felvilágosult ember azt mondja: *cogito ergo sum* „gondolkodom, tehát vagyok” – ezzel szemben itt Isten üzenetét Jeremiás szemszögéből így foglalhatnánk össze: *cogitor ergo sum* „kigondoltak, tehát vagyok”. Rég azelőtt, mielőtt megfogant volna anyja méhében, Isten már „kigondolta őt” (Duhm, lásd Rudolph, 5), elhatározta megszületését, sőt feladatát, küldetését is előre elrendelte.

A személyes predestinációnak, az eleve elrendelésnek egyik szép ószövetségi példájával állunk itt szemben – amikor Isten hívó szava objektíven megelőzi annak szubjektív megélését, illetve megértését.¹ Már rég azelőtt, mielőtt Jeremiás megfogant volna, Isten „kigondolta őt”, elhatározta megszületését, sőt feladatát, küldetését is előre elrendelte.

Reventlow mutatta ki azt, hogy az egyén teremtésének gondolata a papi üdvjövendölésekben gyökerezik. Ezek indoklás-részében többször is olvasunk arról, hogy az imádkozót JHWH formálta anyja méhében: a gondolat a meghallgatás iránti bizalom alátámasztására szolgál (Ézs 44,2; 44,24, lásd még Jób 10,8–12).² Ugyanez a gondolat aztán a kései zsoltárok bizalom-motívumába is átkerült: itt azonban még mindig csupán Istennek a magzat iránt megmutatkozó gondviseléséről olvasunk.

A Zsolt 22,10k-ben ez áll: „Te hoztál ki engem anyám méhéből, biztonságba helyeztél anyám emlőin. Már anyám ölében is rád voltam utalva, anyám méhében is te voltál Istenem.” A Zsolt 139,13-16-ban pedig ezt olvassuk: „Te alkottad veséimet, te formáltál anyám méhében [...] Alaktalan testem már látták szemeid; könyvedben minden meg volt írva, a napok is, amelyeket nekem szántál, bár még egy sem volt meg belőlük.” Jeremiás eleve elrendelése közvetlenül tehát sem a papi üdvjövendölésből, sem a zsoltárok bizalom-motívumából nem eredeztethető.

Azt a gondolatot, miszerint egy isten valakit már a világra jövedele előtt különleges, tervébe illeszkedő feladatra rendelt volna el, máshonnan csak az ókori király-szövegekből ismerjük.³ Egyiptomban például a fáraó dicsekszik azzal, hogy már születése előtt az ország vezetőjének rendelte őt Ré, a napisten.

Így I. Szeszósztisz (Középbirodalom, Kr. e. 1958–1914)⁴ a héliupoliszi templom építésével foglalkozó szövegében ezt írja:

„Ő [azaz: Ré-Harahti] formált engem, hogy azt tegyem, amit ő tett, hogy létrehozzam azt, amit megtennem ő parancsolt nekem. ... Király vagyok az ő lényének megfelelően, egy uralkodó, akinek nem utólag kellett (az uralmat) átadni. Már fészeklakó fiókaként [azaz: csecsemőként] elfoglaltam azt, már a tojásban is [azaz: anyám méhében] hatalommal rendelkeztem, már ifjúként is uralkodtam; mindkét országrész urává rendelt engem, amikor még gyermek voltam, mikor az előbőrömet még nem távolították el. Az alattvalók urává nevezett ki, ezért teremtett az emberek előtt. Arra rendelt, hogy

¹ Tóth (1983), 4.

² Reventlow (1963), 29–36.

³ Seybold (1993), 37.

⁴ Az egyiptomi nevek helyesírásában és az uralkodók kronológiájában Kákosy (2003), munkáját követem.

*már embrióként a palotában legyek, még mielőtt anyám combjai közül előjöttem volna...*⁵

Egy későbbi szövegben II. Ramszesz (Újbirodalom, Kr. e. 1279–1213) az abüdoszi templom egyik feliratában ezt mondja magáról:

*„Aki rám várt és engem fölnevelt, maga a Mindenség ura volt, amikor még gyermek voltam, míg az uralmat meg nem ragadtam. Ő már akkor nekem adta az országot, amikor még a tojásban voltam...”*⁶

A gondolat még a Későkorban is kimutatható. Így Peje (Pianhi) fáraó (Kr. e. 747–716) egyik sztéléjén, ami alig száz évvel Jeremiás működése előtt készülhetett, ez olvasható:

*„Így szól Amun-Ré, Napata ura, aki egy tisztát kinevez, szeretett fiához, Peje királyhoz: Megmondtam rólad, mikor még anyád testében voltál, hogy Egyiptom uralkodója leszel, mert már a magban [azaz: fogantatása előtt] ismertelek téged, mikor még a tojásban [azaz: anyja méhében] voltál, hogy úr legyél...”*⁷

Hasonló kijelentéseket Mezopotámiában ritkábban olvasunk.⁸ Ám például Nabopolasszár, az Újbabiloni Birodalom alapítója (Kr. e. 625–605), Jeremiás kortársa, Ninurta temploma újjáépítésének kapcsán így dicsekedik:

*„... (amikor) Marduk, aki az ég és a föld isteneinek szívét ismeri, és az idők változását állhatatosan vigyázza, kiválasztott engem, a még egészen fiatal, aki még meg nem születtként ismeretlen voltam az emberek között, és az országban, ahol teremtettem, a legmagasabbra rendelt – arra hívtam, hogy uralkodjam az országon és az embereken...”*⁹

Az utolsó babiloni király, Nabonid egy feliratban szintén így jellemzi magát:

*„Akit Szin és Nergal az anyaméhtől fogva királtságra rendelt”.*¹⁰

Ez a predestinációs gondolat a király-ideológia egyéb elemeinek demokratizálódásával együtt kerülhetett át a mindennapok egyéni vallásosságába. Izraelben a gondolat majd csak a fogság korában jelenik meg máshol – nem lehetetlen, hogy éppen Jeremiás elhívás-történetének a hatására.¹¹

Így olvasunk a Deuteronomista történeti műben Sámson születésének és küldetésének meghirdetéséről (Bír 13,5). Az Úr szolgájáról szóló második ének úgy mutatja be a fogság névtelen prófétáját, mint aki már anyja méhében megkapta a próféta megbízatását (Ézs 49,5). Az Újszövetségben majd Pál apostol is ehhez hasonlóan beszél apostoli elhívásáról (Gal 1,15), és természetesen a messiási próféciák is így mutatták be az eljövendő idők még meg nem született Messiás-királyát (Ézs 9; 11).

Kétségtelen, hogy Jeremiás elhívásának ez a leírása az individuális vallásosság egyik jelentős mérföldkövét jelenti (Rudolph, 6). A fogság előtti Izrael alapvetően közösségként tekintett magára, és Istennel való viszonyát is alapvetően nem mint egyén, hanem mint egy közösség tagja élte meg. Istent a nép Istenének tekintette, aki a népet választotta ki, és a néppel kötött szövetséget, s azt szentelte magának a többi nép közül. Itt azonban – ismét ki kell emelni: a király-ideológia átvételeként – az egyén kerül közvetlenül kapcsolatba Istennel: Isten az egyes

⁵ Lásd Beyerlin (1978), 54.

⁶ Lásd Beyerlin (1978), 55.

⁷ Lásd Gilula (1967), 114, és Beyerlin (1978), 56.

⁸ Sulgi sumér király (Kr. e. 2093–2046) egy öndicsőítő himnuszban ugyan azzal büszkélkedik, hogy „Én, a király, anyám méhétől hős vagyok, én, Sulgi, születésemtől fogva erős ember vagyok” (lásd Römer – Hecker /1989/, 647), itt azonban az isteni predestináció gondolata nem jelenik meg.

⁹ Lásd Stiglmaier (2002), 324.

¹⁰ Lásd Reventlow (1963), 37.

¹¹ A király gyermekként való kiválasztásának gondolatát látja Stiglmaier (2002), 325, a dtr. színezetű 1Kir 3,7-ben is, ahol elhívásának összefüggésében Salamon fiatal életkorára hivatkozik.

ember Atyja, Teremtője, Gondviselője, s a kiválasztás a népen belül egyes embereknek szól. Így az egyénnek sem elég már a néphez tartozását demonstrálni ahhoz, hogy betöltse Isten akaratát – neki immár a saját egyéni küldetését, Istentől megszabott életcélját kell teljesítenie, ha Isten akaratát be akarja tölteni. Ez az individualista vallásosság éppen Jeremiás, majd Ezékiel igehirdetésében fordul látványosan szembe a nép hagyományos, kollektív vallásosságával, és válik uralkodóvá a fogság utáni–kései fogság utáni időben.

Jeremiás elhívásának összefüggésében az eleve elrendelés gondolata kettős célt szolgál. Egyrészt a próféta lehetséges ellenállását akarja eleve lefegyverezni: ha Isten eleve azért ajándékozott Jeremiásnak életet, hogy aztán ő majd beálljon a prófétai küldetésbe, akkor hálátlanság és az isteni üdvterv semmibe vétele lenne, ha ellene mondana ennek a tervnek. Másrészt ez a gondolat erőt ad most – de majd küldetése során is – a prófétának: történjen vele bármi, fogadják akárhogy is az átadott üzenetet, soha sem bizonytalanodhat el, hogy valóban Isten akaratát szólja-e.

Isten először is kijelenti tehát, hogy Neki már a magzat megformálódása előtt határozott terve volt Jeremiással. Isten már „ismerte” őt. A *jáda* ‘ige a héberben nem kognitív, lexikális tudást jelent, hanem a megismerés tárgyával való közvetlen kapcsolatból eredő, tapasztalati úton megszerzett ismeretet, jártasságot. Emiatt lehet az ige a szexuális közösülés eufemisztikus körülírása is, lásd Gen 4,1: „*És Ádám megismerte feleségét, Évát, aki teherbe esett...*”. Azaz Isten itt nem egyszerűen azt mondja, hogy már Jeremiás megalkotása előtt eldöntötte, milyen legyen majd a próféta jellege, fizikai alkata és hogyan alakuljon a prófétai küldetése. Nem, Isten azt állítja, hogy már Jeremiás megszületése előtt a vele való törődés révén intenzív kapcsolatban állt vele. A kapcsolatfelvétel és a törődés mozzanata miatt a *jáda* ‘ige például az Ám 3,2-ben egyenesen a „kiválasztani” jelentésben áll (vö. *proegnóó* a Róm 8,29: eleve kiválaszt).

A *jáda* ‘ige paraleljeként Isten a *qádas* „szentnek lenni” ige Hifíl igealakját használja. A „megszentelni” szó az Ószövetségben annyit tesz, mint „a profán használatból kivonni, Istennek elkülöníteni”. A „szent” fogalma az Ószövetségben tehát alapvetően nem morális kategória, hanem egy viszonyzó: szent az, ami az Istené, ami az ő szolgálatában áll. Amikor tehát Isten azt mondja Jeremiásról, hogy „megszentelte őt”, akkor a kiválasztás és az elkülönítés értelmében azt mondja, hogy „a saját szolgálatába állította”.

Jeremiásnak nem lesz majd mindig kellemes ezt az „elkülönítést” megélnie: le kell mondania a társadalmi elismerésről, megbecsülésről, fel kell vállalnia a konfliktust a királlyal, a prófétákkal, a papokkal, de egyben a néppel is, ellentétbe kell kerülnie saját családjával. Életmódjában is külön útra kényszerülve le kell mondania a házasság és a család áldásairól és támaszáról. Nem csoda, hogy a próféta egy helyen így kesereg: „*Magamra maradtam, mert kezéd rám nehezedett, bánattal töltöttél el.*” (15,17). Az Istennek szenteltség a magány és az elszigetelődés útja is lehet a válságos időkben – nagyon is érthető tehát, ha legalább az elhívás pillanata oly magasztos és olyan felemelő.

Isten kijelentésének harmadik tagja (5. v.) aztán világosan kimondja, mi Isten szerint Jeremiás létének a célja: Isten prófétájává kell lennie a népek között. A masszoréta szövegben a *gój* „nép” szó áll: ez egy adott állam vagy tájegység lakosságát jelenti, azaz a hangsúly azokon a külső kereteken van, amik az adott közösséget kívülről egybetartják, és amik más népektől, illetve népcsoportoktól elhatárolják. A *gój* szó szinonimája az ‘*am* „nemzet”, ami a belső összetartozást, a vérségi kötelékek meglétét emeli ki, azaz egy nép belső összetartozását hangsúlyozza. Amikor Izrael magáról beszél, akkor általában ezt az utóbbi ‘*am* szót használja, míg a környező, illetve az idegen népekre rendre a *gój* „nép” fogalom használatos. A prófétai igehirdetésben azonban nem ritka eset, hogy – főleg *parallelismus membrorum* tagjaként – a *gój* szót Izrael megjelölésére is használják (pl. Ézs 1,4; 18,2.7; Jer 6,22; 50,41; Zof 2,9; Hag 2,14; Ez 35,10; 37,22). Az Ex 19, 6 szintén ezzel a szóval nevezi Izraelt Isten „szent népének”,

mint ahogy a néppé válás ígéréteben is értelemszerűen rendre a *gój* szó szerepel (Gen 12,2; 18,8; 26,5; 46,3; Ex 32,10, lásd még Mik 4,7; Ézs 60,22)¹².

Az 1,5 szerint tehát Isten Jeremiást *laggójím* – azaz „a népekhez” küldi el prófétának. Hogyan kell ezt a megbízatást értelmezni? Hiszen Jeremiás valójában Júdában és a júdaiaknak prófétált. Hogy lehetne ő a „népek prófétája”? Egyesek ezért szövegromlást feltételeznek a szövegben, s úgy gondolják, hogy a *laggójím* szó helyén eredetileg az egyes számú *laggójí* „az én népem” forma állt. Ezt támasztaná alá az, hogy néhány Septuaginta-kézirat valóban egyes számban fordította görögre a szót. Megint mások a *laggójím* szót mindenestül betoldásnak tartják, s azt feltételezik, hogy az eredeti szöveg értelemszerűen egy Izraelhez küldött prófétát feltételez csupán (lásd Rudolph, 6).

A legtöbb szövegelem azonban hozza a *laggójím* szót, méghozzá a masszoréta szövegnek megfelelően egyértelműen többes számban. De még akik el is fogadják eredetinek a masszoréta szöveget, azok egy része is úgy gondolja, hogy Isten csakis a saját népét értette itt a „népek” alatt. Eszerint a felfogás szerint a többes szám használatát az indokolja, hogy Isten itt Izrael törzseit, városait vagy nemzetségeit, esetleg a két zsidó államot külön akarta megnevezni.

Saját népére azonban Isten aligha használná a *gój* szót többes számban. Így igenis el kell fogadnunk, amit a masszoréta szöveg állít: Jeremiás prófétai küldetése nem csak a saját népének, hanem valamennyi népnek, azaz az egész emberiségnek szól – ebbe természetesen maga a zsidó nép is beleértendő (Hulst, THAT Bd. II, 324.).

Ezt a kijelentést azonban nem úgy kell értelmeznie, mintha Isten parancsa szerint Jeremiásnak az idegen népekhez kellene odafordulnia és nekik kellene prófétálnia. A babiloni fogságban az Úr szenvedő szolgája majd azt a megbízatást kapja, hogy „a pogányok /= népek/világosságává” legyen (Ézs 49,6). Jeremiás esetében azonban nem erről van szó. Isten a történelem sakktabláján a népeket használja fel bábunak: ők lesznek akarátának végrehajtói, Júda büntetésének eszközei, illetve azok, akik Júdát a Babilónia elleni ellenállásra buzdítva az ítélet bekövetkeztét meggyorsítják, illetve bebiztosítják. Amit tehát Jeremiásnak Istenről és az ő akarataról hirdetni kell, az érinti majd a többi népet is. Amennyiben JHWH a népek ura és istene, ugyanannyira lesz Jeremiás is a népek prófétája: amit meghirdetett, az úgy is lesz. Róluk, az Isten tervében betöltött szerepükről kell tehát prófétálnia majd Jeremiásnak – a próféciaák címzettje azonban maga Izrael. Ebben Jeremiás olyan elődök útját követi, mint Ámósz (Ám 1–2) vagy Ézsaiás (Ézs 10,28kk).

A Jer 25,13.15-17 világosan alátámasztja ezt az értelmezést. Itt, a 13. versben ezt olvassuk: „*Mert beteljesítem mindazt, amit erről az országról mondtam, mindazt, ...amit Jeremiás a népekről prófétált.*” A későbbi hagyományozók nyilván úgy gondolhatták, hogy itt az idegen népek ellen elmondott próféciaakra kell gondolni. A 15. vers ugyanitt így folytatja: „*Vedd el kezemből ezt a serleget, ... és adj inni belőle minden népnek, amelyhez küldelek.*”, a 17kk versek pedig felsorolják a környező népeket és királyságokat, ám a listát Jeruzsálem és Júda lakosságával kezdi (Hulst, uo.).

1,6: A próféta ellenvetése

A 6. versben Isten szavára a próféta reakciója következik. Jeremiás nem érzi magát alkalmasnak arra a feladatra, amire Isten kiválasztotta őt. Rémülten kiált fel: *aháh* „Jaj!” Ez azonban nem az Istennel való találkozásnak szól – szemben Ézsaiással, akiből elhívása során az vált ki halálfélelmet, hogy gyarló bűnös emberként az Ég szentséges királyának színe előtt találta magát (Ézs 6,5). Nem, Jeremiás számára Isten nem a bűnös és gyarló teremtményeit megsemmisítéssel fenyegető Szentség és Hatalom, hanem az a jóságos gondviselő, amiként Jeremiásnak az 5. versben is bemutatkozott. Rudolph az egész szakasz alapján egyenesen úgy

¹² THAT, Bd. II, 315-318.

gondolja, hogy Jeremiás és Isten itt már mint jó ismerősök beszélnek egymással: Jeremiásnak már elhívása előtt is megvolt a személyes kapcsolata Istennel, s talán a körülötte zajló eseményeket is régóta másképp értékelte, mint a kortársai (Rudolph, 9). Megrettenését tehát egyedül a feladat nagysága váltja ki belőle.

Arra hivatkozik, hogy nem tud jól beszélni, hiszen még túlságosan fiatal. A *na'ar* szó „fiatal legény”-t, „fiú”-t jelent, egészen a kisgyermektől az ifjúkorig (Ex 2,6; Bír 13,5.7; 1Sám 1,22 – Gen 34,19; Bír 17,7). A fogalom az önállóság hiányán hangsúlyozza: a *na'ar* a hadra fogható, hivatását gyakorolni képes önálló férfi ellentéte (vö. Bír 8,20; 1Sám 17,33; 1Kir 3,7). Ezért jelenthet a szó annyi helyen szolgát, fegyverhordót, illetve tanoncot, tanítványt is (Gen 18,7; 37,2; Ex 33,11; Bír 9,54; 19,9; 1Sám 14,1; 25,14). Salamon beiktatásakor ugyanúgy alkalmatlannak érezte még magát a királyi feladat betöltésére, mint Jeremiás, s ezért bölcsességet kért munkájához Istentől: ekkor ő szintén „egészen fiatalnak” (*na'ar qátón*) nevezi magát (1Kir 3,7). Ugyanakkor Jeremiás ellenkezése Mózes ellenkezésére is emlékeztet bennünket, hiszen megbízatása elől Mózes is így igyekszik kitérni: „*Kérlek, Uram, nem vagyok én ékesen szóló... Sőt nehéz ajkú és nehéz nyelvű vagyok én.*” (Ex 4,10) Mindenesetre Mózes a hiányos szónoki képességekre, esetleg valamiféle beszédhibára hivatkozik itt, míg Jeremiás a fiatal korából adódó tapasztalatlanságára.

Az elhívott embernek az ehhez hasonló ellenkezése olyannyira jellemző a prófétai elhívás-történetekre, hogy azt egyenesen az elhívás-történetek egyik műfaji kellékének tekinthetjük. A megszólított személy először igyekszik kitérni a megbízatás elől, hiszen arra alkalmatlannak érzi magát. Isten azonban biztató szavaival megerősíti az elhívást, támogatásáról biztatja kiválasztottját, így az végül elfogadja a megbízást. Nem szabad ezért az ódzkodás mozzanatát Jeremiás vagy Mózes jellemrajzának elkészítéséhez felhasználni, mintha ők félénk, önbizalomban szenvedő, vívódásra hajlamos személyek lettek volna – szemben más prófétákkal. Az ellenkezésnek ez a motívuma sokkal inkább egy állandó, örök igazságot akar kifejezésre juttatni: Soha senki nem lehet önmagában alkalmas Isten szolgálatára. Isten nem azért választ ki valakit, mert ő egyedül is képes ellátni a neki szánt feladatot. Nem. A Szent Istennek nem lehet egyetlen teremtmény sem önmagában alkalmas eszköze. Az elhívottakat mindig magának Istennek kell alkalmassá tennie. Maga Isten kell, hogy kiiktassa a hibákat, megerősítse a lelket, ígérete és áldása révén átruházza kiválasztottjára azokat a képességeket, amelyek alkalmassá teszik őt Isten szolgálatára. Önmagunkban mind semmik vagyunk, „de Istennel minden lehetséges”.

Ézsaiás elhívásának története látszólag nem illeszkedik a műfajnak ebbe a sémájába. Itt ugyanis azt olvassuk, hogy amikor a próféta azt hallja, hogy Isten küldöttet keres mennyei udvartartásában, akkor Ézsaiás az „*Itt vagyok, engem küld el!*” felkiáltással habozás nélkül, magától jelentkezik (Ézs 6,8b) Csakhogy nem szabad elfelejtenünk, hogy Ézsaiás esetében e bátor jelentkezést megelőzte a próféta halálfelelme, amikor így szólt: „*Jaj nekem! Elvesztem, mert tisztátalan ajkú vagyok, és tisztátalan ajkú nép között lakom. Hiszen a Királyt, a Seregek Urát látták szemeim!*” (6,5) Csak miután egy szeráf megtisztította ajkait az oltárról vett parázssal és átadta a prófétának Isten bűnbocsánatának jó hírét (6,6k), lett szem- és fültanúja a mennyei tanácskozásnak, és jelentkezett az Istentől kapott feladatra. Az alkalmatlan emberi eszközt tehát itt is először Istennek kellett alkalmassá tennie a maga szolgálatára.

Jó a prófétai elhívás-történeteknek ezt a tanítását komolyan megszívlelnünk. Ez talán először lesújt bennünket – hiszen beképzeltségünk és hamis perfekcionalizmusunk ellen int bennünket, és egészséges alázatra nevel – amire nekünk, Istent hivatásszerűen szolgáló embereknek talán az átlagosnál is nagyobb szükségünk van. Ugyanakkor fel is emel és bátorít bennünket. Hiszen Isten, ha akarja, mindet is alkalmassá tehet a maga szolgálatára.

1,7–8.9–10: A kettős megerősítés

A próféta ellenkezését Isten nem hagyja szó nélkül. A 7–8. versekben ismét megszólal, és megerősíti a Jeremiásnak adott megbízatását, majd a 9–10. versekben egy prófétai látomáson és az ahhoz kapcsolódó kijelentésen keresztül teszi ugyanezt.

Ahogy láttuk, Jeremiás két dolgot említett meg, ami miatt alkalmatlannak érzi magát a prófétai szolgálatra. Az egyik, hogy nem ért a beszédhez, a másik pedig a fiatal életkora. Isten a válaszában mindkét kifogásra reagál, de fordított sorrendben: A 7–8. versben a fiatal életkor kifogását utasítja el, s majd csak a 9–10. versekben kapcsolódik vissza a szónoki téren említett hiányosságok kérdésére.

A 7–8. versben tehát Isten először a fiatal életkor kifogását utasítja el. Katonás határozottsággal, szinte keménységgel utasítja el Isten a próféta ellenvetését, és követeli meg, hogy minden körülmény között végezze el a rá bízott küldetést.

Isten itt mondja ki azt, amit Jeremiás talán már korábban is sejtett, s ami kimondatlanul a küldetés visszautasítására ösztönözte: A prófétai küldetés korántsem veszélytelen. A prófétának olyan személyekhez kell elmennie, ahová legszívesebben nem menne el, és olyan tartalmú üzenetet is át kell majd adnia, amit legszívesebben nem adna át.

A 7. versben az *al-kol-aser* kifejezést az Újfordítás így adja vissza: „*ahová csak küldelek*”. A *kól* szót azonban ugyanúgy lehet a személyekre is vonatkoztatni: „*aki ellen csak küldelek...*” Így értelmezi a Károli fordítás is, csak az *al* prepozíciót *el*-re cseréli: „*akikhez csak küldelek téged*”. (Hasonlóan Rudolph, 4.) A két prepozíció felcserélését számos helyen joggal feltételezhetjük az Ószövetségben, itt azonban fölösleges így javítani a szöveget: az egész elhívás-történet mutatja, hogy Jeremiásnak éles ellenállásba kell majd ütköznie, mert a rábízott üzenet emberek *ellen* irányul majd.

Jeremiás tehát nem válogathat majd a címzettek és az átadandó üzenetek között – ahogy korának hamis prófétái a fizető ügyfelek jó tetszését keresve ezt annyiszor megtették. Akárhová, akárki ellen, akármilyen üzenettel küldi is el őt az Isten – ellenkezés nélkül mennie kell, és közvetítenie kell az üzenetet.

A 8. vers teljes természetességgel feltételezi, hogy igehirdetése veszélybe fogja majd sodorni a prófétát. „*Ne félj tőlük, mert veled leszek, és megmentelek téged!*” – ígéri Isten Jeremiásnak. A *nácal* ige meglehetősen képies kifejezés, hiszen azt jelenti: „kitépni, kiragadni” – azaz a ragadozó állat karmai vagy fogai közül a prédát kitépni, kirántani (vö. 1Sám 17,35; Ám 3,12,vö. Mik 5,7; Zsolt 50,22), vagy ahogy a *mijjad* „valakinek a kezéből”, illetve a *mikkaf* „valakinek a markából” szavakkal való gyakori szerepeltetése is mutatja: valakit vagy valamit kiragadni valakinek a kezei közül (Gen 32,12; 37,21k; Ex 3,8; Józs 9,26; Bír 8,34; 1Sám 12,10 – 2Kir 20,6). Ugyanezt az ígéretet Isten Jeremiásnak többször is megismétli – meg kell, hogy ismételje: Jer 1,19; 15,20.21.

Válságos időkben a prófétai küldetés szinte mindig ellenségeskedéssel és üldözéssel jár. Bizonyítja ezt már Illés története, akinek szókimondásáért Jezábel királynő elől kell mentenie az életét (1Kir 19), illetve azok a történetek, amelyek a próféták mártírhaláláról szólnak. Jeremiás könyve maga is említ egy ilyen esetet, hogy érzékeltesse, milyen közel jutott a próféta ahhoz, hogy a király parancsára végezzenek vele: egy Úrijjá nevű kortárs próféta hiába menekült Jójákim elől Egyiptomba, a király még onnan is hazahozatta, hogy kivégeztethesse (Jer 26,20–23). Tudjuk, hogy Isten ígéretének valóra váltására Jeremiás befolyásos udvari barátait használta fel: ők voltak, akik a válságos időkben kiálltak a próféta mellett, elérték tárgyalásán a felmentését (Jer 26,1–19), vagy segítették bujkálásában (Jer 36,19–26).

A későbbi évszázadok tapasztalata e téren még lesújtóbb: a Krónikák könyve szinte már a próféták kikerülhetetlen sorsának tekinti az üldözést és a mártírhalált (2Krón 16,10: Ászá kalodába záratja Hanánit; 2Krón 24,20–22: Zekarjá mártíromsága). Jézus ugyanígy arra készíti fel a tanítványait: „*Nem nagyobb a szolga az uránál. Ha engem üldöztek, titeket is üldözni fognak...*” (Jn 15,20) Jó tudni tehát, hogy az Isten akaratának szolgálata a többségi, nem hívő

társadalommal való szembefordulással is együtt jár – hol szelídebb, hol nyíltabb és erőszakosabb formában.

A 9–10. versig azt is gondolhattuk volna, hogy a próféta itt egy audíció részesévé lett, azaz csak hallja Isten szavát. Itt azonban nyilvánvalóvá válik, hogy Ézsaiás és Ezékiel elhívásához hasonlóan prófétai látomásról van szó. A 9. vers ugyanis arról tudósít, hogy Isten kinyújtja a karját és megérinti Jeremiás száját. A mozdulat Ézsaiás elhívás-történetére emlékeztet, ahol egy szeráf érinti meg izzó parázzsal a próféta ajkait, hogy alkalmassá tegye azt Isten akaratának szólására (Ézs 6,5–7). Az érintés által most Jeremiás is szinte „Isten szájává válik” /*kefi tihje^h*– ahogy azt a 15,19-ben maga Isten mondja. (Így a Károli, az Újfordítás tompít: „szószólóm”.)

A látomást prófétai kijelentés értelmezi és egészíti ki: Eszerint Isten maga adja igéit a próféta szájába. Láttuk, hogy Jeremiás azzal a kifogással igyekezett elhárítani magától a prófétai megbízatást, hogy „nem ért a beszédhez”, hiszen túl „fiatal”. A látomás és a hozzá kapcsolódó biztatás itt most az első kifogásra is reagál: arra, hogy ő nem tud jól beszélni. Nem baj, mondja Isten, hiszen maga Isten adja majd a próféta szájába azokat a szavakat, amiket majd a címzettek felé kell közvetítenie. Természetesen ez alatt nem azt kell érteni, hogy Isten itt előre lediktál mindent Jeremiásnak, azaz itt, az elhívása során már megkapja az összes „kipostázandó üzenetet”. Nem, itt Isten „csupán” azt ígéri a prófétának, hogy mindig tudni fogja, mikor mit kell majd hirdetnie (vö. 15,16, lásd Rudolph, 7).

Ezékiel elhívása során szintén egy hasonló látomáson esik át, ami azonban jóval drasztikusabb a Jeremiásénál. Ott a próféta egy könyvtekerceszt lát, teleírva Isten Igéjével, és ezt a tekercset meg kell ennie. Ez a látomás is a rábizott üzenet isteni eredetét hivatott szemléltetni (Ez 2,8k). Míg azonban Jeremiásnál inkább a biztatás mozzanata dominál – Isten segít majd a nehezen beszélőnek, addig Ezékielnél inkább az engedelmesség mozzanata van jelen: A prófétának csak azt, és semmi mást nem szabad hirdetnie, mint amit Isten a szájába adott.

A 10. vers visszakapcsolódik az 5. vershez, és megismétli Jeremiás prófétai elhívását, de mind a címzettek, mint az átadandó üzenet terén jóval konkrétabban körvonalazva azt, hogy majd mi vár rá. A 4–5. vershez való tartalmi visszakanyarodás a keret-alkotás irodalmi eszközével történik, mely formailag is világosan mutatja, hogy egy formai és tartalmi egység végéhez érkezett el az olvasó.

Isten a 10. versben megerősíti: Ő Jeremiást a népek és királyságok fölé rendelte. Az itt használt *páqad* ige egyik jelentése „a felügyeletet és a gondoskodás feladatát átadni valakinek, valakit rangban valaki fölé rendelni” (Gesenius, 654, itt 6. pont), lásd Num 27,16; Deut 20,9; Jer 13,21; 49,19; 50,44; 51,27. Az ige participiuma, a *páqúd* szó egyenesen azt jelenti, hogy „előljáró, felügyelő”, lásd Num 31,14.48; 2Kir 11,5, s ugyanezt jelenti az ige tövéből képzett *páqíd* főnév is: Gen 41,34; 2Kir 12,12; Neh 11,9.14.22; 12,42; Jer 20,1; 29,26; 52,25; Eszter 2,3 stb. Azaz mint egy magas rangú állami hivatalnokot, a Templom felügyelőjét vagy egy városállam kormányzóját, úgy rendelte Isten Jeremiást minden nép fölé.

Hogyan kell ezt értenünk? A próféta szava maga Isten szava, Igéje. Azaz Jeremiás nem egyszerűen beszélni fog a népekről, hanem a kimondott isteni döntés révén nemzetek és birodalmak összeomlását indítja el, vagy éppen helyreállításukat teszi lehetővé. S ahogy egy előljáróval szemben beosztottjai sem tehetnek mást, mint hogy engedelmeskednek, úgy a népek és királyságok is kénytelenek lesznek elszenvedni azt, amit Jeremiás kimondott rájuk. Ilyen Isten Igéje: kimondása maga is történelmet formáló erő, s így a próféta maga is Isten megbízottjaként a történelem formálójává válik. A Jer 5,14 jól szemlélteti, hogy Jeremiás korában mekkora hatalmat tulajdonítottak a prófétai szónak:

„Azért ezt mondja az ÚR, a Seregek Istene: Mivel ti így beszéltek, most én tűzzé teszem ígémet a szádban, ezt a népet pedig fává, hogy megeméssze őket.”

A 23,29-ben Isten kérdését így olvassuk:

„Nem olyan-e az én igém, mint a tűz – így szól az ÚR –, vagy mint a sziklazúzó pöröly?”

De ugyanezt a szemléletet hordozza Bálám története is: a móábi király prófétai igét akar a pogány prófétától, mert meg van győződve annak sorsot és történelmet formáló hatalmáról. De ugyanezt a gondolkodásmódot tükrözi Aháb király kifakadása is, amikor a szárazságot megjövendölő Illés prófétával találkozik: „Te vagy az, Izráel megrontója?!” (1Kir 18,17) – azaz a király magát a prófétát tartja felelősnek a szárazságért. Tegyük hozzá: ezt a véleményét maga a bibliai elbeszélő is osztaná, lásd a 17,1 megfogalmazását. Kétségtelen, hogy az átok, a varázsigé és a prófétai ige közötti határ e korai elbeszélésekben meglehetősen képlékeny, illetve tisztázatlan. Jeremiás könyvének idézett szakaszai azonban már egyértelműen Istenre utalnak, aki forrása a prófétai igének, s így egyedüli ura és formálója a nemzetek történelmének.

A 10. vers második fele Jeremiás küldetésének célját egy három párból álló infinitívus-sorral határozza meg:

לְנַתּוֹשׁ וְלַנְחֹו // וְלְהַאֲבִיד וְלְהַרְוֹס // לְבַנוֹת וְלַנְטוֹעַ
„gyomlálj és bonts le // semmisíts meg és dönts romba // építs és plántálj!”

Az elrendezés átgondolt mind tartalmi, mind költői szempontból. Az első pár a pusztítás két igéjét hozza, ebből az első, a נַתּוֹשׁ „gyomlálni” ige a mezőgazdasági növénytermesztés területéről származik, míg a második, a נַחֹו „lebontani” ige az építőiparból, az építkezések területéről.

Ennek a párnak antitetikus parallelje a harmadik ige-pár, ahol a pozitív alkotás igéi állnak először szintén a növénytermesztés, majd a házépítés területéről: בְּנֶה „felépíteni”, illetve :נַטַע „elültetni”), méghozzá az első pár tükörképeként chiasztikus sorrendben:

A’ B’’ B A ⇐
elültetni – felépíteni // // lebontani – kigyomlálni ⇐

Ráadásul e két pár tagjai hangzásukban is nagyon hasonlítanak egymásra.

Bár az itt használt fogalmak a hétköznapi élet megszokott kifejezései, nem lehetetlen, hogy az utolsó, pozitív pár a megszületett fiúgyermek felett elhangzott áldásból származik. A rokonok talán előszeretettel kívánták azt a fiúknak, hogy felnöve majd önálló házat építhessenek maguknak, és elültethessék saját szőlőskertjüket, a harmonikus és boldog élet egyik kedvelt helyszínét és szimbólumát (vö. 1Kir 4,24) – azaz felnőttként majd sikeres és elégedett életet élhessenek (így Bach, idézi Rudolph, 8, láb. 5.) A negatív pár két tagja ennek az áldáskívánásnak az átokba való átfordításaként állhatott aztán itt Jeremiásnál elő. Mivel Jeremiás igehirdetése zömében ítélethirdetésből áll, itt az elhívás-történetben talán meglepő a pozitív igék használata. Látjuk majd azonban azt, hogy végső soron Jeremiás is a nép megtisztulását és üdvösségét szeretné elérni, hiszen népével Istennek a végső célja ez, nem pedig a pusztulás. Más kérdés, hogy ehhez az út a megtérésen, annak híján pedig a lebontáson és a gyomláláson, azaz a tisztító ítéleten keresztül vezet. Az igék itteni sorrendje éppen ezt a képletet képezi le.¹³

¹³ Bartdke ezeket az igéket úgy magyarázta, hogy a pozitív tartalmúakat Júdára, míg a negatív tartalmúakat a népekre vonatkoztatta. Eszerint Jeremiás eredetileg egyike volt a kultikusprófétáknak, akik saját népüknek üdvöt, míg az idegen népeknek ítéletet hirdettek volna. Csakhogy sem Jeremiás könyve nem igazolja egy ilyen prófétai indulás majd egy hirtelen váltás tényét, ráadásul a próféta ellenkezése és JHWH nyomatékos biztatása sem lenne érthető az elhívás-történetben: ugyan, miért kellene Jeruzsálemben Jeremiásnak egy kultikus üdvprófétaként félnie? (lásd Bartdke ismertetéséhez és cáfolatához Rudolph, 8k.)

Egyes kutatók szerint a felsorolás eredetileg csak ezt a művészi komponált négy elemet tartalmazta. A jelenleg középen álló második pár eszerint későbbi betoldás lenne (Volt, Rudolph, 4), amelyek forrása az a három igehely lehet, ahol a megbízatásnak ezt az Igéjét a könyv idézi, illetve aktualizálva néhány igével ki is egészíti. Ezek az igehelyek a következők:

Jer 18,7: „gyomlálj és bonts le és semmisíts meg ”

24,6: „felépítem és nem döntöm romba, elplántálom és nem gyomlálom ki őket”

31,28: „kigyomláljam és lebontsam, romba döntsem és megsemmisítsem őket”

1,10	וְלִנְטוּעַ	לְבָנוֹת	וְלִהְרוֹס	וְלִהְאָבִיד	וְלִנְתוּץ	לְנִתּוּשׁ	AB-CD-EF
18,7				וְלִהְאָבִיד	וְלִנְתוּץ	לְנִתּוּשׁ	AB-C
24,6			וְלֹא אֶתּוֹשׁ	וְנִשְׁעֵתִים	וְלֹא אֶהְרֹס	וּבְנִיתִים	ED-FA
31,28			וְלִהְאָבִיד	וְלִהְרֹס	וְלִנְתוּץ	לְנִתּוּשׁ	AB-DC

Mindenesetre a középső pár két tagjának is meglehetősen hasonló a hangzása (lásd *ulöha-*), s a pozitív alkotást kifejező igékkal szemben a pusztítást kifejező igék kétszeres száma megfelel Jeremiás igehirdetésén belül az ítéletes próféciák és az üdvjövendölések tényleges arányainak – így az kezdettől fogva az eredeti szöveg része is lehet.

Az elhívás-történetben úgy tűnik, hogy maga Jeremiás kapja feladatul e cselekvések végrehajtását – nyilván a hirdetett Igén keresztül. Vogt hívja fel a figyelmet arra, hogy ezeknek az igéknek Jeremiás könyvében minden más helyen maga Isten az alanya (12,14k; 18,7–9; 24,6; 31,28; 42,10; 45,4) – azaz a gyomlálást és lebontást, az építést és a plántálást ő maga végzi majd el (lásd Rudolph). Talán mégis túl messzire megy akkor, amikor azt javasolja, hogy a felsorolást egyenesen így kellene fordítanunk: „hogy hirdesd nekik, hogy majd én...” Itt ismét a prófétai igehirdetés és a cselekvő isteni ige egységének ókori elképzelését kell hangsúlyoznunk: azzal, hogy Jeremiás meghirdeti Isten akaratát, ő maga indítja be ezeket a történelmi folyamatokat, tehát áttételesen ő maga is a rombolás és gyomlálás stb. részese és okozója lesz.

B) 1,11–12 és 1,13–16: A két látomás

Közvetlenül az elhívás-történet után Jeremiás könyvében két rövid látomás leírása következik. Ezeket összekapcsolja egymással a csaknem szó szerint megegyező bevezető formula, a látott kép egyszerűsége és hétköznapi jellege, illetve a látomás teljesen azonos struktúrája: A bevezető formulát Isten kérdése követi, melyben Isten rákérdez arra, hogy a próféta mit lát. Ezt követi a próféta rövid és tömör válasza. Végül ismét Isten szólal meg. Ebben mindkét esetben a próféta válaszából kiragad egy szót, és arra szójáték-szerűen építi rá a maga kijelentését. Ez tartalmában nézve mindkét esetben a nép feletti ítélet megerősítését szolgálja:

- Bevezető formula
- Isten kérdése: „Mit látsz (, Jeremiás)?”
- A próféta rövid és tömör válasza.
- Isten kijelentése:
 - A szójáték eszköze
 - a nép feletti ítélet megerősítése

Formai és tartalmi szempontból a két látomással leginkább Ámósz próféta 4. látomása állítható párhuzamba:

*„Ezt mutatta nekem látomásban az én Uram, az ÚR: Íme, egy kosár érett gyümölcs!
Ezt kérdezte tőlem: Mit látsz, Ámósz? Így feleltem: Egy kosár érett gyümölcsöt.
Ekkor azt mondta nekem az ÚR: **Megérett** a népem, Izrael a végzetére, és többé
nem bocsátok meg neki! ...” (Ám 8,1–2)*

Azonos itt és Jeremiás két látomása között a teljesen hétköznapi, egyszerű kép látványa, Isten kérdése, a próféta válasza, és az azt követő isteni kijelentés, ami Ámósz esetében a *qajic* „érett gyümölcs” – *qéc* „vég, végzet” szavak összecsendülésén alapul.

Lényeges különbség azonban az, hogy Ámósz könyvével szemben Jeremiásnál a szöveg egyik esetben sem állítja, hogy Jeremiás látomásban látta az adott dolgokat. Nagyon is elképzelhető, hogy itt nem is igazi látomásról van szó: Jeremiás otthon, vagy az utcát járva pillantja meg a mandulavesszőt vagy a rotyogó fazekat, majd azok nevére gondolva vagy magában kimondva hasít bele Isten kérdése, és kapja meg az adott képre épülő kijelentést (Rudolph, 10k).

B1) 1,11-12: A mandulavessző (sáqéd – sóqéd)

A két „látomás” közül az első kapcsolódása az elhívás-történethez tartalmilag evidensnek tűnik, bár formailag semmi sem jelzi azt. Bevezető formulája ugyanúgy hangzik, mint bármely másik próféciáé: *waj^ehí d^ebar JHWH 'élaj lé'mór* „És lett hozzám az Úr igéje imígyen”. Az Újfordítású Biblia a bevezető formula elé beilleszt egy „Majd” szót, és a feliratot így adja vissza: „Majd így szólt hozzám az ÚR igéje.” (Ugyanígy járt már el a Károli-Biblia is: „Szóla továbbá nékem az Úr, mondván:”) Ez a fordítás azonban azt a látszatot kelti, mintha a látomás még Jeremiás elhívásának napján, vagy legalábbis közvetlenül azután következett volna be, illetve azt, hogy maga Jeremiás kapcsolta a látomást az elhívás-történet mögé. E két állítás ugyan lehet igaz, de magából az eredeti héber szövegből nyelvtani alapon nem bizonyítható (Így korrektül a Kecskeméthy-Biblia).

Tartalmában a látomás valóban jól illeszkedik az elhívás-történethez: A küldetése miatt még bizonytalankodó prófétában talán felmerült a kérdés: Az az Ige, amit Isten rábízott, a „szájába adott”, vajon tényleg be fog-e teljesedni? Nem történhet-e meg, hogy Isten meggondolja magát, vagy nem váltja be a szavát, és így a próféta (akár később Jónás) megszegyenül? Az ilyen és ehhez hasonló gondolatok ellen adhatott itt Isten biztatást a prófétának: nem kell félnie, mert ő örökös saját Igéi felett, és gondoskodik majd arról, hogy azok be is teljesedjenek. A látomást Jeremiás legkorábbi próféciái közé is besorolhatjuk, s feltételezhetjük, hogy azt időben sem sok választotta el Jeremiás elhívásától (így pl. Rudolph, 10k).

Ugyanakkor Jeremiás konfessziói világosan mutatják, hogy hasonló gondolatok később is gyötörték a prófétát (Jer 11,18–12,6; 15,10–21; 17,12–18; 18,18–23; 20,7–18). Így joggal számolhatunk annak a lehetőségével is, hogy a látomás szerint a prófétában felmerült kételyek már hosszabb prófétálásának csalódásaira vezethetők vissza. Valóban ő az igaz prófétája Istennek? És Isten vajon valóban az, akinek vallja magát, és megcselekszi azt, aminek a meghirdetéséért a prófétának annyi üldöztetést, gyűlölködést és megvetést kell elviselnie? Vagy cserben hagyja őt, mint a legény a megesett leányt, ahogy azt a Jer 20,7kk-ben veti a kétségbeesett ember szókimondásával szemére az Istennek? A látomás tehát a próféta működésének későbbi szakaszaiba is jól beleilleszthető.

Egy biztos: azok a szerkesztők, akik a látomást ide, a könyv elejére emelték ki, tematikailag mindenképpen az elhívás-történetben kapott ígérek megerősítését látták benne. Még egyszer hangsúlyozzuk azonban: ez nem jelenti azt, hogy a két szöveg kronológiailag is összetartozik.

Lássuk most ennek a látomásnak a tartalmát! A látomás a „mandulafa” és az „örködni, őrt állni” szavak egybecsendülésére épül. A mandulafa héber neve *sáqéd*. Ez a *sqd* ige

participiumaként azt jelenti: „őrszem, őrálló”. Valószínűleg azért kapta ezt a nevet, mert tavasszal Palesztinában ez a gyümölcsfa virágzik ki először, s így úgy tűnik, „mintha egyáltalán, soha nem aludna” (Dalmann, AuS I, 1928, 256.). A *maqél* alapvetően „botot” jelent, de a Gen 30,37-ben is a Jákób által levágott friss vesszőket és ágakat jelöli. Az egész télen át vigyázó, és a tavasz közeledtére figyelmeztető „őrszem-fa” ágának látványával Isten tehát a prófétát arra emlékezteti, hogy ő saját szavainak beteljesedése felett ugyanígy őrködik. S ahogy a tél után teljes bizonyossággal el kell jönni a tavasznak, úgy fog eljönni a meghirdetett prófécia után azok beteljesedése is.

Ez a rövid prófécia Jeremiás könyvének az élén nem csak a prófétának jelent biztatást, hanem a kortársaknak, nyílt fenyegetést is tartalmaz: a következőkben, azaz a Jeremiás könyvében szereplő ítéletes próféciaikat nagyon is komolyan kell venni, mert azok beteljesedéséről maga Isten gondoskodik. Ugyanakkor a könyv kanonikus formájában az ítéletes próféciaikon túl az idegen népek feletti ítélethirdetést és Júdeának szóló üdvjövendöléseket is tartalmaz: A könyv olvasói ezért a látomást úgy kell értelmezniük: Az az üdvtörténeti vonal, amit Jeremiás meghirdetett, azaz az ítéletet követő üdvösség terve igenis meg kell, hogy egyszer valósuljon.

Ennyit és nem többet akar mondani ez a látomás. Egyesek a látomásban szereplő mandulavesszőt párhuzamba állítják Áron kivirágzott mandulavesszejével a Num 17,16kk-ből. Jeremiásnál azonban nincs szó a vessző virágzásáról. Nincs tehát arról szó, hogy Áronhoz hasonlóan most Jeremiást is egy virágba borult mandulavesszővel akarná Isten igazolni a kétkedő nép előtt.

B2) 1,13–16: A gőzölgő üst

A második látomás jelenleg egyértelműen kapcsolódik az elsőhöz, hiszen a 13. vers szerint Isten „másodjára / ismét” kérdéssel fordult a prófétához. Ha ez nem szerkesztői kiegészítés, ami utólag teremt a két látomás között kapcsolatot, akkor azzal kell számolnunk, hogy a két látomás időben egymáshoz közel, talán még ugyanazon a napon, s a jelenlegi sorrendjükben került kinyilatkoztatásra a próféta számára.

Ebben a második látomásban Jeremiás egy gőzölgő üstöt vagy fazekat lát, aminek a szája észak felől feléje, délnek dől. Ha a tűzön a fazék nem egyenesen áll, akkor annak a tartalma abba az irányba fog kifutni, ahol az a legalacsonyabb, azaz jelen esetben nyilvánvalóan dél felé, az üstöt szemlélő próféta irányába. Az üst egyelőre még csak forr, még nem futott ki a leve, de a próféta nyilván látja a veszélyt, ami észak felől fog majd az üstből kizúdulni a tűz körül szorgoskodók felé.

Az itt használt néhány ritka kifejezés miatt a megfogalmazásra érdemes részletesebben kitérni. A *náfach* ige azt jelenti: „fűjni, lihegni, szuszogni; tüzet fűvással felszítani”. A *szír náfú^ach* kifejezés tehát szó szerint azt jelenti: „felszított fazék”, azaz egy olyan fazék, amely alatt felszították a tüzet – innen vezethető le aztán az a jelentés, hogy „forró, fortyogó, gőzölgő”, vö. Jób 41,12. A Septuaginta helyesen a *hüpokaióó* „alágyújtani” ige passzív participiumával adja vissza a szót: „egy fazék, aminek alágyújtottak”. Az edény „arca” (*pánáv*) nem az üst oldalát, hanem a tetejét, azaz a száját, a fenti nyitott résznek a peremét jelöli, amire a feje tetejére állított edényt – a Királyok könyvének kifejezésével élve – „kitörölve leborítják” (lásd 2Kir 21,13).

Az első látomásnál láttuk, hogy a próféta által látott kép és az azt interpretáló Ige között egy szójáték formájában kapcsolódási pont van. Ez itt, a második látomásban az „észak felől” / „északról” szó-párral is adott lenne: a próféta egy „észak felől” feléje megdöntött fazekat lát, amiből felcsap a gőz – ennek felel meg Isten kijelentésében az „észak felől” Júdára támadó ellenség.

A „támadás” szóra azonban a masszoréta szöveg a *tippátach* „kinyitattik, kioldoztatik, elszabadul” igét használja, ami gyanúsán egybecseng a *náfú^ach* „gőzölgő” participiummal. A

Septuaginta mind a két helyen ugyanazt a héber igét olvashatta, hiszen a *tippátach* igét az *ekkaióó* „meggyújt, feltüzel” igével fordítja, ami egy másik igekötővel ellátott variációja a *náfí^uch* fordítására használt *hiipokaióó*-nak. Számos kutató gondolja ezért úgy, hogy a *tippátach* ige itt másolási hibaként állhatott elő, s eredetileg a *náfach* valamelyik formájának kellett itt szerepelnie; a BHS apparátusa hoz is néhány javaslatot (Hofal: *tuppach*, illetve Pual imperfectum: *t^enuppach*). Nem lehetetlen tehát, hogy a héber szövegben eredetileg a „gőzölgő, észak felől megdöntött fazék”-nak az „észak felől gőzölgő romlás” felelt meg.

A 15. versben az „észak királyságainak minden nemzetsége” kifejezés túl hosszú és körülményes, ráadásul a *mispáchá^h* „nemzetség” szót a Septuaginta nem is fordítja az adott helyen. A Jer 25,9-ben viszont egy egészen hasonló összefüggésben csak a *kol-misp^echót cáfón* „észak minden nemzetsége” kifejezés szerepel: Az 1,15-ben a jelenlegi masszoréta szöveg feltehetőleg úgy állhatott elő, hogy a 25,9 hatására kiegészítették azt.

E második látomás először ad konkrét utalást a könyvben Isten népe elleni vádjaira, ítéletének tervére, s így Jeremiás igehirdetésének tartalmára vonatkozólag. A próféta már nyilván korábban is sejtette, hogy népére nem vár semmi jó, ha hűtlenségének útján tovább halad; erre utal ugyanis az, hogy a 14. versben a *hárá‘á^h* „romlás, veszedelem” főnév határozott névelővel áll. A látomás új információja tehát nem az, hogy veszedelem zúdul majd Júdára – hanem az, hogy ezt a veszedelmet honnan és milyen eszközök által hozza el JHWH. A válasz immár adott ezekre a kérdésekre: a romlás északról érkezik majd Júdára – méghozzá egy katonai invázió formájában. Az északi királyságok népei zúdulnak majd az országra –felállítják csapataikat Jeruzsálem és Júda megerősített városai körül, és ostrom alá veszik majd azokat.

Mindenesetre a megfogalmazás itt még több irányba is nyitott. Egyrészt Jeremiás nem nevezi meg ezt az északi ellenséget. Elhívásának évében (Kr.e. 626), illetve az azt követő néhány esztendőben még áll az Asszír Birodalom: bár Babilon 625-ben már függetlenné vált tőle, Ninive 612-es bukásáig még van néhány esztendő. Szóba jöhetnek még persze az AsszírIA meggyengülését kihasználó kisázsiai népek is, mint ahogy ekkoriban a szkíta nomád lovas nép dúlásával is számolni kellett a Közel-Keleten. Kr.e. 605-ben azonban Nebukadneccar Egyiptommal szemben is biztosította magának a fennhatóságot Palesztina és Szíria felett – ekkortól kezdve nyilvánvaló, hogy csak Babilon királya, Nebukadneccar és az ő fejedelmei jöhetnek számításba Isten ítéletének eszközeként. Nem tudhatjuk pontosan, ez a látomás mikor keletkezett.

Akárkire is gondolt azonban először Jeremiás, könyvének első írott változata Kr.e. 605-ben került lejegyzésre. Ennek és a mai Jeremiás-könyvnek az összefüggésében a könyv első, „felütéseként” kiemelt prófécijája már csakis Nebukadneccarra és a birodalmára utalhatott: arra a királyra, aki e jövendöléseket tényleges be is teljesítette.

Babilon Júdától légvonalban ugyan Keltere helyezkedik el, köztük terül el azonban a kietlen szíriai sivatag, ami ebben a korban a normál civil lakosság és a hadseregek számára járhatatlan volt. Ezért AsszírIA és Babilónia felől Palesztinát és Egyiptomot mindig is úgy közelítették meg a hódítók, hogy a Tigris és az Eufráteszt követték észak-nyugat irányba, ameddig csak lehetett, majd a „Termékeny félhold” ívét követve Aleppó magasságában vágtak át az Orontész folyóig, s azt követve haladtak a Földközi-tengerrel párhuzamosan Palesztina termékeny vidékein keresztül déli irányba. Így Júda perspektívájából a keleti hódítók valóban mindig „észak felől” érkeztek.

Másrészt Jeremiás itt még nem mondja, hogy az idegenek el is fogják foglalni az ostrom alá vett városokat. A trónok felállítása a városfalakkal szemben még nem az elfoglalt város lakossága fölött tartott ítélet trónusa (vö. Jer 39,3), hanem az ostromot irányító tábornokok támaszpontjai (Rudolph, 12). Az ítéletet nem ők, hanem – a 16. vers szerint – maga JHWH fogja majd népe felett megtartani – az *’ótám* prepozíció („felettük”) a 16. versben már Júda lakosságára, nem pedig a népek fejedelmeire vonatkozik.

A 16. vers folytatásában a meghirdetett ítélet indoklását olvashatjuk. Ennek elején – egyfajta összefoglalásként – ez áll: „minden romlottságuk miatt, mivel elhagytak engem”. A „romlottság”-ra a héberben ugyanaz a *rá‘á^h* szó áll, mint ami a 14. versben a népre zúduló „romlás”-t jelölte. A szójátéknak beillő megfogalmazás mögött a héber holisztikus bűnfogalom áll: ebben a nyelvben a bűn elkövetésére vagy a morális megromlásra használt igék és az abból képzett főnevek egyben mindig a „bűnhődés” fogalmát is magukban hordozzák: a *chátá’*, *‘ásam*, *rá‘á^h*, *‘áwá^h* igék és az abból képzett főnevek egyszerre jelentenek „bűnt” és „büntetést”. Jól kifejezi ezt a szemléletet a Gen 4,13 esete, ahol Kain a rá kirótt büntetést hallva így fakad ki kétségbeesetten: *gádól ‘áwóni minn^eszó’*. Az *‘áwón* főnév kettős fordítási lehetősége miatt itt a mondatnak két értelme is lehet: „Nagyobb az én bűnöm, nem tudom elhordozni.” – illetve „Nagyobb az én büntetésem annál, semhogy elviselhetném.” A bibliai gondolkodás szerint ugyanis aki bűnt követ el, az meg is fog bűnhődni; valójában a bűn elkövetésével már a bűnhődés és a büntetés folyamata is kezdetét veszi. Aki erkölcsileg „megromlik”, annak a pusztító „romlással” kell az életében számolnia.

A romlottság általános vádját azonban a prófécia a 16. vers második felében részletesen ki is fejti. Így megtudjuk azt, hogy a nép elhagyta Istenét, JHWH-t, de azt is, hogy ez az elfordulás kultikus hűtlenséget jelent: a nép a Tízparancsolat első és második parancsolatát egyszerre szegte meg: más isteneket választott magának, ezeknek bálványszobrot készített, ezek előtt, azaz „kezük csinálmányai előtt borultak le” és áldozatot mutatott be nekik.

Az áldozati formák közül – *pars pro toto* – Jeremiás itt a füstáldozatot nevezi konkrétan meg. A *qtr* ige azt jelenti: „elfüstölögtetni”, azaz „az áldozatot füst formájában az égbe felengedni”, s mint ilyen kezdetben semlegesen növényi eredetű ételáldozat (Ám 4,5), illetve állati eredetű eléggő áldozat (1Sám 2,16) bemutatására is használták. Mindenesetre a papi terminológiában a *q^etóret* főnév „füstölőszert”, illetve „füstáldozatot” jelent, ami illatszerek elfüstölögtetésével mutattak be a Szentélyben külön erre a célra felállított füstölő oltáron (Lev 10,1; 16,13; Num 7; 16; 17).

Érdekes, hogy a héber nyelv a *qtr* ige esetében különbséget tud tenni a JHWH-nak felajánlott, legitim áldozat, és a pogány isteneknek bemutatott, illegitim áldozat között: Az ige Hifilje ugyan az esetek 14%-ban az illegitim áldozat-bemutatást is jelölheti (Jeremiásnál csak egyszer! Jer 48,35), az esetek 86%-ban azonban az Úr szentélyében, az Úrmak legitim módon bemutatott áldozatot jelöli. Ezzel szemben a *qtr* ige Piélben mindig a zsidó nép illegitim, más isteneknek szóló áldozat-bemutatására vonatkozik (1Kir 22,44; 2Kir 12,4; 14,4; 15,4; 18,4; 22,17; 23,5 stb.; Jer 7,9; 11,12.13.17 stb.; Hós 4,13; 11,2, 2Krón 25,14; 28,4.25; 34,25). Ebben az értelemben az ige Piélje Jeremiás könyvében összesen 19 versében fordul elő. Feltűnő, hogy ezeknek az igehelyeknek a zöme Jeremiás könyvében, a Királyok könyvében, illetve a kései Krónikákban áll: így nyilvánvaló, hogy az igének ez a speciális használata a deuteronomista iskolára jellemző, melynek Jeremiás vagy előfutára, vagy maga is tagja.

Ugyancsak központi kifejezése a deuteronomista iskolának a „más isten előtt leborulni” (*histachawe*) kifejezés, ami a népe elleni legsúlyosabb vádat, a nagy nemzeti katasztrófák végső okát, a nép főbűnét jelöli, lásd Deut 29,25; Bír 2,12.17; 1Kir 11,33; 2Kir 17,16 (vö. 2Krón 7,22). A vád két másik helyen Jeremiás könyvében is előjön még (Jer 16,11; 22,9).

A *maaszé j^edéhem* „kezük alkotásai” kifejezés azonban inkább a kultusz területéről származik. A zsoltárok gyakran dicsérik JHWH-t „kezeinek alkotásai” miatt, illetve hívnak fel e bölcs teremtő előtti hódolatra (Zsolt 107,24; 111,2.7; 118,17; 138,8). Az embernek tehát az lenne a dolga, hogy a Teremtő JHWH előtt boruljon le hódolattal annak kezei munkáját látva. A bálványt készítő ember azonban teljesen feje tetejére állítja a dolgok normális menetét: JHWH helyett az előtt borul le, amit ő maga, a gyarló ember csinált: Teremtője helyett teremtménye előtt, ráadásul az alkotó az alkotás előtt.

Az a gondolat, hogy a bálványok nem istenek, hanem az emberi kéz tehetetlen és élettelen alkotásai, főleg a fogság korában erősödik fel, s elsősorban Deutero-Ézsaiás

igehirdetésének központi eleme (40,17–20; 41,7; 44,9–20; 46,1–2.5–7, vö. 5Móz 4,28). Hasonló gondolatokat fogalmaz meg a 115. zsolttár is, ami szinte „rímelt” Jeremiás vádjaira:

„A bálványok ezüstből és aranyból vannak, emberi kéz csinálmányai. Van szájuk, de nem beszélnek, van szemük, de nem látnak. Van fülük, de nem hallanak, van orruk, de nem szagolnak. Van kezük, de nem tapintanak, van lábuk, de nem járnak, nem jön ki hang a torkukon. Hozzájuk hasonlók lesznek készítőik, és mindazok, akik bennük bíznak.” (Zsolt 115,3–8, ugyanígy Zsolt 135,15–18).

Az írópróféták közül Hóseás volt az első, aki először fogalmazta meg ugyanezeket a vádakot – méghozzá az északi országrésszel, Izraellel szemben, s hirdette meg ezért Isten ítéletét. Próféciáját, ami Kr.e. 722-ben be is teljesedett, a zsidó népnek Júdában is ismernie kellett. Úgy tűnik azonban, egyelőre csak Jeremiás vonta le Júdára nézve próféta-elődje igehirdetésének aktuális tanulságait.

C) 1,17–19: Jeremiás elhívásának megerősítése

A szakasz tartalmi elemzése előtt hadd bocsássunk előre néhány szövegkritikai jellegű észrevételt!

A masszoréta szöveg szerint Isten Jeremiást „megerősített várossá”, „vasoszloppá” és „ércfallá” teszi majd, hogy ellenfelei támadásának ellent tudjon majd állni. E három parallel kifejezés közül azonban a középső, az *ú^lammúd barzel* „vasoszlop” kifejezés Órigenész Hexaplijának Septuaginta-szövegében nem szerepel. A kifejezés valóban némileg túlterheli a sort, elszakítja egymástól a valóban parallel két szélső tagot, de a törlésre ennek ellenére nincs okunk (így Rudolph, 12).

A felsorolás harmadik tagja, az *ú^lhómót* szó többes számban áll, miközben a másik két tag egyes számú, s a hozzá kapcsolódó *n^echóset* jelző szintén egyes számban áll. A BHS kritikai apparátusa szerint számos masszoréta kézirat, korai Biblia-kiadás, illetve a Szír fordítás és a Vulgata a főnevet egyes számban fordítja. Mint nehezebb olvasat mellett mégis meg kell maradnunk az *ú^lhómót* formánál: a többes szám itt talán a masszivitás („fal-rendszer”) kifejezésére szolgál (Rudolph, 12).

A 19. versben a *w^enilch^amú* „és háborúznak” ige vonzataként az *’al*, nem pedig az itt szereplő *’el* prepozíciót várnánk. A két prepozíció felcserélődése Jeremiás könyvében meglehetősen gyakori (Rudolph, 12).

S végül ugyanebben a versben a *n^e’úm ’adónáj* „így szól az ÚR” záró formula meglepő módon nem a prófécia vagy annak utolsó mondatának a végén áll, hanem a mondat belsejében. Volz és Rudolph, 12. szerint ezért az itt utólagos betoldás lehet. Nem lehetetlen azonban az sem, hogy a másolási hibaként lemaradt záró formulát egy kéziratban előbb a margón pótolták, majd onnan tévesen rossz helyre emelték be. Észre kell vennünk azonban azt is, hogy a záró formula a mondatról leválasztja a *l^ehaccileká* „hogy megmentselek” ígét, s így az a szövegben jóval hangsúlyosabb, mintha a záró formula előtt szerepelne. Nem lehetetlen tehát, hogy tudatos szónoki eszközről van szó – akár Jeremiás, akár egy későbbi hagyományozó részéről.

Az 1,17–19 rövid prófécia témájában és megfogalmazásában nyilvánvalóan az elhívás-történethez nyúlunk vissza, de a két „látomás” mondanivalójából is vett fel gondolatokat magára. Majd látni fogjuk, hogy a 17. és a 19. vers csaknem szó szerint idézi a 7–8. versek bizonyos részleteit, méghozzá úgy, hogy az idézett részletek sorrendje pontosan követi a 7–8. vers szövegében lévő sorrendjüket (1,17a – 1,7; 1,17b – 1,8a; 1,19 – 1,8b). A szakasz így attól a szerzőtől származhat, aki a Jer 1,4–16 kompozícióját összeállította: ez vagy maga Jeremiás („Östekercs”-elmélet, lásd Rudolph, 13), vagy könyvének egyik későbbi szerkesztője lehetett.

Az előzőekhez való tudatos kapcsolódást a bevezető formula elé kitett *wáw* kötőszó is mutatja. Isten ebben arra szólítja fel a prófétát, hogy „övezze fel derekát”. Ez azt jelentette, hogy a csaknem földig érő hosszú felsőruha alját felemelték és a ruhára rácsatolt öv mögé dugták, így az deréktól lefelé a felére rövidült. Az így feltűzött ruha nem akadályozta viselőjét a szabad mozgásban. Ezzel a mozdulat-sorral készültek fel az ókori Keleten a mezei munkára, a hosszabb gyalogolásra, illetve a férfiak a csatára. A derék felövezése tehát lényegében a munkába lendülést jelentette, így az arra való felszólítás úgy is fordítható: „Indulj a munkára, gyerünk!” Ez az elhívás-történet mögött azt jelenti: Itt az ideje, hogy a megkapott üzenet hirdetésének a próféta végre nekikezdjen.

Mit kell Jeremiásnak hirdetnie? „*Mindazt, amit én parancsolok neked!*” – mondja JHWH. Ez az elhívás-történetből vett idézet, a 7bβ enyhe átfogalmazásában:

Ott ezt olvassuk: *ét kol-aser acaww^eká t^edabbér*
Itt ez áll: *w^edibbartá alékem ét kol-aser áno^ki acawwekká*

A folytatásban Isten arra inti Jeremiást, hogy ne féljen a júdaiaktól – ez ismét csak az elhívás-történet idézete, méghozzá a 8. versből: Ott: *al-tírá mipp^enéhem* — Itt: *al-téchat mipp^enéhem*

Mindenesetre itt, a 17. versben Isten ezt a buzdítást egy fenyegetéssel is megtoldja, miközben a *chátat* „félni” igét Piélben megismétli és a *mipp^enéhem* szóval egybecsengő *lifnéhem* „előttük” helyhatározót használja: *al-téchat mipp^enéhem — pen achitt^eká lifnéhem*: „*Ne rémülj meg tőlük — nehogy én rémítselek meg téged előttük!*” Ha tehát Jeremiás helyt ad a talán természetes és érthető félelemnek a szívében, és visszahőkölne prófétai küldetésétől, akkor sokkal rémítőbb érzést bocsát rá Isten: a Menny urától való rettegést, s maga Isten fogja őt a nép előtt neveltségessé tenni. Nincs könnyű helyzetben tehát a próféta, hiszen két félelem között kell választania: vagy azoktól fél, akikhez Isten elküldte, de félelme ellenére is teljesíti küldetését, vagy attól kell rettegnie, aki a prófétai szolgálatra elhívta őt, miközben ráadásul még neveltségessé is válik a nép szemében. Nyilvánvaló, hogy a jó döntés csak egy lehet.

E fenyegetés után azonban Isten biztatása mégsem marad el. A 18–19. versekben Isten ígéretet tesz arra, hogy felvértezi prófétáját a várható támadások ellen, így nincs mitől tartania. A 18. vers elején a *waani* „én pedig majd” névmás tudatosan kapcsolódik a 17. vers elején álló *w^eattá* „te pedig” megszólításhoz: Miután JHWH tisztázta, mi a próféta feladata, most azt is megmondja, hogy szövetséges Úrként ő maga mit vállal a küldetés sikere érdekében magára. Ugyan az egész ország Jeremiás ellen fog majd fordulni, és harcba is szállnak majd vele, Isten azonban erőssé és ellenállóvá teszi őt, s így majd minden ellene indított támadás kudarcba fullad majd.

A jövőbeli ellenfelek felsorolása mindenesetre ijesztő. Az ország királyai állnak az élen – nyilván az egymást követő uralkodók miatt áll itt a szó többes számban. Őket követik a „fejedelmek”, akik alatt az ország befolyásos politikai vezetőit, a „kormánytagokat” kell értenünk. Őket követi a papok megnevezése: ők nem csak lelki hatalommal rendelkeztek akkoriban, hanem rendkívül jelentős politikai és gazdasági befolyással is. De ha alapvetően vallási vezetőknek is ítéljük meg őket, akkor a lista attól még nem lesz kevésbé nyugtalanító: a nép uralkodója, valamint a politikai és a vallási vezetők együtt veszik fel a harcot a prófétával szemben. A lista végén az *am háárec* áll. Ez nem a „nép egyszerű fiait” jelenti (Würthwein, lásd Rudolph, 13), hanem egy jogi szakkifejezésként a „teljes polgárjoggal rendelkező szabadok” értelemben áll (Rudolph, 13). Ők tehát a nép egyszerű, de az ország dolgaiba még beleszólni képes társadalmi rétegét alkotják. A lista tehát ismét egy nyugtalanító elemmel bővült: Jeremiás nem számíthat sem a politikai és vallási vezetők, sem a nép egyszerű tagjainak az oltalmára: a teljes társadalom ellene fordul majd.

Mi adhat ebben az eleve reménytelennek tűnő helyzetben vigasztalást a prófétának? Az, hogy Isten maga veszi majd oltalmába őt, és felvértezi a várható támadások ellen. Ő megerősített várossá teszi majd Jeremiást: egy olyan várossá, amit erős várfalak vesznek körül

és óvna a támadóktól. A másik kép, az „érből készült várfal” ugyanezt a gondolatot erősíti: a megerősített város falai érből, illetve bronzból vannak, azaz egy ilyen külső borítást kaptak, hogy az ostromgépeknek jobban ellenálljanak. A két kép között a „vasoszlop” képe áll: egy oszlop, amit nem lehet felgyújtani, nem lehet összetörni, így ha elég mélyen van beásva a földbe, szinte lehetetlen ledönteni. A várofalon belül ez az oszlop mintha egy vártorony, illetve fellegvár képét is sugallná: még ha be is hatolna az ellenség a megerősített külső várfalakon, még mindig marad egy belső védelmi vonal, amit nem tudnak majd áttörni.

Jeremiás könyvének elbeszélései, de az egyes próféciák is mutatják, hogy Jeremiásnak ezeket a kemény támadásokat valóban el kellett szenvednie. Volt kalodában, ült börtönben, került lincselés közepébe, végződött felmentéssel tárgyalása, ahol akár halálra is ítélték volna, és saját rokonsága tervezett ellene halálos merényletet. De amit Isten itt megígért, ahhoz tartotta is magát: a várat nem vették be, a vasoszlop nem dőlt össze. Jeremiás szerencsésen túlélte mind ellenfelei üldözését, mind a Júda feletti ítélet kegyetlen megvalósulását. Mert ahogy a 19. vers – ismét az elhívás-történet egy elemét, a 8. vers részleteit megismételve – hangsúlyozza: Isten „vele volt” prófétájával, és ellenfeleinek kezéből mindig „kiragadta” (mindkét helyen: *itt^eká – l^ehaccíleká*).

Jeremiás 2 magyarázata

A fejezet tartalma és datálása

Jeremiás prófétai elhívásának az ismertetése után a második fejezetben igehirdetésének néhány fontos darabját olvashatjuk. Ezeket hagyományosan a próféta működésének korai, a jósiási reformokat megelőző szakaszába szokták besorolni, hiszen tartalmukra nézve olyan vallási bűnöket tartalmaznak, amelyek a Jósiás-féle kultuszreform előtti (dtr. előtti) állapotokat feltételezik. Ezt a datálást támasztaná alá a 2,18 is, ahol a próféta Asszíriáról még mint létező államról, illetve reális szövetséges partnerről beszél (Rudolph, 13). Ugyanakkor a 2,16. és a 2,32kk (+ 2,9b) versek inkább már Jójákim király uralkodásának időszakába illenek, hiszen bennük már a közelgő katonai összeomlás képe jelenik meg (Rudolph, 13). A fejezetet alkotó próféciaik tehát különböző helyen és időben keletkezettek.

Formai szempontok világosan mutatják, hogy a 2. fejezet anyagát több, rövidebb prófécia egyesítésével állították elő. A metrum és a téma váltakozása mellett ezt jelzik a meghagyott bevezető, illetve záró formulák is. Ugyancsak világosan mutatja az egyes próféciaik határát az, hogy a beszélő alany folyamatosan változik: Isten hol maga beszél, hogy E/3. személyben van róla szó, Izraelről pedig vagy szintén 3. személyben beszél a szöveg, vagy Egyes, illetve Többes szám 2. személyben meg is van szólítva a próféciaikban (lásd Rudolph, 23). Ugyanakkor Izrael esetében még a hímnemű és a nőnemű megszólítás is váltakozik a fejezetben:

A 2. fejezet formai tagolása:

2,1-2:	<i>Izrael = E/2. személy nőnem</i>	Isten = E/1.
2,3:	Izrael = E/3. személy hímnem (<i>Jiszráél</i>)	Isten = E/1.
----- záró formula + nyitó formula -----		
2,4-8:	Izrael = T/2. személy hímnem	Isten = E/1.
2,9:	Izrael = T/2. személy hímnem	Isten = E/1.
----- záró formula -----		
2,10-13:	Izrael = E/3. személy hímnem (<i>'ammí</i>)	Isten = E/1.
2,14-15:	Izrael = E/3. személy hímnem (<i>Jiszráél</i>)	Isten = ---
2,16-19a:	<i>Izrael = E/2. személy nőnem</i>	Isten = E/3.
2,19b:	<i>Izrael = E/2. személy nőnem</i>	Isten = E/1.
----- záró formula -----		
2,20-22:	<i>Izrael = E/2. személy nőnem</i>	Isten = E/1.
----- záró formula -----		
2,23-25:	<i>Izrael = E/2. személy nőnem</i>	Isten = ---.
2,26-27:	Izrael = T/3. személy hímnem	Isten = E/1.
2,28:	Izrael = E/2. személy hímnem (<i>J^ehúdá</i>)	Isten = ---.
2,29-30:	Izrael = T/2. személy hímnem	Isten = E/1.
bevezető formula -----		
2,31-32:	Izrael = E/3. személy hímnem	Isten = E/1.
2,33-30:	<i>Izrael = E/2. személy nőnem</i>	Isten = E/3.

Tartalmára nézve a 2. fejezet egyrészt egy bűn-katalógusnak tekinthető, ami lényegében az 1,16-ban elhangzott vádat részletezi: Júda elhagyta istenét, „más isteneknek tömjéneztek, és kezük alkotásai előtt borultak le.” E vallási hűtlenség mellett, a fejezet végén a morális hűtlenség, a szociális elnyomás és erőszak témája is megjelenik.

Másrészt e fejezet próféciai meghirdetik e bűnökért Isten közelgő ítéletét. A megfogalmazás még nagyon általános, az „észak felől érkező” ellenségéről (1,13-16) még

nincsen szó. Ez utóbbi is amellet hozható fel érvnek, hogy a fejezet próféciái Jeremiás működésének korai szakaszából valók.

A fejezet felirata: 2,1–2a^o

Az első fejezet után a második fejezet élén egy viszonylag hosszú bevezető formula áll, melyben maga a próféta vezeti be az azt követő próféciákat: „Így szólt hozzám az ÚR igéje:” hasonló felirat legközelebb csak a 3,6 elején következik: „Ezt mondta nekem az ÚR Jósiás király idejében:” Egy bevezető formula ugyan a 3,1 élén is olvasható, de az meglehetősen csonka, hiszen csak a *lémór* „mondván” szóból áll, ami ráadásul például a Septuagintában nem is szerepel (lásd BHS).

A könyv szerkesztői úgy gondolták tehát, hogy a 2. fejezet anyaga tartalmilag egy összefüggő egységet alkot, míg 3,6-tól egy új tartalmi egység kezdődik el. S ez valóban így is van: a 2. fejezet a nép bűneit és az azokért járó, fenyegető ítéletet írja le. Ezzel szemben a 3,6 után megtérésre hívó próféciák olvashatók. Az, hogy a 3,1–5 e két egység közül melyikhez tartozik, a hagyomány ingadozott – így értékelhető a 3,1 elején álló csonka felirat. S valóban: a 3,1–5 a megtérés lehetőségét mérlegeli ugyan, de végül azt határozottan visszautasítja – így megfelelő átvezetést képez a 2. és a 3k. fejezet között.

Jegyezzük meg, hogy a Septuaginta a 2. fejezet feliratának zömét – amit a BHS apparátusa az ^{a–a} jelzéssel megjelölt – nem hozza, hanem helyette a *kai eipe* szavakat kínálja csak: „És mondd: Így szól az ÚR:” Mint rövidebb szöveg nyilván ez lehet az eredeti. A masszoréta hosszabb változat azért állt elő, hogy a könyv szerkesztői az 1. és a 2. fejezet közötti tartalmi váltást jobban kiemeljék, illetve az 1. fejezetet mint az egész könyv egy előszavát a folytatásról markánsabban leválasszák vele.

2,2–13: Júda szörnyű isten-cseréje

2,2–9: A nép hűtlensége

A szakasz szerkezetileg két egységre bomlik: A 2,1-8 a bűnfeltárást tartalmazza, míg a 9. vevrs az ítélethirdetéssel zárja le azt – s egyben át is vezetve bennünket a következő próféciához, amely részletesen kifejti majd a nép bűnei miatt az ítéletet.

Ez a szakasz mutatja, hogy Jeremiás próféta ismerte Hóseás próféciáit és azok erősen hatottak is rá. Hiszen Hóseáshoz hasonlóan Izrael pusztai vándorlásának időszakát az idilli kezdet állapotának tekinti, amikor Isten és népe között még teljes volt a harmónia (Hós 2,17): a pusztában a nép és istene még egyedül volt, így Izrael nem volt kitéve az idegen vallások és kultuszok csábításának. Hasonlóan bálványoktól mentes időszaknak tekinti a pusztai vándorlást Ámósz próféta is (Ám 5,25k.).

Ugyanakkor a 2. vers megfogalmazásában Izrael kiszolgáltatottsága és JHWH-ra utaltsága is megjelenik: a be nem vetett, azaz a mezőgazdasági művelésre alkalmatlan pusztában Júda csak úgy maradhatott életben, ha hűen követte az őt vezető Istent: mögüle lemaradva, vagy néki hátat fordítva a biztos pusztulás várt volna rá.

Ugyancsak Hóseás próféta hatását mutatja az, hogy Jeremiás itt Isten és népe viszonyát a férj és a feleség egymás iránti szeretetével és ragaszkodásával írja le (vö. Hós 1–3). Ez utóbbi metaforán Jeremiás csak annyit változtat, hogy a mátkaság, a jegyben járás időszakáról beszél, azaz a már egymást szerető, egymás után vágyakozó, de még házasságot nem kötött férfi és nő viszonyához hasonlítja a kezdeti szeretetet és kötődést. Úgy tűnik a folytatásból, hogy Jeremiás szerint e mátkaság után a „házasságkötés” az ország elfoglalásával következett be: ez a vágyak és remények beteljesülésének ideje. Ekkortól kezdve azonban – azaz az ország áldásait

megkapva – a nép már nem törődött istenével, mint akitől már semmi újat nem remélhet, hanem odafordult a pogány istenekhez.

Mózes öt könyve mindenesetre a pusztai vándorlás időszakáról egészen más képet rajzol elénk: ez az időszak a Tóra szerint az Isten elleni zúgolódás és lázongás korszaka, ahol igenis volt módja Izraelnek elfordulni JHWH-tól: ezt tette rögtön a Sínai-hegyi szövetségkötés után az aranyborjú elkészítésével (Ex 32), majd az ország határához megérkezve a Móáb lányaival való vegyes-házasságai révén (Num 25). Jeremiás azonban vagy nem ismeri még az ide vonatkozó elbeszéléseket, vagy ezeket a zúgolódásokat lényegtelennek tartja a honfoglalás utáni vétkek súlyához és gyakoriságához képest. Ez utóbbi magyarázat valószínűbb a 3. vers miatt, amely a pusztai vándorlás harcaira utal vissza.

Jeremiás szerint tehát a pusztában még zavartalan volt Izrael és JHWH kapcsolata: Izrael ekkor még *cheszed*: hűségesen ragaszkodott JHWH-hoz, és *ahábá^h*: szerette őt.

A *cheszed* szó etimológiailag talán az arab *haszada* igével függ össze, ami azt jelenti: „segítségnyújtásra összegyülekezni” (THAT, Bd. I., 600). Profán értelemben a szó hűséget, barátságosságot, segítőkészséget jelent: „önmagunk hasznára nem tekintő emberi hajlandóság arra, hogy a másik rendelkezésére álljunk” – ugyanakkor a szó nem csak indulatot és érzelmet, hanem mindig konkrét szituációkban megvalósuló tettet, döntést és szavakat is jelent (THAT, Bd. I., 610k.). Vallási értelemben a *cheszed* Istennek ugyanezt az ön-elkötelező és önkorlátozó rendelkezésre állását jelenti. A szó Hóseás könyvében is előfordul Izrael és JHWH házasságának képével kapcsolatban (Hós 2,21: ott mindenesetre JHWH népe iránti szeretetéről van szó). Jeremiás itt a nép Isten iránti *cheszed*-jéről beszél: csak a Jer 31,3-ból derül ki, hogy ezt megelőzi JHWH népe iránti *cheszed*-je. A Jer 16,5 pedig az ítélethirdetés összefüggésében arról beszél, hogy „elveszem a békességemet ettől a néptől – így szól az ÚR – a szeretetet (*cheszed*) és az irgalmat.” Azaz ha Izrael felrúgta JHWH-val szemben a *cheszedet*, akkor JHWH is megteszi azt – ez azonban a nép végét fogja majd jelenteni.

Az idilli kezdet leírását a 3. vers azzal folytatja, hogy Izraelt *qódes ladonáj* „Isten szentjének” nevezi. Láttuk az első fejezet kapcsán (1,5), hogy a „megszentelni” szó az Ószövetségben annyit tesz, mint „a profán használatból kivonni, Istennek elkülöníteni”. A „szent” fogalma az Ószövetségben tehát alapvetően nem morális kategória, hanem egy viszonyzó: szent az, ami az Istené, ami az ő tulajdona, ami az ő szolgálatában áll. Amikor tehát Jeremiás azt mondja Izraelről, hogy „az ÚR szentje”, akkor a kiválasztás és az elkülönítés értelmében azt mondja, hogy „Izrael egyedül JHWH tulajdona volt, csak övele állt kapcsolatban, csak neki szolgált”. Az Újfordítás tartalmilag helyesen adja vissza ezért a szót a „szent tulajdon” fordítással, míg Rudolph, 14k, egyenesen a „szent” szó mellőzésével a „JHWH tulajdona volt” fordítást is elegendőnek tartja.

A parallel kifejezéssel Jeremiás ugyanezt a gondolatot támasztja alá. A *tebúá^h* szó „termést” jelent. A *résít tebúá^h* szóösszetétel nem minőségi értelemben a „termés legjava”, ahogy azt az Újfordítás sugallja, hanem a „termés első zsengeje” (így a Károli) – azaz a termésnek az először learatott része, ami az állatok első ellésével együtt hálááldozatként Istenet illeti meg. (vö. Ex 23,29; 34,26; Lev 23,9–14; Deut 18,4; 26,1–11, valamint a Deut 16,16k.).

Így volt Izrael is a népek közül Isten első zsengeje: egyedül Isten tulajdona. S ahogy súlyos bűnnek számított az első zsenget emberi vagy állati fogyasztásra felhasználni (Lev 22,9), úgy kellett a pusztában is mindenkinek meglakolnia, aki „enni merészelt” Izraelből, azaz csak egy ujjal is hozzá mert nyúlni Izraelhez. Jeremiás itt nyilván a pusztai vándorlás harcaira utal: az amálekítákkal vívott összetűzésre (Ex 17,8kk), majd a Jordántól keletre élő népekkel szembeni honfoglaló harcokra (Num 21–24; 31k.).

Az *’ásam* ige egyike a bűn és bűnhődés fogalomkörébe tartozó igéknek. A szó jelenti azt, hogy „bűnössé válni, bűnösnek lenni” (Lev 4,3kk; 5,2kk; Num 5,6, Bír 21,22 stb.), ugyanakkor azt is, hogy „egy bűnért vezekelni, egy bűnért – jóvátétel vagy büntetés révén – eleget tenni” (Lev 5,24 – Ézs 24,6; Jer 50,7; Zak 11,5; Zsolt 34,22 stb.). E kettősséget hordozza

az igéből képzett főnév is: az *'ásám* egyszerre jelent „bűnt, vétet” (Gen 26,10), és „jóvátételt, jóvátételi áldozatot” (1Sám 6,3; Ézs 53,10; 1Kir 12,17 – Lev 5,15kk; 7,1kk; 14,12k). Itt tehát a héber szöveg azt mondja: aki Izraelre mert támadni, bűnt követett el, és elnyerte egyben a maga büntetését. A paralleliként használt *rá'áh* főnév kettős jelentésről már szintén volt szó: a fogalom jelenti az „erkölcsi romlást” és a „gonoszságot”, de a fizikai „romlást” és „pusztulást”, azaz a bűnhődést is (lásd az 1,16-hoz elmondottakat).

Isten a pusztában tehát még megvédte népét mindenkiel szemben: ez következett Izrael iránta való hűségéből, szeretetéből, és abból, hogy a nép egyedül és mindenben JHWH-t követte. A negyedik vers és folytatása azonban mutatja, hogy ez az idilli kezdet hamar szertefoszlott. A 4. vers egésze, illetve az 5. vers eleje egy hosszú, nyomatékos bevezető formulával indít (meghallgatásra való felhívás), ami jól kiemeli ezt a drámai fordulatot (így már Kálvin is). Mindenesetre a kettős megszólítás talán utólagos átdolgozás eredménye is lehet: először a próféta „Jákób házát”, azaz Júdát szólította meg, majd ezt – ő maga, vagy könyvének egyik szerkesztője egészítette ki az „és Izrael házának minden nemzetsége” címmel, hogy ezzel a következő vádak az egykori országrészre, illetve a fogság-fogság utáni időben a diaszpórában élő zsidóságra is értelemszerűen kiterjeszthesse. Hasonló, csaknem szó szerint ezzel azonos szerkesztői betoldást, illetve pontosítást tartalmaz például az Ám 3,1 verse is.

Megdöböntő erejű JHWH vádjainak kezdete: *ma mác^eú abótékem bí áwen ki ráchakú méálaj*. A költői kérdés mély megbántottságot, ugyanakkor értetlenséget fejez ki a felfoghatatlan, megmagyarázhatatlan események felett. Valóban, mintha egy megcsalt házaspár szegezné itt az igazság kiderülése után társának a kérdést: Miért? A *ma mác^eú*, illetve az *abótékem bí* szavak alliterációja tudatos, és a döbönt ember dadogását, szavainak keresését utánozza.

Az *áwel* szó az *'úl* „elcsavarni, eltekerni” igéből származik, és „jogtalanságot, csalást” jelent. A szó csak az első fél-vers legvégén jön elő: mintha Isten félne kimondani, és csak a legvégső lehetőségként számol azzal, hogy a népe hűtlenségének oka ő maga lehetne. Az *áwel* szót az Ószövetség előszeretettel alkalmazza a törvényt elferdítő bíró, vagy a mérleget és a mérőedényeket meghamisító kereskedő vétkére. (Így az elsőhöz pl. Lev 19,15.35; Ez 28,18; Zsolt 82,2, a másodikhoz Lev 19,35–36; Deut 25,16; Ez 28,18.) Isten azonban nem követett el jogtalanságot népével szemben, mint egy hamis bíró, és nem is csapta be őt, mint egy kereskedő vevőjét a piacon a hamis mércéjével. A Deut 32,4 ezt mondja Istenről:

„Köszikla ő, cselekvése tökéletes, minden útja a törvény szerint való (mispát). Hű az Isten (él emúná), nem hitszegő (w^eén ável), igaz és egyenes (caddíq wejásár) ő.”

Ebben a szakaszban az *ável* szó a „hű, hűséges” fogalom ellentétéként jelenik meg. A Jer 2,5-be is illik a szónak ez a jelentése: Isten nem „fordult el” hűtlenül népétől, mert ő maga hűséges volt mindvégig: a hűtlenséget egyes egyedül a népe követte el. JHWH erre semmiféle okot nem adott.

A *ráchakú méálaj* „eltávolodtak tőlem” és a *wajjél^ekú acharé hahebel* „a hiábavalóságot követték” kifejezések a 2. versben szereplő *lekték aharaj* „engem követtek” kifejezés ellentétpárjai: a nép, mely a jegyesség idején JHWH mögött járt, most eltávolodott tőle, és JHWH helyett immár másvalakit követ.

Ezt a másvalakit Jeremiás egyelőre itt még csak *hebel*-nek nevezi. A *hebel* szó „leheletet”, a hidegben kifújt levegőből kicsapódó párát jelenti, ami nagyon hamar semmivé foszlik; átvitt értelemben ezért a szó „hiábavalóságot”, „múlandóságot”, „haszontalan dolgot” is jelent. A Prédikátor könyve például ezzel a fogalommal mondja rendszeresen, hogy minden *heben habelím* „igen nagy hiábavalóság” (Préd 1,2), illetve azt, hogy „minden /ez is hiábavalóság” (Préd 2,11.15.17.19 stb.). Jeremiás előszeretettel használja a szót az idegen istenekre, illetve azok bálványszobraitra (Jer 8,19; 10,3.8.15; 14,22; 16,19; 51,18). Gúnyos, de egyben tárgyilagos is ez a megnevezés, hiszen ők, ahogy Jeremiás itt, a 2. fejezetben is írja

róluk, „nem használnak”, „nem jók semmire” (2.8.11, ugyanígy 16,19). Ugyanebben az értelemben, a bálványok gúnyos megnevezéseként használja a szót a Deut 32,21 is, valamint az 1Kir 16,13.26; 2Kir 17,15, és a Jón 2,9.

A *hebel* szó használata két szempontból is érdekes. Egyrészt ugyanis a bálványszobrokra Jeremiás előtt nem használta még senki ki. Másrészt Jeremiás után sem honosodott meg a prófétai irodalomban; például Deutero-Ézsaiásnál is hiába keressük, pedig az ő könyvében számos szakasz foglalkozik a pogány bálványok kérdésével. Harmadrészt a kifejezés a Deuteronomista Történeti műben fordul még elő hasonló értelemben – ismét egy pont tehát, ahol Jeremiás könyve és a deuteronomisták szóhasználata között nyilvánvaló a kapcsolódás.

Ki mit követ, olyan lesz: Júda a hiábavalóságokat követte, s így maga is hiábavalósággá vált. Jeremiás érvelésben ezen a ponton a bölcsességirodalom hatása érvényesül. Eszerint ugyanis minden bűn eleve magában hordozza büntetését, illetve minden bűn a neki megfelelő büntetést vonja maga után.

A hiábavalóvá válás – a *hebel* szó átvitt értelmének megfelelően – elsősorban „múlandóságot” jelent: azaz azt, hogy hűtlensége miatt a nép élete múlandóvá vált, az hamarosan kialszik, elszáll, mint a lehelet (vö. a fogalom ilyen használatát a Zsoltárok könyvében: Zsolt 39,6.7.12; 62,10; 144,4). Másrészt a hiábavalóság egyben „súlytalanságot” jelent, azaz azt, hogy valaki nem képes a dolgok befolyásolására. A *hebel*-lé, ki leheletté vált, az maga „sem képes semmire”: nem tudja Istent döntéseiben befolyásolni, de nem képes maga sem életét irányítani, a rá leselkedő veszedelmet, úgymint a Babiloni támadást elhárítani: kifújta párává, testetlen „szellemmé” vált a mindenható Istennel és a hús-vér támadóival szemben. Nem arról van tehát szó, hogy „gondolkozásukban hiábavalóságra jutottak volna” (vö. Zsolt 94,11 és Róm 1,21). A mondat sokkal inkább a 2,3b ellentétpárjáról van szánva: Míg a nép hűségesen Isten követte, minden ellensége csúfosan megszégyenült – a hűtlenség következtében azonban JHWH-nak ez a védelme megszűnt (vö. ennek kifejtéseként: 2,14–17).

A *wajjélékú aharé hahebel wajjehbálú* mondatot szó szerint idézi a 2Kir 17,15 is: a Deuteronomista történeti mű szerkesztője többek között ezt hozza fel az északi országrész, Izrael elpusztulásának teológiai indoklásaként (vö. még némileg hasonlóan a Zsolt 78,33 történeti zsoltárt).

Az 5. vers szerint tehát egyedül a nép felelős azért, mert elhagyta Istenét. JHWH-ban „nem volt változás, sem fénynek és árnyéknak váltakozása” (vö. Jak 1,17), ő az elpártolásra semmiféle okot nem adott. Sőt, ahogy a 2,6–7a versekben olvassuk, ő javaival halmozta el a népet. Kihozta őt Egyiptomból, vezette, táplálta és oltalmazta a veszedelmes, ember számára lakhatatlan pusztán át (hasonlóan a Deut 8,15, a pusztáról általában: Jer 30,6), és bevitte őt a csodálatos, termékeny országba, ami olyan, mint egy mindig termő gyümölcsöskert (lásd: „tejjel és mézzel folyó ország”: Ex 3,8.17; 13,5; 33,3; Lev 20,24, Deut 6,3 stb.).

A nép azonban nem emlékszik már e csodatettekre, nem emlegeti őket, és nem fordul bizalommal ahhoz, akinek szeretetét és hatalmát egyszer már megtapasztalhatta. A 2,6–7a szakasz Isten korábbi jóságos tetteiről participiumok használatával beszél, azaz a leíró himnuszok stílusjegyét utánozza velük a próféta. A leíró himnuszok participiumokat használva beszélnek el a teremtő és a gondviselő Isten jóságát. Az egyiptomi szabadulásról és a történelemben megtapasztalt egyéb csodáról a himnuszoknak egy másik formája, az elbeszélő himnusz szokott szólni, ami formailag ragozott igealakokkal, általában imperfectumokkal dolgozik. Itt azonban Jeremiás most a szabadítás témáját is a leíró himnusz részévé tette: mintha az egyiptomi szabadulás egyetlen célja a gazdag és termékeny földre való megérkezés lenne.

A választott formának itt is mély üzenete van: Mintha Jeremiás itt átváltana a templomi énekek stílusára, és mintha a mindenki által ismert himnuszok részleteit idézné – és idézné a nép emlékezetébe: Miért nem éneklitek többé a templomban JHWH ősi himnuszait? Hát

elfelejtették gyermekkorotok Istenről szóló szép énekeit? Térjete vissza ezekhez az énekekhez, és térjete vissza a bennük megénekelt Istenhez!

Ugyanakkor e himnikus magasztalás a nép bűne és esztelensége nagyságát is érzékelteti: Hát nem bolondság egy ilyen nagyhatalmú, szerető, népéről bőkezűen gondoskodó Istentől elfordulni? Meg lehet ezt racionálisan, észérvekkel magyarázni? Aligha. Itt ismét a bölcsesség-irodalom teológiájának egyik eleme jelentkezik: A józan ész és a reális számítás Isten melletti hűséget pártolja – ezzel szemben a hűtlenség mindig esztelenség, felfoghatatlan „bolond”-ság.

Pedig a nép ezt tette. Ahelyett, hogy hű maradt volna gondviselő istenéhez, elpártolt tőle, és ezzel tisztátalanná tette az országot – ahogy ezt a 20. és következő versek majd részletesebben is kifejtik, a Baal-kultuszhoz való átpártolással.

A 2,7b megfogalmazása két szempontból is meglehetősen erős. Először is Isten itt az országot a sajátjának nevezi: az „én országomat” és az „én örökségemet” – olvashatjuk. Azaz szó sincs arról, hogy a honfoglalással Kánaán átment volna Izrael tulajdonába. Nem, az ország Istené, a nép csak jövevény, illetve bérlő rajta. Ugyanakkor ezek a Sg. 1. személyű szuffixumokon keresztül a fenyegetés hangja is megszólal: Isten a maga országával szabadon rendelkezik – ha akarja, azt visszaveheti, illetve a tisztátalan bérlőket onnan kilakoltathatja.

Az ország tisztátalanságára a próféta a *támé* igét és a *tó'ebá'* főnevet használja. A *támé* ige mindenek előtt a Papi iratban és Ezékiel papi nyelvezetű szövegeiben fordul elő (85%), és kultikus tisztátalanságot jelöl: azaz azt, hogy egy személy, egy tárgy vagy egy hely alkalmatlanná vált az istentiszteletre, illetve az Istennel való kultikus kapcsolatra.

Ez az alkalmatlanná válás alapvetően kétféle módon történhetett meg: Egyrészt tisztátalan ételek fogyasztása, holttest érintése, a női havi ciklus, a szülés, magömlés, illetve bizonyos betegségek, mindenek előtt fertőző bőrbetegségek által, a názír azáltal, hogy halottal érintkezik (Lev 11; 13–15; Num 5; 6; 9; 19; vö. Bír 13,4; 7,14; 2Sám 11,2.4 és Jósias szent-hely gyalázásait: 2Kir 23,8kk). Másrészt a papi nyelvezet a szexuális jellegű bűnöket szintén előszeretettel írja körül a „tisztátalanság”, fogalmával: valaki tisztátalanná teszi más feleségét, saját nőrokonát, illetve ezáltal önmagát (Gen 34,5.13.27; Lev 18,20.23.24kk; Deut 24,4).

Hóseás próféta azt veti Izrael szemére, hogy prostitúciója révén tisztátalanná teszi az országot (Hós 5,3; 6,10). Ezékiel szóhasználatában az ország lakói tisztátalanná teszik magukat a bálványistenek szolgálata révén (Ez 20,7.18.30k.43; 22,3k; 23,7.13.17.30; 36,18; 37,23, hasonlóan Ézs 30,22) – illetve házasságtöréseikkel (18,6.11.15; 22,11; 33,26).

Nagyon sokat mondó ebben az összefüggésben a Lev 18,24kk, ami a szexuális jellegű tisztátalanságok összefoglalásaként azt írja: A kánaáni őslakókat Isten éppen azért irtotta ki Izrael elől, mert ők elkövették ezeket a tisztátalanságokat. Izraelben ezért mindenkit ki kell irtani, aki hasonlót cselekszik:

„(24) Ne tegyétek magatokat tisztátalanná mindezekkel, mert azok a népek tették magukat mindezekkel tisztátalanná, amelyeket kiűzők elöletek. (25) Mert tisztátalanná vált az a föld, ezért számon kérem rajta a bűnét, és kihányja az a föld a lakosait. (26) De ti őriztétek meg rendelkezéseimet és döntéseimet. Ne kövessétek el ezeket az utálatos dolgokat, se a bennszülött, se a köztetek tartózkodó jövevény. (27) Mert mindezeket az utálatos dolgokat az előttek fekvő földnek a lakosai követték el, és tisztátalanná lett az a föld. (28) Ne hányjon ki titeket is az a föld, ha tisztátalanná teszitek, ahogyan kihányta az előttek levő népeket. (29) Mert aki csak egyet is elkövet ezek közül az utálatosságok közül, azt mind ki kell irtani népe közül, ha ilyet követ el. (30) Őriztétek meg, amiket elrendeltem, és semmit ne kövessetek el azok közül az utálatos szokások közül, amelyeket előttek elkövettek, és ne tegyétek magatokat tisztátalanná azokkal. Én, az Úr, vagyok a ti Istenetek.”

Jeremiás tehát itt alapvetően a papi szóhasználatot követi. Papi származása és neveltetése meghatározza gondolkodásmódját és szóhasználatát. Ugyanakkor a próféta hagyomány is

hatással volt rá ezen e téren is: és a tisztátalanság fogalmát Izrael és Isten pár-kapcsolatának a képébe szépen beillesztette – alapvetően Hóseás hatására.

Jeremiás más helyen is azzal vádolja a népet, hogy tisztátalanná tette az országot, illetve a templomot (Jer 7,30; 32,34), Jeruzsálemet (19,13) – és ezáltal önmagát (2,23). Ha azonban egy egész ország tisztátalan, akkor az jelenti, hogy abban megszűnt minden lehetőség az Istennek tetsző istentiszteletre, lakói pedig a kultusz csatornáin keresztül nem fordulhatnak többé Istenhez. Azaz a nép bálványimádásával és hűtlenségével elvágta maga előtt az utat Istenhez.

A *tóébd^h* főnév „utálatosságot” jelent. Szemben a *támé* „tisztátalannak lenni” igével, ami alapvetően a papi nyelvezethez tartozik, ez a szó alapvetően a bölcsesség-irodalomból származik (21x), majd a deuteronomista nyelvezetben (20x) fordul elő, illetve Ezékiel könyvében (43x).

A főnév alapjelentése: „olyan dolog, ami egy személy vagy egy közösség lényegével összeegyeztethetetlen, s így annak beköszönte az adott dolog lényegét megkérdőjelezi, létét fenyegeti, ezért undort kell, hogy kiváltson.”¹⁴ Úgy is fogalmazhatnánk: *tóébd^h* „utálatosság” az, ami összekeverhetővé tesz másokkal, ami miatt másnak látszom, mint a minem lennem kell.

A fogalom leggyakrabban az idegen dolgok kizárására vonatkozik: idegen népekkel való közösködés, azok szokásainak átvétele (Gen 43,32; 46,34; Ex 8,22: az egyiptomiaknak utálatos Izraellel ezt meg ezt tenni), férfi női ruhában vagy nő férfiruhában járása (Deut 22,5). De minden olyan bűn is *tóébd^h*, ami a csaláson és a megtévesztésen alapul: álnokság (Péld 11,20), hazugság (Péld 12,22), alattomoság (Péld 15,26; 26,25), fölfuvalkodottság (Péld 16,5), csúfolódás (Péld 24,9), hamis tanúskodás (Péld 17,15), valamint a hamis mérleggel vagy mértékekkel való csalás a kereskedelemben (Deut 25,16; Péld 11,1; 20,10.23; Jer 8,10). Ugyancsak *tóébd^h*-nak nevezi az Ószövetség azt az imát vagy áldozatot, ami nem áll összhangban az illető erkölcsi magatartásával (Ézs 1,13; Péld 15,8; 21,27; 28,9).

Teológiai értelemben a *tóébd^h* olyan tett vagy dolog, ami JHWH tiszteletével, illetve Izrael, JHWH népének lényegével összeegyeztethetetlen (vö. Zsolt 5,7). A szó a Papi irat, a Deuteronomium és Ezékiel terminológiájában jelölheti a különböző fajtalanságokat és szexuális kilengéseket: Lev 18,22.26kk; Deut 23,19; 24,4; Ez 16,43.47.51; 1Kir 14,24. Leggyakrabban azonban a pogány kultuszokat és a bálványistenek szolgálatát értik a *tóébd^h* alatt – így főleg a Deuteronomium és Ezékiel (Deut 7,25k; 12,31; 13,15; 17,1.4; 23,19; 18,9.12; 20,18; 27,15; 32,16; 2Kir 16,3; 21,2; 23,13; Ézs 41,21; 44,19; Ez 5,9.11; 6,9; 7,3.20; 11,21; 14,6; 16,22.36.47.50; 22,11; Mal 2,11; Péld 15,8; 28,9; Ezsd 9,1.11.14). A fogalom Jeremiás könyvében máshol is előfordul, hasonló értelemben: 16,18; 8,12; 32,35; 44,4.22 (a 6,15-ben a hamis prófétaát jelöli, a 7,10-ben a Dekalógus megszegését).

Jeremiás azzal, hogy a nép bűneit *tóébd^h*-nak bélyegzi, nagyon súlyos ítéletet mond ki a nép felett. A Deut 18,12 szerint ugyanis JHWH a kánaáni népeket éppen „utálatosságaik miatt” űzte ki Izrael elől! (ugyanígy 2Kir 21,11). Hasonlóan fogalmaz több helyen a Királyok könyve is, amikor az egyes királyok vétkeiket az alábbi, sematikus formulával jellemzi: „a kiűzött népek utálatosságaihoz hasonlóan”, lásd 1Kir 14,24; 2Kir 16,3; 21,2 par. 2Kron 28,3; 33,2; 36,8.14) Jeremiás tehát már tudja: a nép megtagadta lényegét, erkölcsében és kultuszában pogány nemzetként kezdett JHWH-val szemben – márpedig ezzel elvesztette jogalapját az országra, s így hamarosan ugyanarra a sorsra fog jutni, mint az előttük Kánaánban élt nemzetek.

A 8. vers a 7b általánosságban megfogalmazott vádjait konkretizálja, s ezzel előkészíti a 9. versből következő ítélethirdetést. Valóságos bűnkatalógus az, amit itt olvasunk: Jeremiás felsorolja a társadalom valamennyi vezető rétegét, és konkrétan megmondja, mivel és hogyan hagyták el JHWH-t, azaz követték el a *tóébd^h*-t. Az egyszerű nép itt még nincs megnevezve. A próféta szerint tehát az ország romlásáért az elsődleges felelősség a vezetőké, mivel hivatalukat

¹⁴ THAT, Bd. II, 1052.1054.

nem megfelelően látták el. Az 5,4–5 szakasza is mutatja, hogy Jeremiás szerint az egyszerű népet tudatlansága némileg felmenti vétkei alól, a vezetők esetében azonban ilyen kibúvó szóba sem jöhet:

„Azt gondoltam, hogy csak a nincstelének ilyen oktanok, mert nem ismerik az Úr útját, Istenük törvényét. Elmegyek hát az előkelőkhöz, és beszélek velük, ők biztosan ismerik az Úr útját, Istenük törvényét! De éppen ők törték össze ezt az igát, szaggatták le a köteleket!”

A 2,8 listájában Jeremiás az első helyen a papokat említi: hiszen ők a nép elsődleges vallási vezetői, és ők lennének a felelősek azért, hogy a Templomban és a vidéki áldozóhelyeken – amíg azok álltak – minden JHWH akarata szerint, és csakis JHWH tiszteletére történjen. A papok azonban nem JHWH akarátát és jelenlétét keresték, hanem – ahogy a vers vége általánosítva mondja – a Baalét.

A következő csoport, amit a próféta megnevez, a „Törvény őrzői”. A *táfasz* ige azt jelenti: „megfogni, megragadni, kézben tartani” – azaz egy olyan csoportról van szó, akik a törvényt rendszeresen a kezükben tartják, tehát azt olvasgatják, azt ismerik, ugyanakkor nem is adják ki a kezükből, azaz a törvény tanítása és magyarázata az ő egyedüli kiváltságuk. Jeremiás korában a rabbik rétege még nem alakult ki – a laikus törvénytudóknak erre a rétegére tehát ő még nem gondolhatott.

Az 5Móz 33,8–11 szerint Lévi törzse kapta azt a kiváltságot, hogy áldozatot mutassanak be Istennek, az úrimmal és a túmmimmal Isten akarátát megkérdezzék, illetve az, hogy „Tanítják döntéseidre Jákóbot, és törvényedre Izráelt.” Az ő egyik legfontosabb feladata tehát a törvény magyarázata, a kultikus törvények terén való tóra-osztás. Ha a népnek az áldozatokkal, vagy a tiszta és tisztátalan dolgokkal kapcsolatban eligazításra volt szüksége, akkor azt kérdés formájában hozzájuk intézte: „Megtisztultam-e a betegségemből, s részt vehetek-e az istentiszteleten?” vagy: „Fel lehet-e áldozni ezt az állatot Istennek?” A léviták, a vallási törvények ismerői pedig megadták arra a megfelelő feleletet.

Jósiás király kultuszreformja keretében bezáratta a vidéki templomokat és áldozóhelyeket, s ezzel a vidéki léviták egy jó része munka nélkül maradt. Más részüknek a jeruzsálemi Templomban adtak munkát. Ők talán kezdettől fogva hátrányban voltak a jeruzsálemi papsággal szemben, s hamarosan megindult az áronita áldozó-papság és a kisegítő lévita-személyzet kettéválása. Nem világos, hogy e prófécia keletkezésekor ez a folyamat meddig jutott el: A Deuteronomium rendelkezései erről még mit sem tudnak, Ezékiel könyve a kettéválást még szükségesnek tartja indokolni (Ez 44,6kk, lásd még 40,45k; 46,20kk), a Papi irat azonban azt már mint megkérdőjelezhetetlen mózesi rendelkezést kezeli (KBL: „Papok és léviták” címszó, 351).

Itt tehát a „Törvény őrzői” kifejezés vagy egyszerűen az osztatlan papság egyik szinonimája¹⁵, vagy csak az áronita áldozó-papokat jelöli (lásd 3Móz 10,10k), vagy esetleg velük szemben a szűkebb értelemben vett lévitákat, akik maguk nem mutathattak be Istennek áldozatot.

Akárkik is ők, egy biztos: Jeremiás szerint „nem is ismerik” JHWH-t. A *jáda* ige jelentéséről az 1,5 kapcsán már volt szó. Az ott elhangzottaknak megfelelően azonban ez nem azt jelenti, hogy nincsen JHWH-ról ismeretük, tudásuk, hanem azt: nincsenek vele kapcsolatban, nincsenek róla saját tapasztalataik, nem keresik és nem ápolják vele a közösséget.

A harmadik csoportot Jeremiás „pásztoroknak” nevezi. Ők a nép politikai vezetői, a király és annak hivatalnokai (lásd 2,26 hasonló felsorolásában: királyai, fejedelmei, a papok és a póféták”). Az ókori Keleten a királyok előszeretettel nevezték magukat pásztoroknak, hogy népük iránti gondoskodásukat és oltalmukat kifejezésre juttassák vele. Ennek megfelelően az

¹⁵ Rudolph, 16 szerint azonban itt a papok másik megnevezéséről van szó.

Ószövetség is gyakran nevezi Izráel népének politikai vezetőit, fejedelmeit, királyait. A pusztai idők pásztorának tekintik Mózeszt (Ézs 63,11), Mózeszt és Áront (Zsolt 77,21), sőt egy helyen mellettük Mirjámot is (Mik 6,4). Az 1Krón 17,6 a bírák feladatát látja abban, hogy „pásztorolják” a népet. Az Ószövetség az alábbi királyokat nevezi pásztornak: Dávid (2Sám 5,2; Zsolt 78,71k), Aháb (1Kir 22,17), Círus (Ézs 44,28), a Prédikátor = Salamon (Préd 12,11). A Jer 2,26 a nép bukásáért felelős vezetők között a fejedelmek, papok és próféták mellett a királyokat is megnevezi – azaz a „pásztorok” kép alatt gondolhat rájuk is.

Jeremiás azonban más helyen is többes számban beszél a nép pásztorairól: Jer 10,21; 23,1–4; 50,6. Ezekben a helyeken azonban aligha az egymást követő királyokra kell gondolnunk, hanem a nép politikai vezetőire- beleértve az aktuális uralkodót is: egyszerre tehát több pásztora van Izráelnek (hasonlóan Ez 34,17kk). Az itteni felsorolás részeként szintén ez az értelmezés a valószínű.

Bűnüket Jeremiás máshol részletesebben is bemutatja. A 10,21k szerint:

„Bizony, ostobák voltak a pásztorok, nem keresték az Urat. Ezért nem boldogultak, egész nyájuk szétszóródott. Már a hír is megérkezett, nagy zúgás hangzik észak földje felől: Júda városai sivár pusztává válnak, sakálok tanyájává.”

A Jer 50,6–7a hasonlóan fogalmaz:

„Pusztuló nyáj volt népem: pásztorai félrevezették, a hegyeken tévútra terelték. Hegyeken-halmokon jártak, elfeledték legelőjüket. (7a) Aki csak érte, pusztította őket. ...”

Nekik, a politikai vezetőknek lenne gazdasági, politikai és katonai hatalmuk ahhoz, hogy a néppel betartassák a törvényt, a „jó úton terelgessék” őket. Ők azonban nemhogy nem próbálták meg a helyes úton tartani, hanem ők maguk vezették tévútra őket: a völgyek üde legelői helyett be a hegyekbe, ahol ezer veszély leselkedik rájuk, és nincs elegendő élelem – azaz a képies beszédet lefordítva: JHWH tisztelete helyett ők maguk vezették a népet az idegen istenekhez.

Nem csoda, hogy a fogság után Izrael egyre inkább kiábrándul politikai vezetőitől, és abban bízik, maga Isten lesz népének jó pásztora (Jer 23,3; 31,10; Ez 23,25kk; 34,12k; Mik 2,12k; 4,6k; Zof 3,13.19), a rossz pásztorok helyett pedig jó pásztorokat állít nyája élére (Jer 3,15; 23,4k.), akik élén ott áll majd a visszatérő Dávid, a „Jó pásztor”, az eljövendő Messiás-király (Jer 23,5; Mik 5,1kk; Ez 34,23; 37,24). Ezen remények mindegyike megjelenik Jeremiás könyvében is¹⁶.

Jeremiás Júda vezetőinek bűnét a 2,8-ban a *pás^eú bí* kifejezéssel írja le – ez majd *p^esátem bí* formában megismétlődik a 2,29-ben, ott azonban már az egész népre vonatkoztatva. A *pása* ige eredetileg jogi fogalom, s a két fél közötti törvényes rend tudatos felrúgását, a másik féllel való szakítást, a tőle való elfordulást jelenti. A szó politikai értelemben a lázadást, a hűségnyilatkozat felmondását és a politikai önállósodást jelöli.¹⁷ Júda politikai vezetői tehát nem elbotlottak, nem megtévedtek vagy hibáztak, hanem tudatosan uruk és gondviselőjük ellen döntöttek, s ténylegesen is elfordultak tőle. Fellázadtak ellene, ahogy egy birodalom uralkodójával szemben a meghódított népek királyai: iránta való kötelezettségüket tehernek érzik, bosszújától nem félnek, és a maguk urai akarnak lenni (vö. Zsolt 2,1–3). Ezért kivonták magukat a fennhatósága alól, megtagadták vele szemben az engedelmességet, s mindazt, amire az Istenhez tartozás kötelezné őket.

Ézsaiás próféta ugyanezzel a váddal fordult a maga korában Jeruzsálem vezetői ellen – jellemző módon ott is a könyv legelején, és ott is Isten korábbi gondviselő szeretetével állítja szembe ezt a hűtlenséget:

„Halljátok meg, egek, figyelj ide, föld, mert az Úr szól: Fiaimat fölneveltem, fölmagasztaltam, de ők elpártoltak tőlem (pás^eú bí)!” (Ézs 1,2).

¹⁶ Lásd KBL: Szócikk „Pásztor”, 361k.

¹⁷ R. KNIEREIM, Szócikk *pása*, in: THAT, II. kötet, 488-495. hasáb.

Ézsaiás azonban a „lázas” fogalma alatt Júda szövetségi politikájára gondolt: az ország népe idegenekkel barátkozik (2,6), s a bajban Isten helyett az asszíroktól, Egyiptomtól (Ézs 7–8; 30,1–7; 31,1–3), illetve saját katonai hatalmától (2,6kk; 22,8) remél segítséget.¹⁸ A vallási aspektus azonban Ézsaiás igehirdetéséből sem hiányzik: Hiszen aki JHWH helyett emberi hatalmakban bíz, az „Istent” „emberre” cserélik, a „lelket” pedig „testre”, azaz testi erőre (Ézs 31,3), ami „nem segít” és „nem használ” (Ézs 30,5). Valójában tehát ez is Isten elhagyása és egyfajta bálványimádás.

Jeremiás azonban egyértelműen kultikus és vallási értelemben beszél itt lázadásról: a vezetők elhagyták JHWH-t, és egy másik Isten, Baal szolgálatába álltak (lásd 2,9–13!). A politikai aspektus, az idegen népekkel való szövetkezés nála itt még nem jelenik meg, de előjön majd a 2,16-19-ben és 3,36-ban. Ezt bizonyítja a 2,29 is, ahol a *p^esátem bí* kifejezés szerepel, és egyértelműen a bálványimádás kontextusában (vö. 2,26-27.28).

A Jer 23,1–4 a pásztorok felelősségét annyira jelentősnek tartja, hogy felettük külön is meghirdeti az ítéletet:

„Jaj a pásztoroknak, akik veszni hagyják és elszélesztik legelőm nyáját! – így szól az Úr. (2) Azért ezt mondja az Úr, Izrael Istene a pásztorokról, akik népemet pásztorolják: Ti hagyátok, hogy elszéledjen és szétszóródjon a nyájam, nem vigyáztatok rá. De én számon kérem tőletek gaztetteiteket – így szól az Úr. (3) Összegyűjtöm nyájam maradékát minden országból, ahová szétszórtam őket, és visszaterelem legelőjükre, ahol szaporodni és sokasodni fognak. (4) Olyan pásztorokat is adok melléjük, akik jól pásztorolják őket. Nem kell többé félniük és rettegniük, számba sem kell venni őket – így szól az Úr.”

Kikben bízhatna tehát a nép? Jeremiás utolsó csoportként a prófétákat említi. Ők lennének JHWH követői, akik a konkrét társadalmi viszonyok között, a kultusz és az erkölcs terén Isten aktuális üzenetét közvetíthetnék a nép felé (vö. Ám 2,11). De mit tesznek ők? Baal nevében prófétálnak! – azaz JHWH helyett ők is egy idegen isten szolgálatába szegődtek.

Baal neve itt, a 2,8-ban először hangzik el Jeremiás könyvében. A héber לעב szó a nyugati sémi népek isteneinek közkeletű megnevezése, jelentése: „úr, uralkodó”. A kánaánita területeken városenként, régióként eltérő megnevezését használták. Egyes kutatók szerint a Baal megnevezés pusztán Heród főisten előnevéként szolgált, amelynek használata azért terjedt el, mert az istenség valódi nevét csak papok ismerték és mondhatták ki. Női aspektusát Baalat, illetve Baál leánya, testvére és hitvese, Anat istennők testesítik meg. Baál – akárcsak apja, Él – állata a bika, attribútumai a bikaszarvas sisak és a kezében tartott villám. A hellenizmus idején Zeusz és Jupiter főistenekkel azonosították.

Baal a kánaáni mitológiában Él ég-isten fia. Amikor azonban a káosz istenei Él ellen támadtak, ő képtelen volt felvenni velük a harcot. Ekkor Baal vállalta a küzdelmet ellenük – cserébe az istenek királyának trónjáért. Baal győzött, és így a legfőbb isten lett.

Baal elsődlegesen vihar-isten: a villámlás, a mennydörgés istene ő. Azonban egyben ő az eső istene is, s mint ilyen ő biztosítja a növényi vegetációt. Kánaánban, ahol nem öntözéses kultúrában folyt a növénytermesztés, a növénytermesztés, és így az élet alapvetően az esőtől függött. Így érthető, hogy itt miért Baalt tisztelték a legfőbb istenként: mint eső-isten ő dönt esőről, így életről és halálról is.

Palesztinában az év alapvetően két évszakra bomlik: egy novembertől ápriliséig terjedő hűvösebb, esős, és egy májustól októberig terjedő melegebb, de száraz évszakra. Ennek megfelelően a kánaáni mitológiában Baalt egy meghaló és feltámadó istenségnek tekintették: a nyári forróság kezdetén leszáll az alvilágba, így odafenn megszűnik az élet, kiszárad a vegetáció, a természet is mintha a halál állapotába került volna. Ősz közepén azonban feljön onnan, ismét megöntözi a földeket, így a világba is visszatér az élet. Értelmezését idővel

¹⁸ Így pl. DUHM, *Jesaja*, 24, Kustár, De Izrael nem ismer...

kiterjesztve az életet képviselő, a halál (Mót) felett diadalmaskodó isteni személyként jelenik meg, illetve élet-adó erejét a növényi vegetációról az állatok és az ember szaporodására is átvéve ő lett általában a termékenység istene.

A Kánaánba letelepült Izrael JHWH tiszteletét nem adta fel: őt tekintette nemzeti védőistenének, akihez katonai konfliktusok idején fordulhatott. A termésért azonban ők is Baalt tisztelték, hisz tőle várták az esőt. Illés története mutatja, hogy e két Isten együttes tisztelete milyen természetes volt a nép számára – majd csak a prófétai mozgalom állítja Izraelt JHWH kizárólagos tiszteletének igénye elé. Hóseás próféta szolgálatának a középpontjában is éppen a Baal tisztelete elleni polemikus harc állt – Jeremiás itt ismét az ő nyomdokaiban jár.

Jeremiás azt veti tehát a próféták szemére, hogy elhagyták JHWH-t, és ennek a Baálnak a szolgálatába szegődtek: az ő akaratát keresik, és az ő nevében prófétálnak a népnek, és maguk is őt követik¹⁹. Illéssel és Hóseással szemben, akik a Baal-kultusz legelszántabb ellenfelei voltak, Jeremiás korának júdai prófétái ennek az istennek szolgálnak.

Felmerül persze ez a kérdés: valóban elmondható, hogy Jeremiás korában megszűnt a JHWH-kultusz, és mindenki Baal szolgálatába áll? A történeti könyvek szerint nem: JHWH temploma állt, benne neki áldozatot mutattak be, és a JHWH nevet hordozó személynevek is világosan mutatják, hogy nevét sem cserélték le Baalra. Túloz tehát itt a próféta? Nem erről van szó. Sokkal inkább arról, hogy a baalizálódott JHWH-hitet is Baal tiszteletének nevezi. Azaz lehet, hogy a nép istenét még JHWH-nek hívja, de valójában már teljesen Baal képére és hasonlatosságára alakította őt: Ő már nem a pusztá morális és kizárólagosságot követelő nemzeti védőistene, hanem egy vegetációs istenség, akit bőséges áldozatokkal kell áldás-osztásra bírni, s aki megtűri maga mellett az idegen isteneket. Azaz ahol Jeremiás Baal-tiszteletéről beszél, gyakran ezt, a baalizmus által megfertőzött JHWH-hitet és -kultuszt kell és lehet érteni (Rudolph, 16k.).

Akár így, akár úgy: kicsoda és micsoda ez a Baal JHWH-hoz képest! Semmi, haszontalan: *ló jóll* ő csak egy tehetetlen báb, „ami nem használ, aminek semmi haszna.” A próféták – és nyilván a rájuk hallgató nép egésze is – mégis ez után járnak!²⁰

A *jáal* ige Hifilje a bölcsesség-irodalom egyik kifejezése, ahol a hit és a bölcsesség hasznát írják le vele. A Péld 10,2 szerint például

„*Nem használnak a bűnnel szerzett kincsek, de az igazság megment a haláltól.*” A Péld 11,4 hasonlóan fogalmaz:

„*Nem használ a vagyon a harag napján, az igazság azonban megment a haláltól.*”

Jób könyve hasonló értelemben a hit „használó” beszél: arról, hogy megéri JHWH-t követni, hiszen ez jelent az ember számára életet, boldogulást (Jób 21,15; 35,3) – Jób és barátai között éppen ennek a tételnek az igazságáról folyik a vita. Az Ézs 48,17–19 szerzője a babiloni fogságban így fogalmaz erről:

„*Ezt mondja az Úr, a te megváltód, Izráel Szentje: Én, az Úr, vagyok a te Istened, arra tanítalak, ami javadra válik, azon az úton vezetlek, amelyen járnod kell. Bárcsak figyeltél volna parancsaimra! Akkor folyamként áradna rád a jólét, a tenger hullámaihoz hasonlóan az igazság. Annyi utódod lenne, mint a tenger partján a homok, méhed gyümölcse, mint a porszem: Neve nem veszne ki, nem pusztulna el előlem.*”

Ez jelenti tehát az életet: JHWH-t követni, és az ő parancsait megtartani. Semmi más „nem használ”, nincs az ember hasznára. Legyen az varázslás (Ézs 47,12) vagy a JHWH-val szembeni hűtlenség egyéb formája (Ézs 57,12) – írja Deutero-Ézsaiás.

És természetesen ez igaz a bálványokról is: Ők „nem használnak”, azaz nem adnak életet, jólétet és boldogulást – ezt írja az Ézs 44,9–10 bálványokat gúnyoló beszéde, valamint

¹⁹ Rudolph, 17, szerint a 8bβ mondat már nem a prófétákról, hanem a vezetők felsorolása után a népről szól: mivel ilyenek a vezetőik, ők, azaz a nép, haszontalan dolgok után járnak.

²⁰ Rudolph, 17, szerint a 8bβ mondat már nem a prófétákról, hanem a vezetők felsorolása után a népről szól: mivel ilyenek a vezetőik, ők, azaz a nép, haszontalan dolgok után járnak.

maga Jeremiás is itt, a 2,11-ben, valamint a 16,19-ben. A Jer 7,8-ban a hazug szavakról, a Jer 23,32-ben pedig a hamis prófétákról ismétli meg a próféta ugyanezt.

2,9: A fenyegető ítélet

A múlt bemutatása a 8. versben észrevétlenül a jelen leírásába torkollott. A 9. vers nyomatékkal kiemeli, hogy igen, a fenti vádak Jeremiás nemzedékére, azaz a prófécia hallgatóságára is érvényesek: ezek miatt JHWH velük is perbe száll.

Sőt, mondja Isten, a jelen nemzedék vétkeiért még fiai is lakolni fognak. A Dekalógus értelmében (Ex 20,5) JHWH az atyák vétkét „harmad- és negyedíziglen” is megtorolja, azaz a bűnt elkövető nemzedék után még két–három nemzedéknek is lakolnia kell az elődök vétkei miatt! Természetesen az Ószövetség egészének fényében ez úgy értendő, hogy akkor, ha a későbbi nemzedék nem hagy fel atyái vétkeivel. Azt a gondolatot, hogy egy nemzedék ártatlanul, csak az ősei bűnei miatt szenved, épen Jeremiás (Jer 31,29k.) és kortársa, Ezékiel cáfolja mindenkinél határozottabban (Ez 18,4: „Annak a léleknek kell meghalnia, aki vétkezik”, lásd még Ez 14,12–20).

A jelenlegi masszoréta szöveg ugyan a „fiak fiairól”, azaz unokákról beszél, ez azonban későbbi betoldás lehet, ami – talán éppen a Dekalógus idézett szakaszának szellemében – a fokozás célját szolgálja: a *b^ené* szót ugyanis fontos masszoréta kézirat és a Vulgata még nem hozza. Ehhez tegyük hozzá: Ha Jeremiás prófétai elhívását valóban 626-ban kapta, akkor 605 táján, de főleg Kr.e. 587-ben más azoknak a fiaihoz beszélt, akik első próféciaikat hallgatták.

A **כִּי** szó a héberben nem általában perpatvart, perlekedést, hanem a bírói pert jelenti: azt, hogy egy település lakója a város vénei elé járul, elébük tárja valakivel szembeni vádjait, a vének pedig döntenek, és kihirdetik a megfelelő ítéletet. Ha tehát Isten azt mondja, hogy perbe száll saját népével, akkor ez nyilvánvalóan egy súlyos ítélethez, a nép büntetéséhez fog majd elvezetni.

Isten és népe közötti per gondolata nem szokatlan az ószövetségi prófétáknál. Ez olyannyira igaz, hogy a próféták gyakran alkalmazzák próféciajuk műfajaként a jogi élet területéről kölcsönzött formát, az ún. prófétai perbeszédet (angolul: **כִּי**-pattern). Ez a műfaj a mindennapi joggyakorlat területéről származik, ahol a vádló a vének előtt előadja a panaszát, s tanúkat szólít fel, hogy bizonyítsák az igazát.

A Jer 2,9 utáni szakasz, a 2,10–13 is egy ilyen prófétai perbeszédnek tekinthető. Itt most maga Isten a vádló, ő maga adja elő panaszát népével szemben, követeli a kivizsgálást, s tanúul ehhez a 10. versben a földet, a távoli országokat, majd a 12. versben az eget idézi.

Az ég és a föld szerepeltetése egy másik műfajból került át a prófétai perbeszédébe. Az ókori Kelet államközi szerződéseinek a végén a szerződő felek az isteneket kérték fel, hogy tanúskodjanak a megállapodás mellett, és sújtsák átkukkal azt, aki a megállapodást megszegi.²¹ Jósiás király deuteronomistáitól kezdve a zsidó nép ezeknek a szerződéseknek a mintájára képzelte el Istennek a népéhez fűződő viszonyát (Asszíria helyett JHWH-val szerződünk!), s a Tórában, mint szövetségi szerződésben látta rögzítve Istennek és a népnek, az ő vazallusának egymás iránti kötelezettségeit. A szigorú monoteista teológiában azonban a pogány istenek helyét az égnek és a földnek, azaz az általuk határolt teremtett mindenségnek kellett betöltenie.

²¹ Ehhez lásd G. E. MENDENHALL, *Recht und Bund in Israel und dem Alten Vordern Orient*, ThSt, Zürich, 64, 1960; Másképpen JEREMIAS, *Kultprophetie*, 154kk, aki szerint az ég és a föld tanúként való felhívása eredetileg a babiloniai démonüző és varázsformulák állandó eleme, s később innen került át a többi irodalmi műfajba. Ez azonban korántsem jelenti azt, hogy itt a fent említett igehelyek fényében már ne a szövetség-tradíció elemeként értelmezzük azt. E. HAAG, *Sündenvergebung und neuer Anfang. Zur Übersetzung und Auslegung von Jes 1,18*, in: J. J. Degenhardt (Szerk.), *Die Freude an Gott – unsere Kraft*, FS O. B. Knoch, Stuttgart, 1991, 73k.; szerint viszont az ég és a föld említése a régi Izrael teofánia-leírásaiból származik, ahol e két elem „remegésével” és „csepegésével” Isten ellenállhatatlan hatalmát demonstrálja (lásd Bír 5,4; Zsolt 68,9).

A Deut 4,26; 30,19; 31,28b szerint Isten őket idézte meg, amikor népével megkötötte a szövetséget a Sínai-hegyen, s amikor ennek a szövetségnek a megszegését számon kéri a népén, akkor ismét őket szólítja, hogy követeléseinek jogosságát és a kiszabott ítélet igazságosságát tanúsítsák. (Lásd pl. Deut 32,1kk, Ézs 1,2–3; Mik 6,2, továbbá Mik 1,2; Zsolt 50,1kk és Jób 20,27.)

Itt, a Jer 2,12-ben is az eget idézi meg JHWH. Ez az ige hely is mutatja, hogy a teremtett világ részeként az ég (és a föld) méltó és igaz tanú, hiszen őt magát sem hagyja hidegen Isten törvényeinek a durva megszegése, hanem az empátiája és az önálló erkölcsi ítélőképessége révén ő maga is mélységesen felháborodik azon (lásd ugyanígy Ám 8,8; valamint Luk 19,40)²².

Másképp Fohrer, aki az államközi szövetségi szerződések helyett a verset a hétköznapi joggyakorlat felől próbálja meg értelmezni: az ég és a föld, akár a városkapuban összegyűlt báméskodók, nem kapcsolódnak be tanúként közvetlenül az eljárásba, viszont mint jelenlévők igazolhatják, hogy az eljárás során minden törvényesen és szép rendben zajlott le, ugyanakkor érzelmi reakciókkal, tetszés- vagy nemtetszés-nyilvánításukkal kísérik végig a nyilvános tárgyalást.²³

Látjuk tehát, hogy a 9. vers tartalmában a megelőző 2,1–8 lekerekítésére, lezárására is szolgálhat, amennyiben az elődök bűneit a jelen nemzedékre vonatkoztatja, és kilátásba helyezi érte a megérdemelt ítéletet. Ugyanakkor a vers a 10. verstől következő prófétai perbeszéd bevezetőjéül is szolgál, bevezetve az ott következő tárgyalást. Nem lehetetlen ezért, hogy a verset eleve szerkesztői kapocsnak szánták két, egymás mögé illesztett rövidebb prófécia közé. Szerzője lehet maga Jeremiás, vagy egyik tanítványa, esetleg a könyv későbbi szerkesztőinek egyike is.

2,10–13: A végzetes és páratlan isten-csere

A 10. verstől kezdődően JHWH előadja vádját népe ellen. Rettenetes dolgot tett Júda: istenét egyszerűen lecserélte egy másik istenségre. Isten, mint felperes, e vádját azzal vezeti be, hogy felszólítja a bírakat, küldjenek szét követeket szerte a világba, és lássák meg: ilyen még a pogány világban sem történt soha és sehol! Láttuk, hogy a prófétai perbeszéd műfajának megfelelően itt most a föld, illetve annak népei töltik be a városkapuban folyó tárgyaláson a tanú szerepét: Igaz, nem a bűn megtörténtét kell bizonyítaniuk, hiszen az evidens, és Júda nem is tagadja: most csupán ennek a tettnek az esztelenségét, a páratlan és döbbenetes voltát kell tanúsítaniuk.

Első helyen Isten itt a „kittiek szigeteit” említi. Kittím eredetileg a föníciaiak által alapított ciprusi város, Kition héber/sémi neve, majd általában magát Ciprus szigetét jelölte, s végül Görögországot, illetve annak földközi-tengeri szigetvilágát. A bibliai irodalomban a „kittiek szigeteit” általában nyugatot, illetve nyugat felé az ismert és elérhető világ legtávolabbi pontját jelöli: mondhatnánk: a világ nyugati vége.

Kédár a Gen 25,13–15 és 1Krn 1,29 szerint Izmael másodszülött fia, s így egy arab törzs neve is egyben. A név azt jelenti: „sötét, fekete”, s nyilvánvalóan e nép sötét bőrszínére utaltak vele. Lakóhelyük a Sínai-félszigeten Egyiptom keleti határától terjedt egészen Transzjordániáig (1Móz 25,18). Pásztorokodással foglalkozó nép volt, mely sátrakban lakott (Gen 25,16; Jer 49,29), de falvakban is laktak (Ézs 42,11; Gen 25,16). Kereskedelmük Tíruszig terjedt (Ez 27,21). Harckedvelő, ügyes íjászok voltak (Ézs 21,16k; Zsolt 120,5). Biblián kívüli forrásból tudjuk, hogy harcoltak az asszírokkal, Hazail nevű királyukat ugyanaz a Szanhérib győzte le, aki Kr. e. 701-ben ostrom alá vette Jeruzsálemet. Később Nebukadneccar őket is

²² Így K. MARTI, *Das Buch Jesaja*, KHC X, Tübingen, 1900, az adott helyhez.

²³ Így FOHRER, *Jesaja 1-23*, 13; L. PERLITT, *Bundestheologie im AT*, WMANT 36, 1969, 133, valamint CLEMENTS, *Isaiah 1-39*, 30.

legyőzte (Jer 49,28). Egy Egyiptomban talált 5. századi arám kézirat szerint Kédár királya volt az a Gesem, aki Nehémiás építő munkáját akadályozta (Neh 2,19; 6,1–2).

Az ő megnevezésükkel tehát Jeremiás éppen az ellenkező irányba, Kelet felé mutatott: itt most ők jelenítik meg a keleti égtájat, azaz a világ keleti felét. Sem nyugaton, sem Keleten, azaz sehol de sehol nem hallottak még ilyet: egy nép lecseréli a saját Istenét!

Pedig, folytatja a 11. vers, talán a pogányok ezt megtehették volna, hiszen az ő isteneik nem is igazi istenek: nem adott és nem is ad semmit, és megbüntetni sem tudja a hitehagyást. Ezzel szemben mit tett Júda népe? Lecserélte istenét valami haszontalan dologra: arra, ami nem tud neki áldást adni és nem tudja – éppen az elhagyott istennel szemben sem – megvédeni őt. A *ló jóíl* „nem használnak, haszontalanok” kitétel a bálványokról már elhangzott fentebb, a 8. versben, az 5. vers pedig *hebel*-nek, azaz „semminek, múló leheletnek” nevezte őket.

Az elhagyott istent a próféta itt a *kábódó* „az ő (ti. Júda) dicsősége szóval jelöli. A *kábód* szó a héber *kábéd* „nehéznek, súlyosnak lenni” igéből származik, és súlyt, tekintélyt, befolyást, hatalmat, és az ezzel kiérdemelt, illetve kivívott tisztelet és megbecsülést jelent. Isten tehát maga a súly, a tekintély, az erő és a befolyás. Ezt hagyták el, és cserélték fel egy „leheletnyi párára”, valamire, ami nem használ!

A zsidó hagyomány szerint az írástudók ezen a ponton szándékosan megváltoztatták a szöveget, s eredetileg itt a *kábód* szó E/1. személyű szuffixummal szerepelt (*tiqquné szóf rím*). Nem valószínű azonban az, hogy erről van szó: Júda népe a saját, a maga oltalmát cserélte le, azaz mondott le könnyelműen róla!

A bűn és esztelenségének bemutatása után Isten, mint vádló, a prófétai perbeszéd műfajának megfelelően egy másik tanúhoz, az éghez fordul oda. A magyar fordításban visszaadhatatlan az a szójáték, amit az alliteráció eszközével ér el a próféta, amikor egymás mellé illeszti a *sómmú* és a *sámajim* szavakat: „Egek, ámuljatok ezen!” A döbbenetet azzal is kifejezésre juttatja, hogy még két szinonim ígét hoz, ami a csodálkozást és az értetlenséget fejezi ki. Ebből az első, a *saar* ige a *szээр* „haj” főnévvel függ össze, és azt jelenti: „(a félelemtől/döbbenettől) égnek áll a haja”, lásd még Ez 27,35; 32,10. A másik a *chárab* ige. Ez alapvetően azt jelenti: „kiszáradni, elszáradni”, illetve „elpusztítani, lakhatatlanná tenni”, itt azonban azt: a megdöbbenéstől megmerevedni, halottá válni”. Az igenek ez a jelentése ugyan csak itt fordul elő, de az ebből képzett *chóréb* főnév még a Jer 49,13-ban is előjön. Érdekes, hogy a héber a döbbenetet mindig a pusztulás igéivel fejezi ki: aki megdöbben, mintha meghalna, elpusztulna, élettelené válna, lásd a magyar „ledöbben, eldobja az agyát, kiakad” stb. kifejezéseket. Ez igaz a versben a felsorolás legelején használt *sámam* „ámulni” igére is: ez ugyanis szintén egyszerre jelenti azt, hogy „a pusztítás látványától megdöbben, a döbbenettől megbénul”, és azt, hogy „elpusztít”, azaz „a döbbenet okává tesz”.

A 13. vers ugyanazt a bűnt, amiről a próféta már eddig is beszélt, két nagyon kifejező képpel szemlélteti. Mi a különbség JHWH és a pogány, állítólagos istenek között? Hát az, ami egy forrás és a földbe vájt ciszterna között. A ciszterna az esővíz összegyűjtésére és tárolására szolgáló medence: ennek egyrészt a befogadóképessége behatárolt, másrészt a vize a két esőzéses tél között akár hónapokig is áll benne. A forrás vize tehát egyrészt mindig hűvös és friss, tiszta és egészséges – ezzel szemben a ciszterna vize állott, poshadt, idővel elszemetelődik és rossz ízű lesz. Azaz Júda a kellemes, szép és gyönyörűségees szolgálatot, a tiszta és jó Isten szolgálatát felcserélte a kellemetlen, unalmas szolgálattal, egy piszkos és rossz Isten szolgálatával.

Másrészt a forrás vize lényegében kiapadhatatlan. Látszólag lassan csordogál, de azt állandóan teszi. Ezzel szemben a ciszterna befogadóképessége behatárolt: tartalmát előbb-utóbb elhordják és megisszák: önmagától nincsen utánpótlása. Azaz Júda azt az istent, akinek szeretete, gondviselése és szabadító kegyelme kifogyhatatlan, akire mindig és minden körülmények között lehet számítani, felcserélte egy véges erejű és képességű isten segítségére.

Harmadrészt persze mondhatnánk, hogy a forrás egyszerre csak kevés vizet tud adni, ezzel szemben a ciszternában egyszerre sokkal több van: az ostoba ember ha ránéz egy komolyabb ciszterna hatalmas vízfelületére, és egy lassan csordogáló forrásra, azt hiheti, a ciszterna ad többet, érdemes azt választani. Ez azonban csak a csalóka látszat. Azok a ciszternák ugyanis, amiket Júda választott a forrás helyett, repedezett falúak! Azaz hazudnak. Nem tudják megtartani azt, amit ígérnek. Sok vizet mutatnak, ha megteltek esővízzel, de a repedéseken keresztül ez a víz hamar elfolyik, és a ciszterna kiürül. Nem lehet megbízni benne. Azaz Júda azt az Istent, aki megtartja szavát, felcserélte egy hazug istenre, aki ugyan sokat ígér, gazdagságot és biztonságot kínál, de nem tudja megtartani a szavát: csúfosan megszegyenül, aki tőle várja a biztonságot!

JHWH és népe perének ezzel itt vége is szakad. Az esztelenség bebizonyosodott. Az ítélet meghirdetése azonban elmarad. Ehelyett egy másik prófécia, a 2,14–19 következik majd, ami az esztelen isten-csere már megtapasztalható következményeit fogja majd bemutatni.

A Jer 2,4–13-at Duhm elvitatja Jeremiástól. Szerinte ugyanis itt a szöveg nem azt a metrum-képletet használja, amit Jeremiás szokott, és a szakasz nyelvezete és gondolatvilága túl közel áll a Deuteronomiumhoz: szerinte tehát ez a prófécia egy deuteronomista szerkesztő munkája. Rudolph azonban meggyőzően cáfolja ezeket az érveket: Miért használna Jeremiás mindig egyetlen metrum-képletet? Próféciái és a Deuteronomista nyelvezet között valóban vannak érintkezések, de ez jórészt a közös forrás, Hóseás hatása miatt van – s tegyük ehhez hozzá – kölcsönösen is hathattak egymásra (Rudolph, 17).

2,14–19: A végzetes isten-csere következményei

A második fejezeten belül ennek a kis prófécianak a körülhatárolása első ránézésre meglehetősen világos: A 14. vers elején költői kérdésekkel indít a próféta, a 19. vers végén pedig a *n^eum adonáj 'elóhím c^ebá'ót* záró formula található.

Ugyanakkor a 14–15. versek Izraélről E/3. személyben, méghozzá hímnemben van szó, akár a megelőző 2,10–13 versekben.

Ezzel szemben a 16–19. versek közvetlenül megszólítják a népet, méghozzá E/2. személy nőnemben, tehát ismét mint megszemélyesített nőalakhoz beszélnek hozzá. Formailag tehát a 16–19. versek a fejezet elejéhez, Isten és jegyesének témájához kanyarodik vissza a 2,1–2-ből, és átvezet a folytatáshoz, a 2,20–25-höz, ahol a szöveg ugyanígy E/2. személy nőnemben beszél Jeruzsálemről és népéről. Az egyezés azonban itt sem tökéletes: míg ugyanis a 2,1–2-ben maga Isten szólítja meg a népet, önmagáról pedig E/1. személyben beszél, addig a 2,16–19a-ban a próféta beszél, Istent E/3. személyben említve, s csak a 2,19b-ben szólal meg ismételten maga Isten. A 2,20–25-ben szintén maga Isten beszél. Nyilvánvaló tehát, hogy akár az egész fejezetet, úgy a 2,14–19 szakaszát is rövidebb prófétai mondásokból állította össze Jeremiás, vagy könyvének egy későbbi szerkesztője.

2,14–15: Következmények a múltban

Ez a rövid szakasz tehát eredetileg egy önálló kis rövid prófétai mondás lehetett. Jelenlegi összefüggésében ez a JHWH-től való elpártolás szörnyű következményeinek leírásaként szolgál: Mivel Izrael elfordult Istenétől, hajdani dicsősége és ereje is semmivé lett. Ahogy az 5. vers írta: a nép, amely a „semmiségekhez” fordult oda, maga is „semmiség” lett. Tartalmilag a 2,2–3-hoz is nyilvánvaló a kapcsolódás: Az az Izrael, aki hajdanán Istennek szent tulajdona volt, és aki csak „evett belőle”, meglakolt, mások szolgájává és szabad prédájává vált.

A 14. vers egy erős retorikai kérdéssel indítja a bűn következményeinek leírását: Talán bizony szolgál Izrael? A válasz erre természetesen az, hogy: Nem! Hiszen JHWH kihozta a népét Egyiptomból, a szolgaság házából, saját országgal és szabadsággal ajándékozta meg. Izrael azonban eljátszotta ezt a szabadságát, és így mindent elveszített, amit Istentől kapott. Ez az Isten elleni lázadás örök nagy illúziója és vesztesége: az ember azt hiszi, hogy több, erősebb

és gazdagabb lehet, ha hátat fordít Istennek – valójában azonban éppen így mindent elveszít. Hát szolgál-e Izrael? Hát szolgának kell-e lennie? Nem! De ő mégis azzá tette magát!

A parallel felsor egy erős fokozást hoz ehhez képest is. Hiszen az *ebed* „szolga” zsidó adósrabszolga is lehet, akit hat év után szabadon kell bocsátania a gazdájának, azaz van reménye arra, hogy előbb-utóbb ismét a maga ura lesz (lásd Ex 21,2). A *šlíd bajit* azonban már a háznál született rabszolgát jelenti: ez örökös rabszolgaságot jelent, ez a szolgálat soha nem telik ki. Ha egy adósrabszolgának ura házából lesz felesége, és az gyermeket szül neki, akkor a gyermek az apjával nem mehet el, hanem a háznál marad az anyjával együtt. Ekkor legfeljebb az apa mérlegelheti, hogy a családja kedvéért vállalja-e az örökös rabszolgaságot (Ex 21,3–6).

Izrael nem volt háznál született rabszolga, hiszen Isten szabad népként vezette be Kánaánba, és adta neki a kánaáni népek országát. Mégis? Az elképzelhetetlen mégis bekövetkezett: Izrael és Júda örökre eljátszotta szabadságát, és egy idegen ország, egy idegen nép rabszolgája lett! Ez az idegen nép pedig kegyetlenül kizsákmányolta és pusztította őt: zsákmánynak tekintette, amivel azt tehet, amit akar (14b), ragadozó oroszlánként üvöltött felette, ahogy az oroszlán a leterített préda felett üvölt diadalmasan (15a), és lakhatatlan romhalmazzá tette városait. A „gyümölcsöskertek országa” (2,7) pusztá lett és lakhatatlan, annak „gyümölcsseit és javait” az idegenek emésztették fel.

A pusztítás leírása meglehetősen sematikus. Az **oroszlán** az ókorban a feltartóztatathatatlan erő szimbóluma: nem csoda, hogy az uralkodók előszeretettel hasonlították magukat e nemes ragadozóhoz. Az Ószövetség korában még Palesztina területén is élt e nagymacska egyik alfaja. Ezt bizonyítják azok a bibliai történetek, ahol oroszlán szerepel: Pásztorként Dávid is harcolt oroszlánnal (1Sám 17,34kk), de más pásztorok is rendre konfliktusba kerültek vele (Ézs 31,4; Ám 3,12). Lakóhelye mindenek előtt a Jordán árka volt: itt a víz mellett, a sűrű bozótban elrejtőzve várta az inni jövő áldozatát (Jób 38,39–41; Jer 4,7; 5,6; 49,19. Szerepelnek oroszlánok még a 2Kir 17,25kk leírásában, vagy az 1Kir 13,23kk-ben (az engedetlen próféta).

Elterjedtségét ugyancsak bizonyítja, hogy a héberben hét különböző szót használnak az oroszlánra. A Jer 2,15-ben a *kšfir* szó áll, amit gyakran „oroszlánkölyöknek” szoktak fordítani. Ez azonban megtévesztő: a *kšfir* olyan kifejezés, de falkához nem tartozó hím oroszlán, amit ivarérettsége miatt apja üzött el saját falkájától, s ami még nem talált magának saját háremet. Hogy nem „kiscicáról” van szó, világosan mutatja Sámson esete is: Timná felé tartva egy ilyen *kšfirt* szakított pusztá kézzel ketté (Bír 14,5).

Palesztinából az állatnak egy némileg kisebb alfaja élt, mint az afrikai rokonai: a területen már a római korban megritkult, de majd csak a keresztések korában tűnik el végleg.

Az állat hatalmas fizikai ereje (2Sám 1,23; Bír 14,18; Péld 30,30) és félelmet keltő bömbölése (Ám 3,8) közmondás-szerű volt a Biblia korában. Legyőzése ezért a legnagyobb virtusok egyikének számított (Bír 14,5kk; 1Sám 17,34–37; 2Sám 23,20).

Az ókori ikonográfia az uralkodókat előszeretettel ábrázolta oroszlánvadászat közben. Ez harci kocsiról történt: a felhajtott vadat az uralkodó kocsijáról, íjjal ejtette el. Ezek az ábrázolásokon az oroszlán egy negatív, mitikus alakká válik: ő jelképezi a káoszt, illetve az ország népét fenyegető külső és belső ellenséget: az őt legyőző uralkodó népének erős kezű oltalmazójaként, a káossal szemben a teremtési rend és a társadalmi béke öreként jelenik meg. Ennek párhuzamait az Ószövetségben a Zsoltárok könyvében találhatjuk meg: itt az oroszlán – más vadállatokkal együtt – gyakran a kegyes, istenfélő ember rágalmazóit vagy bántalmazóit, illetve a betegség-démonokat jelöli, tehát mindenképpen az Isten által megszabott erkölcsi világtrend ellenségeit jelképezi (Zsolt 7,3; 10,9; 22,14; 91,13, lásd 1Pét 5,8: maga a Sátán).

Nagy erejű állatként természetesen pozitív jelképként is használatos: a fenség és az erő jelképe ő. Palesztinából is számos olyan pecsétnyomó került elő, ami az uralkodót oroszlánként ábrázolja. A király hatalmát jelképezi az állat a trónus díszítő elemeként (Ez 1,10, vö. Jel 4,7; 1Kir 10,19), de magát a királyt is előszeretettel hasonlították ehhez az állathoz (Péld 19,12;

20,2; 28,15; Ez 19,2kk; 32,2, vö. 1Makk 3,4; Jel 5,5). Maga Izrael, illetve egy-egy törzse is megjelenhetett oroszlánként (Ex 23,24; 24,9; Gen 49,9; Deut 33,20kk; Mik 5,7kk).

Az Ószövetség gyakran használja a nép támadójának ábrázolásához ezt a képet. Asszíriát jellemzi pusztító oroszlánként Náhúm a 2,12–14-ben. A Dán 7,4 Babilóniát ábrázolja oroszlánként. Az Ézs 31,4 a népe mellett hadakozó Istent írja le oroszlánként. Döbbenetes lehetett hallgatói számára az, hogy Ámósz próféta magát Istent is a népére támadó oroszlánnak nevezi, aki a Sionról bömböl (Ám 1,2; 3,8; 3,12).

Kit jelképez az oroszlán itt, a Jer 2,15-ben? Ki ez az idegen nép? Mivel a Jer 2 Júda és Izrael egész történetét áttekinti, nem muszáj a Jeremiás korának konkrét eseményeire gondolnunk: szóba jöhetnek akár a korábbi arám háborúk is, de az Asszír hódoltság időszaka is: 722, amikor Asszíria elfoglalta Izraelt, vagy éppen 701, amikor Júdást is elfoglalta és földúlta (lásd a hasonló megfogalmazását Ézsaiásnak: Ézs 1,4–8)²⁴. Az sem lehetetlen azonban, hogy a szakasz már Jeremiás utolsó előtti korszakában, 598 és 587 között keletkezett, és a babiloni pusztítást tárja a hallgatói elé.

Szintén az északról támadó népet hasonlítja Jeremiás oroszlánhoz a 4,7-ben. A Jer 50,17 Asszír és Babilónia királyairól írja ezt:

„Meghajszolt bárány Izrael, oroszlánok kergették. Először Asszír királya marcangolta, utoljára pedig Nebukadneccar, Babilónia királya rágta le csontjait.”

2,16–19: Következmények a jövőben

Ez a rövid prófécia ismét E/2. személyben, még hozzá nőnemben szólítja meg Júdát, s így a 2,1–2 tematikájához, Isten hűtlen jegyesének a képéhez kapcsolódik vissza. Míg azonban a 2,1–2-ben maga Isten beszélt jegyeséhez, itt Istenről E/3. személyben van szó. Ez alól csak a 19b a kivétel, ahol maga Isten beszél – nyilván ez a felvert tudatos szerkesztői kapocs, amivel a 2,16–19a próféciját bekapcsolták a jelenlegi irodalmi összefüggésébe.

Ez a prófécia is Júda hűtlenségéről beszél, de a hűtlenség itt elsődlegesen nem mint vallási hűtlenség, hanem mint az Istennel nem számoló szövetségi réal-politika jelenik meg. Júda bűne itt az, hogy Egyiptomtól és Asszíriától várja az oltalmat és a biztonságot. Láttuk már, hogy Ézsaiás próféta ebben az értelemben ítélte el Júda politikáját, és intette előbb Áházát a szír-efraimai háború idején az Asszíriával való szövetségtől (Ézs 7–8), majd Ezékiás királyt attól, hogy Asszír ellen Egyiptomra támaszkodjon (Ézs 30–31). De korábban már Hóseás is élesen elítélte az izraeli királyok inga-politikáját, ami akkor ott gyors és erőszakos trónváltásokhoz, s ezáltal teljes belpolitikai instabilitáshoz vezetett (vö. még JSir 5,6). Mert Isten helyett emberekben bízni bálványimádás, a bajban nem tőle, hanem más erőktől kérni és várni a segítséget súlyos hűtlenség és árulás. Ézsaiás ezt így fejezte ki:

„(1) Jaj a pártütő fiaknak – így szól az Úr –, akik tervet szőnek, de nélkülem, szerződést kötnek, de akaratom ellenére, vétket vétekre halmozva! (2) Folyton Egyiptomba járnak, de engem nem kérdeznek meg. A fáraónál keresnek oltalmat, és menedéket Egyiptom árnyékában. (3) De majd szégyent vallotok a fáraó oltalmával, és pironkodni fogtok amiatt, hogy Egyiptom árnyékába menekültök! (4) Vezetői voltak már Cóbanban, követei eljutottak Hánészig. (5) Mind szégyent vallanak azzal a haszontalan néppel. Nem segít és nem használ, sőt szégyent és gyalázatot hoz.” (Ézs 30,1–5)

„(1) Jaj azoknak, akik Egyiptomba mennek segítségért! Lovakban reménykednek, a harci kocsik tömegében bíznak, és a lovasok nagy erejében; de nem tekintenek Izrael Szentjére, nem folymodnak az Úrhoz. (2) De ő is bölcs, és veszedelmet hoz, nem másítja meg szavait, hanem rátámad a gonoszok házára és a segítséget ígérő

²⁴ Rudolph, 18k.

gonosztevőkre. (3) Hiszen Egyiptom csak ember, nem Isten! Lova is csak test, nem lélek! Ha kinyújtja kezét az Úr, elbukik a segítő, elesik, akinek segített: együtt pusztulnak el mindnyájan.” (Ézs 31,1–3)

Ugyanakkor a politikai és a vallási hűtlenséget nem lehet az ókori Keleten egymással szembeállítani. Hiszen egy birodalom csatlósának lenni azt is jelentette, hogy a csatlós országban a birodalom államvallását is bevezették, és a Birodalom fő istenének is szentélyt, illetve oltárt emeltek. A birodalom istenének tisztelete ugyanis a hűség és a lojalitás kifejezése volt. Így amikor Áház a szír-efraimi háború idején Asszíriától kért és kapott segítséget, akkor önként vazallussá tette magát (2Kir 16,7), s a jeruzsálemi templom régi oltárát lecseréltette a damaszkuszi asszír oltár mintájára (2Kir 16,10kk, hasonlóan Manassé: 2Kir 21,1kk). Ugyanígy a nemzeti függetlenség kinyilvánításának egyik módja volt a templom megtisztítása azaz a birodalmi istenek szobrainak és oltárainak eltávolítása (Lásd Ezékiás: 2Kir 18,1–12; Jósias: 2Kir 23).

Nem lehetetlen tehát, hogy Jeremiás emiatt is JHWH elleni hűtlenségnek nevezi az idegen birodalmakban való bizakodást, illetve a Egyiptomba menekülést.

Jeremiás először Nóf és Tahpanhész városának az említésével Egyiptomot nevezi meg, mint akiben Júdának majd csalódnia kell. Mikor akart Júda Egyiptommal szövetkezni Jeremiás korában? Nyilván akkor, amikor Jójákim egyiptomi vazallusként uralkodott az országban, s így „üdvösségét” ettől a birodalomtól várta (609–598). Ugyancsak szóba jöhet Cidkijjá uralkodásának időszaka is (598–587), amikor a babiloni Birodalom elleni lázadás során számolhatott a király jelentős egyiptomi támogatásra – mint tudjuk, hiába.

Nóf Alsó-Egyiptom fővárosa volt, a Nílus bal partján, a mai Kairó közelében. Görög neve *Memphisz* (a Hós 9,6 kivételese így említi). A Jer 44,1 szerint Jeruzsálem pusztulása után, amikor Gedaljá helytartót meggyilkolták, ide menekült a júdaiaknak egy csoportja, s ide hurcolta magával Jeremiást is. A Jer 46,14.19; Ez 30,13.16 meghirdeti Nóf pusztulását.²⁵

Tahpanhész a Jer 44,1 szerint szintén egyike annak a négy városnak, ahová a zsidók menekültek és letelepedtek (ugyanígy 43,7). Jeremiás itt jövendöli meg azt, hogy Nebukadneccar majd Egyiptomot is le fogja igázni (Jer 43,8–13). Egyiptomi neve Tafnész, görög neve talán Daphnai, s így a település azonos lehet a mai Tell Defné-vel. A város a Nílus deltájában helyezkedett el. Annyit tudunk róla, hogy *Baal-Cafónnak*, a hajósok patrónusának volt a központi kultuszhelye.²⁶

Nem lehetetlen tehát a sem, hogy a prófécia Jeremiás működésének legutolsó szakaszából való, s már Egyiptomban keletkezett: ebben az esetben Jeremiás itt az Egyiptomba menekültek felett hirdetné meg az ítéletet: az egyiptomi városok, amelyektől azt remélték, hogy békét és biztonságot nyújtnak majd nekik, megcsúfolják a reményeiket.

„Kopaszra nyírják a fejedet” – A haj lenyírása a fájdalom és a gyász jele volt (Jób 1,20; Ézs 3,24; 15,2; Jer 7,29; Jer 16,6; 41,5), ez adott esetben a teljes kopaszságot is jelenthette: Ézs 22,12; Ez 7,18; Ám 8,10; Mik 1,16. A részleges vagy teljes kopaszság tilalma csak a Deuteronomiumban jelenik meg (homlok fölött a haj lenyírásának tilalma: Deut 14,1), és ehhez a Papi kódex is csatlakozik (kopaszság tilalma a papokra vonatkozólag: Lev 21,5, a halánték lenyírásának tilalma: Lev 19,17). Arra, hogy itt az egyiptomiak fogják a júdaiakat megnyírni, nem találunk magyarázatot: talán a megszegyenítés mozzanata jelenik itt meg.

A 17. vers világosan megnevezi a megszegyenülés okát: Júda elhagyta istenét, az Urat. Egyedül ő a hibás saját romlásáért: Isten a jó úton akarta vezetni, azaz áldása révén mindent megtett, hogy népét magához kösse, prófétái által pedig szintén mindent elkövetett, hogy nép tudomására hozza a maga akaratát. Isten azonban hiába tesz meg mindent: a szabadsággal

²⁵ KBL

²⁶ Haag.

felruházott embert a bűn útjáról erővel nem tartja távol. Az embernek igenis hatalmában áll Isten ellen dönteni, és lelépni arról az útról, amit Isten kijelölt neki.

A 18. vers egyértelműen a két rivális birodalom, Egyiptom és Asszíria közötti ingapolitikát ítéli el. A két országot azok legjelentősebb folyója jeleníti meg: Egyiptomot a Nílus, Asszíriát pedig az Eufrátesz. E két folyóból inni azt jelenti: életerőt, felüdülést nyerni. Az olvasónak még fülében cseng a második fejezetből a 13. vers: „engem, a folyóvíz forrását elhagytak, hogy víztartókat vájjanak, repedezett falú víztartókat, amelyek nem tartják a vizet.” Itt most módosul a kép: A nép elhagyta „a folyóvíz forrását”, helyette pedig más folyóknál kereste az áldás és az életet.

Itt ismét Ézsaiás próféta egyik próféciája kínál párhuzamot a szakaszhoz:

„Mivel megvetette ez a nép a Silóah csendesen folydogáló vizét, ... azért rájuk zúdítja az Úr az Eufrátesz nagy vizét, Asszíria királyát teljes hatalmával.... Betör Júdába, végigzúdul rajta, és nyakig ér...” (Ézs 8,5–8).

A 19. vers mintha még látna reményt a nép megmenekülésére. A versben használt két ige, a *jászár* és a *jákach* ugyan a büntetést is jelölheti, alapjelentésük azonban a „fenyítés”, azaz egy pedagógiai célzatú, a nagyobb rossztól óvni akaró dorgálás vagy testi ütlegetés. A próféták a történelmi csapásokat előszeretettel azonosították Isten atyai fenyítésével, mellyel engedetlen fiait igyekezett észhez téríteni.

A metafora a bölcsesség-irodalom területéről származik. Az izraeli pedagógia ugyanis elismeri a testi fenyítés szükségességét, sőt azt kimondottan ajánlja a szülőknek, s egyenesen a gyermek iránti szeretetlenségnek nevezi, ha azt a szülő kritikus esetben nem gyakorolja. Felfogásuk szerint ugyanis a testi fenyítés, mint szükséges rossz arra szolgál, hogy a még rosszabbtól, az elzúllástól és így az Isten büntetésétől megóvja a gyermeket. (Péld 13,24; 22,15; 29,17; 20,30 és 19,18–20; 23,13k).

A gyermekét fenyítő apa képét a próféták nagyon hamar átvették, és az Isten által Izraelre hozott történelmi csapásokra alkalmazták, hogy megértessék: mindez Isten akaratából, a nép megtérése érdekében, végleges elvetésének elkerülésére szolgál. Így más Hóseás is a büntető Istent „fenyítő mesternek” nevezi (Hós 5,1–3), egy másik helyen pedig Isten ítéletét a „fenyítés napjának” (5,8–12), a csapásokat pedig Isten „ütésének, verésének” mondja (6,1–3).

Ézsaiás próféta könyvének prologusa szintén így kezdődik:

„(2) Halljátok meg, egek, figyelj ide, föld, mert az Úr szól: Fiaimat fölneveltem, fölmagasztaltam, de ők elpártoltak tőlem! (3) Az ökör ismeri gazdáját, a szamár is urának jászlát, de Izrael nem ismer, népem nem ért meg engem.

(4) Jaj, vétkes nemzet, bűnnel terhelt nép! Gonosz utódok, romlott fiak! Elhagyták az Urat, megvetették Izrael Szentjét, elfordultak tőle! (5) Minél több verést kaptok, annál jobban ellenkeztek! Egészen beteg már a fej, egészen gyenge már a szív. (6) Tetőtől talpig nincs rajta ép hely, csupa zúzódás, kék folt és gennyes seb. Nem nyomták ki, nem kötötték be, olajjal sem gyógyították.” (Ézs 1,2–3.4–6)

Maga Jeremiás különösen is gyakran alkalmazza ezt a metaforát. Az 5,3-ban ezt olvassuk:

„Pedig te, Uram, az igazságot nézed. Megverted őket, de nem fájt nekik, irtottad őket, de nem akarták megfogadni az intést. Kőkemény maradt az arcuk, nem akartak megtérni.”

A 6,7–8 szintén ugyanezt a metaforát alkalmazza, az Ézs 1,4–6-hoz hasonlóan azonban összekapcsolva a nép betegségének és gyógyulásának képével:

„Ahogyan frissen tartja vizét a kút, úgy tartja ez frissen gonoszságát. Erőszakról és elnyomásról híres, mindenütt betegséget és elnyomást látok. Fogadd el a fenyítést, Jeruzsálem, különben el kell szakadnom tőled, és sivár, lakatlan földdé teszek!”

A 30,12–15 fenyegető jövődölése leírja Isten atyai fenyítésének szörnyű következményeit (*múszár*: 30,14). A nép makacosságában nem akarja elfogadni az intést, így sebei halálos

veszedelmet jelentenek rá – Senki, de senki nem tudja megmenteni a népet: amit Ézs 1 még lehetségesnek tartott, az Jeremiás szerint eljátszott esély: Júda és Jeruzsálem pusztulása immár elkerülhetetlen.²⁷

„(12) Ezt mondja az Úr: Halálos a bajod, gyógyíthatatlan a zúzódásod! (13) Sebedet senki sem orvosolja, gyógyír és kötszer sincs számodra. (14) Szeretőid mind elfelejtettek, nem törődnek veled. Megvertelek, mintha ellenség vert volna, és kegyetlen ember fenytett volna. Mert sok a bűnöd, és súlyos a vétked. (15) Miért kiáltozol bajodban, halálos zúzódásod miatt? Mivel sok a bűnöd és súlyos a vétked, azért bántam így veled.” (Jer 30,12–15)

A Jer 10,24-ben ezt olvassuk:

„Fenyíts minket, Uram, de mértékkel, ne haragodban, hogy semmivé ne tégy!”

És végül a 31,18–19-ben a próféta Efraim szájába adja a bűnvallást:

„megvertél, mint egy tanulatlan borjút, és én elszenvedtem a verést. Téríts meg engem, hogy megtérjek ... belátva bűnömet...” Isten erre a 19. versben így válaszol: „Hát nem drága fiam-e Efraim, és nem kedves gyermekem-e? Valahányszor megfenyegetem, mégis mindig törődöm vele.”

Megemlíthetjük még, hogy Jeremiás könyvének deuteronomista szerkesztői is gyakran átvették, igaz, jelentős módosítással ezt a képet (a *múszár* itt már nem fenytést, hanem tanítást, szóbeli intést jelent: Jer 7,28; 17,23; 32,33; 35,13, továbbá 18,11; 29,12–14).

Mint láttuk, a prófétai irodalom e kedvelt metaforája a bölcsesség-irodalom területéről származik. A Jer 2,19 azonban e tradíciótörténeti kapcsolódáson túl nyelvi megfogalmazásában is a bölcsesség-irodalom hatását tükrözi. Hiszen, amint mondja, maga a romlottság volt a nép fenytése, és maga a hűtlenség a feddése. Azaz a bűn önmagában hordozza büntetését, a bűn elkövetésével automatikusan a büntetés és a bűnhődés folyamata is beindul a megvalósulás felé.

Ugyancsak a bölcsesség-irodalom hatása az, hogy a történelmi csapások alapján a próféta itt belátásra és a helyes felismerés levonására hívja fel a népet: „Tudjátok meg, lássátok be!” – azaz vonjátok le ti magatok is az egyedül helyes következtetést!

Nyelvileg érdemes felhívni a figyelmet arra, hogy a *m^esúbá^h* „hűtlenség” szó itt jelenik meg először Jeremiás könyvében, de a későbbiekben az 1–6. fejezet egyik kulcsfogalma lesz. A szó kétszer Hóseás könyvében fordul elő (Hós 11,7 és a kései 14,5), egyszer a Példabeszédek prológusában (Péld 1,32), minden más előfordulás Jeremiás könyvében, főleg az 1–6. fejezetben található: Jer 2,19; 3,6.8.11.12.22; 5,6; 8,5; 14,7 (összesen tehát: 9x). A főnév a *súb* „eltérni, visszatérni” igéből származik. Érdekessége, hogy a *súb* ige nagyon gyakran egyébként a megtérést, az Istenhez való visszafordulást jelöli, így az abból képzett *m^esúbá^h* éppen az ellenkezőjét jelenti. Jeremiás maga is kihasználja a két szó egybecsengését, illetve ellentétes értelmét, amikor népét megtérésre hívja (Jer 3,6–22; 8,5).

A 19. vers második felében maga Isten szólal meg, és ad nyomatékot a próféta szavainak: a nép nyomorult helyzetének az oka az, hogy „Isten rettegése nem volt rajta”. A *pachdá^h* „rettegés” nőnemű forma csak itt fordul elő az Ószövetségben, hímnemű változata, a *pachad* főnév azonban meglehetősen gyakori. A szó a rettegést, illetve a páni félelmet fejezi ki, ami életveszélyben vesz erőt az emberen.

Talán érthető, ha Istennel kapcsolatban ez a szó meglehetősen gyakran fordul elő. Mindenek előtt Isten ítélete az, ami rettegést vált ki az emberekből: Jer 30,5; Jób 22,10; 31,23; Péld 3,25; Deut 28,67; Zsolt 14,5; 53,6. Néhány igehelyet érdemes külön is kiemelni: A Jer 49,5 szerint Isten bocsát rettegést Ammón népére a felette tartott ítélet során. Az Ézs 2,10.19.21 egyenesen a *pachad JHWH* szóösszetételt használja: A népe ítéletére megjelenő Isten félelme elől a sziklák repedései között sem lehet elrejtőzni.

²⁷ A szakasz folytatása, a 30,16-17 későbbi kiegészítés, mely üdvpróféciaába fordítja át az eredeti ítélethirdetést.

Másik gyakori igehely-csoport, ahol Isten a félelem szerzője, az Isten ellenségeit megbénító félelemről beszél: Így küldött rettegést JHWH Kánaán őslakóira, és segítette ezzel az esélytelen Izraelt győzelemre (Deut 2,25; 11,25), vagy Dávid (1Krón 14,17) és Jósáfát király szomszédaira, hogy ne harcoljanak ellene (2Krón 17,10; 20,29).

Néhány igehelyen aztán maga a *pachad elóhím* általában „istenfélelem” értelemben áll: Zsolt 36,2; Zsolt 119,120; 2Krón 19,7: ezekben az esetekben azonban az Isten ítéletétől való félelem, mint az engedelmisségre kényszerítő erő erősen jelen van a kifejezésben.

Isten tehát félelmet keltő Istenség. Mózes első könyve szerint Izsák istenének ennek megfelelően ez volt családjában az állandó megnevezése: *Pachad Jicháq*: Izsák félelme („Izsák félelmes istene” Gen 31,42.53).

Amikor tehát Isten azt veti a népe szemére, hogy *ló pachdátí élajik* „Nem volt rettegésem rajtad!”, akkor azt lehet általában az istenfélelem hiányaként értelmezni, de lehet úgy is, hogy a nép nem félt Isten ítéletét: ugyan tudott róla, a próféták által ismerte a veszélyt, de fittyet hányt arra, nem törődött vele. S végül értelmezhetjük úgy is: a rossz elleni bénító félelem sem ült rajta: volt bátorsága aktívan Isten és az ő ügye ellen tevékenykedni.

A 19. verset a részletes *n^eum adonáj JHWH c^ebá'ót* záró formula zárja. Itt az *adonáj* szó Istent mint egy urat, mint a nép tulajdonosát és gazdáját mutatja be. A *JHWH c^ebá'ót* kifejezés értelme ugyan vitatott. De akárhogy is azonosítjuk itt a *c^ebá'ót* szót: mennyei angyalok seregei, a teremtett világot betöltő teremtmények serege, vagy a földi birodalmak Isten szolgálatába álló seregei – a kifejezés mindenképpen Isten mindenhatóságát hangsúlyozza. Azaz az az Isten szólal meg itt, akinek jogalapja (gazda) és hatalma is van arra, hogy népét hűtlenségéért megbüntesse, ha az nem tudja és nem látja be végre, hogy Isten fenytése mire akarja őt rávezetni.

2,20–28: A paráznává lett mátká: Júda vallási bűnei

Ennek az egységnek a körülhatárolása formai szempontok alapján ismét könnyen elvégezhető. Az előző szakaszt a 19b hosszúságú záró formulája zárta le. Ugyanakkor a 29. vers egy prófétai perbeszéd bevezetőjének tekinthető, Izraelről T/2. személy hímnemben szól – ahogy a 20–28. szakasz egyetlen verse sem teszi.

Tartalmában is egy összetartozó egységet alkot a 2,20–28: a 2,14–19 Júda politikai hűtlenségének témáját fejtette ki, itt, ennek folytatásaként Jeremiás a nép vallási bűneit ismerteti. Jeremiás eddig csak általánosságban beszélt Júda bálványimádásáról (1,16b; 2,8b.11b). Ebben a szakaszban azonban részletesen kifejti, hogyan gyakorolja az ország a maga kultuszát, s annak milyen szörnyű következményei vannak a nép erkölcsi életére nézve. A hangvétel tele van szenvedéllyel, a felindult ember szókimondása néha már – a mi mai ízlésünk szerint – az ízléstelenség és közönségesség határát súrolja. A 29. verssel kezdődő perbeszéd ismét ennek a hűtlenségnek a következményeit részletezi, igaz, a vád témája a következő versekben még majd vissza- és visszatér.

Maga a 2,20–28 szakasz formai szempontból azonban nem teljesen egységes. A 20–22. versek Izraelről E/2. személy nőnemben beszélnek, Isten pedig magáról E/1. személyben szól. A 22. vers egy záró formulát tartalmaz, igaz, mögötte a forma nem változik meg, csak a téma. A 26–27. versben azonban maga Isten T/3. személy hímnemben beszél a népről, a 28. versben a próféta szól róla E/2. személy hímnemben.

Ráadásul a szakasz szinte halmozza a képeket és hasonlatokat: megvadult szarvasmarha (20a), egy elvadult szőlőtő (21), a ruhát mosó mosónő (22), egy kéjsóvár tevekanca és vadszamár (23k), egy prostituált (20b.25) képe egészül ki a tetten ért tolvaj hasonlatával (26). Természetesen a felindult próféta maga is csaponghatott egyik képtől a másikig. Ha azonban a

képek e kavalkádját a formai egyenetlenségek mellé illesztjük, akkor láthatjuk, hogy ez csak részben lehet így: Valójában a 2,20–28 szakasza több, eredetileg önálló prófétai mondás (részletének) egybeszerkesztéseként állt elő. Ilyen önálló szakasznak tekinthető a 2,20–22, a 2,23–25, valamint a 2,26–27 és a 2,28:

20–22:	<i>Izrael = E/2. személy nőnem</i>	Isten = E/1.	20: megvadult tehén, prostituált 21: elvadult szőlőtő 22: ruhát mosó mosónő
23–25:	<i>Izrael = E/2. személy nőnem</i>	Isten = ---.	tevekanca és vadszamar, prostituált
26–27:	<i>Izrael = T/3. személy hímnem</i>	Isten = E/1.	Tetten ért tolvaj
28:	<i>Izrael = E/2. személy hímnem</i>	Isten = ---.	

Ezek egyesítésével állt elő a jelenlegi, rendkívül mozgalmas, élénk és szenvedélyes vádbeszéd Júda népe ellen. Az összeállítást vagy maga a próféta készítette, vagy könyvének egy későbbi szerkesztője.

2,20–22:

A szakasz egy prófétai vádbeszéd, amely az összetört iga képével indít. A 2,14 a szolga képével indult: Ott a próféta arról beszélt, hogy a szabadsággal megajándékozott nép önként más hatalmak és isteneik szolgálatába állt. Itt most Jeremiás a JHWH iránti lázadás összefüggésében ennek a tettek a másik oldalát mutatja be: a nép JHWH szolgálatát elutasította, az ő igáját és köteleit levetette magáról.

A szabadság és a szolgaság kérdésében a Szentírás nem hagy bennünket illúziókban. A Biblia ugyanis a szabad, autonóm embert nem ismeri. Ez csak a felvilágosult ember álma és téveszméje. Az ember mindig szolga, mindig szolgál valakit. A kérdés csak az, hogy kit. JHWH-t, akinek „igája könnyű és terhe gyönyörűsége” (vö. Mt 11,29k.), vagy valamelyik pogány istent, emberi hatalmat. És az a nagy ámtása a gonosznak, hogy elhitei velünk: ha ledobjuk magunkról Isten igáját és köteleit, akkor szabadok leszünk. Nem: aki ezt megteszi, sokkal nehezebb és keményebb igát vesz a nyakába, és sokkal szorosabb köteleknek veti alá magát.

Jeremiás szerint tehát Júda is azt képzelte, szabadabb és boldogabb élete lesz, ha JHWH törvényétől és szolgálatától megszabadul. A 20. vers háttérében egy megvadult tehén képe áll. Az ókori Közel-Keleten nem használták a lovat igavonásra, a szekér és az eke elé is szarvasmarhát, illetve szamarat fogtak. Az iga egy ívelt alakú fadarab volt, amit az állat vállára tettek, s kötelekkel azt a nyakához erősítették. Ezt a köteleket szaggatta le az igavonó állat most magáról, és vetette le nyakából a faigát. Jeremiás az 5,5-ben ugyanezt mondja az nép előkelőiről:

„(4) Azt gondoltam, hogy csak a nincstelének ilyen oktanok, mert nem ismerik az Úr útját, Istenük törvényét. (5) Elmegyek hát az előkelőkhöz, és beszélek velük, ők biztosan ismerik az Úr útját, Istenük törvényét! De éppen ők törték össze ezt az igát, szaggatták le a köteleket!”

És mire használta Júda az így elnyerni hitt szabadságát? Arra, hogy mint egy parázna, közönségre készen odafeküdjön „minden magas dombra és minden bujázöld fa alá”.

Jeremiás itt a Baal-kultusz átvételére céloz. Hóseás és maga Jeremiás Baal tiszteletét előszeretettel nevezi paráznaságnak (lásd Hós 1,3; 4,13k; Jer 3,1-4,4, és hasonlóan Mik 1,7; Ézs 1,21; Ez 16 és 23). Ennek az oka részben az, hogy ezek a próféták Izraelt, illetve Júdát JHWH feleségének, illetve menyasszonyának nevezik, s így a tőle való elpártolást, egy idegen

Isten szolgálatába szegődést a metafora továbbfűzéseként házasságtörésnek, illetve parázñaságnak mondhatják.

Jeremiás azonban itt most nem ebben az értelemben beszél parázñaságról. A „minden magas dombon és minden bujazöld fa alatt” folyó parázñaság alatt a Baal-kultusz egyik kísérőjelenségét, a kultikus prostitúciót ostromozza a próféta. Említettük már, hogy a kánaáni vallásokban Baalt a termékenység istenének tekintették, aki az esővel mint spermájával megöntözi, és ezzel „megtermékenyíti” a termőföldet. A neki szentelt templomokban az istentiszteleten a király vagy egy pap, valamint egy papnő rendszeresen eljátszotta az istenség és a föld nászát, hogy a mágia logikája szerint elősegítsék a makrokozmosz szintjén azt, amit ők a templomban eljátszanak. Baal templomainak személyzetéhez kultikus paráznák, ún. *q^e d^esá^h*-k is tartoztak, akik az orgiákba torkolló istentiszteleteken a hívők rendelkezésére álltak. Férfi paráznák szintén voltak: ezek vagy a nők szükségleteit elégítették ki, vagy férfiaságuktól megfosztott transzszesziták voltak.

Tudjuk a Királyok könyvéből, hogy ez a fajta kultikus parázñaság Izrael területén is meghonosodott, sőt a JHWH-vallásba is beszivárgott: Izrael JHWH-t is egyre inkább Baal mintájára kezdte el tisztelni, így a jeruzsálemi templom oldalában is paráznák, sőt férfi paráznák házai épültek – ismét csak a hívők szolgálatára: Jósias király a templom megtisztítása során ezeknek házait is lebontatta (2Kir 23,7).

A prostitúció Izrael társadalmának is természetes része volt, ebben akkor nem láttak semmi kivetnivalót²⁸. Támár paráznának öltözik, és így kínálkozik fel Júdának, és kerül vele nemi kapcsolatba (Gen 38,15). A Jerikó kikémlésére küldött férfiak szintén egy ottani parázna házába térnek be, és találnak ott menedéket (Józs 2,1). Jektéről azt olvassuk, hogy egy parázna nő fia volt, akit azonban apja mégis magához fogadott (Bír 11,1). Sámson egy parázna nővel ismerkedik meg Gázában (Bír 16,1), a bölcs Salamon ítélete pedig valójában két prostituált között tesz igazságot (1Kir 3,16, lásd még Jer 5,7). Az Ám 7,17 tud arról, hogy a minden támaszát elvesztett nő gyakran csak prostitúcióból tudta fenntartani magát (Ám 7,17).

A prostituáltak a társadalmon kívülieknek számítottak, így a velük való érintkezésre az egyébként szigorú szexuál-etikai parancsok nem voltak érvényesek. A Tízparancsolat „Ne törj házasságot!” rendelkezését Izraelben úgy értelmezték, hogy egyetlen férfi sem létesíthet viszonyt más férfi feleségével, illetve apja engedélye nélkül annak lányával (5Móz 22,13-29): azaz ez a parancsolat a másik férfi tulajdonát képező nőkre vonatkozott, de nem a „gazdátlan prostituáltakra”. Egy férfi tehát egy prostituálttal nem törte meg a saját házasságát – ellenben egy nő, ha férjén kívül más férfival közösült, mindig házasságtörést követett el. Nyelvileg ezt a kettős erkölcsöt fejezi ki az is az Ószövetségben, hogy férfira a *záná^h* „paráználkodni” igét sohasem használják. Így a „gazdátlan” prostituálttal való kapcsolat nem számított házasságtörésnek. A Példabeszédek könyve természetesen óv a parázna nővel való mulatozástól, hiszen a pillanatnyi örömeket, amit ők kínálhatnának, messze kisebbnek ítéli, mint a házastárshoz való hűség hasznát (Péld 5; 6,24-35; 7 és ezzel szemben 8,32kk) – de ez sem tilalom, hanem csak bölcs tanács és ajánlás.

Természetesen a prostituáltakat gyakran megvetette a társadalom, azzá válni nagy szégyennek számított (Ám 7,17). Az 5Móz 23,19 megtiltja, hogy bérükből önkéntes áldozatként felajánlást tegyenek a szentély számára: keresetük kultikus értelemben tisztátalannak számított. Megvetettségüket mutatja az is, hogy az izráeli papok parázna nőt nem vehettek feleségül (Lev 21,7.14), a pap lányát pedig, ha parázna lett, meg kellett égetni (Lev 21,9). A Lev 19, 29 pedig megtiltja az apáknak, hogy leányaikat akaratuk ellenére prostitúcióra kényszerítsék. A férfi-paráznák a legnagyobb erkölcsi züllés jelének számítottak (1Kir 14,24).

Az Újszövetség utalásaiból kiderül, hogy a zsidóság körében Jézus korában sem viszonyultak másképp a kérdéshez (Mt 21,31k; Lk 7,50; 15,13). Jézus azonban radikalizálja a

²⁸ KBL: „Parázna” és „Paráználkodik”

házasságtörés tilalmát (Mt 5,27kk), az apostoli dekrétum a pogányokból lett keresztyének számára szintén előírják a paráznaságtól való tartózkodást (ApCsel 15,20.29; 21,25), Pál apostol pedig a Szentlélek temploma elleni bűnnek nevezi a parázna nővel való kapcsolatot (1Kor 6,15–19 és még sok másik páli levélben).

A prostitúciónak a kultikus formáját azonban az Ószövetség is mélyen elítéli. Tilos volt Izraelben a kultikus paráznaság gyakorlása, mind férfiak, mind nők számára (5Móz 23,18). Az ok itt nyilvánvalóan a pogány kultuszoktól, elsősorban a Baal-kultusztól való tudatos elhatárolódásban keresendő. A prófétai és a deuteronomista mozgalom ez ellen emelték fel a szavát (Jer 5,7)

A hegyek és a halmok gyakran voltak szent helyek: egyrészt ezek könnyen beazonosítható tereptárgyak, másrészt a hegy, illetve halom az éghez közelebb van, így azt a képzetet sugallja, hogy ott a hívő ember fizikailag is közelebb kerülhet az istenhez. A kánaáni népek a településeik mellett rendre áldozóhalmokat létesített, és itt áldoztak isteneiknek: rendszerint itt egy oltár állt, mellette egy szobor, illetve szent oszlop, s ezeket a helyeket az ünnepek során keresték fel a hívők. Izrael ezeket az áldozóhalmokat rendre átvette, és a Jósiás-féle kultuszreformig semmi kivetnivalót nem talált abban, ha azon JHWH-kultuszt folytatnak (1Sám 9,14: Sámuel; 1Kir 3,4: Salamon; 18,30: Illés). Természetesen óriási volt a veszély, hogy az áldozóhalommal együtt az ott folyó kultuszt és az ott tisztelt istent is átvegye a nép: ezért a próféták, majd a deuteronomisták szemében ezek a kultushelyek a Baal-kultusz melegágya, a kultikus hűtlenségek fő veszélyforrása volt (Jer 17,3; Ez 6,3; 20,29, Ám 7,9). A Babiloni fogságban keletkezett Királyok könyve már egyenesen bűnül róttá fel a királyoknak, ha országukban megtúrták az áldozóhalmokat (1Kir 12,31; 2Kir 12,4; 14,4 stb.). Használatukat végül Jósiás király szüntette meg (2Kir 23,8).

A hatalmas, terebélyes fák az életerőt és a vitalitást jelképezik: Baal áldozóhelyeit gyakran építették ilyen hatalmas fák tövébe, illetve az áldozóhelyek mellé előszeretettel ültettek utólag is ilyen fákat. Ezek természetesen árnyékukkal be is fedték az adott helyet, így az ott tartózkodást kellemesebbé tették.

Jeremiás tehát most azt veti a nép szemére, hogy JHWH-től Baal istenhez pártolt, és minden lehetséges helyen az ő kultuszát folytatja, s ennek keretében kultikus prostitúcióra adja oda magát. A JHWH-től való elpártolás az ő szemében együtt jár a hagyományos, tiszta erkölcs megromlásával.

A 2,21-ben aztán a próféta egy gyors váltással másik képet használ a nép bűnének leírására. Isten mint nemes **szőlővesszőt** ültette el a népét Kánaánba, így jogosan várhatta volna azt, hogy abból jó tőke lesz, ami nemes és ízletes gyümölcsöt terem. Ehelyett azonban valami felfoghatatlan, és botanikai szempontból lehetetlen dolog történt: A nemes szőlővessző átváltozott egy silány, semmit sem érő szőlőfajtájává, s annak is csak vad hajtása lett: nem hozta meg azt a termést, amit Isten tőle várt, illetve más gyümölcsöt termett.

Izraelt már Hóseás próféta is üde szőlőtőhöz hasonlította (Hós 10,1). Ézsaiás próféta is átveszi ezt a képet, és egy tanmesévé bővíti azt:

„(1) Dalt éneklek kedvesemről, szerelmesem szőlőjéről! Szőlője volt kedvesemnek kövér hegyoldalon. (2) Fölásta és megtisztította a kövektől, beültette nemes vesszővel. Közepére tornyot épített, sajtót is vágatott benne. Várta, hogy jó szőlőt teremjen, de vadszőlőt termett!

(3) Most azért, Jeruzsálem lakói és Júda férfiai, tegyetek igazságot köztem és szőlőm közt! (4) Mit kellett volna még tennem szőlőmmel, amit meg nem tettem? Vártam, hogy jó szőlőt teremjen, miért termett vadszőlőt?

(5) Most én megmondom nektek, mit teszek szőlőmmel: lerombolom a kerítését, hogy leleljék, kidöntöm a kőfalát, hogy összetiporják! (6) Hagyom, hogy elvaduljon: nem metszik, nem kapálják, fölveri a tövis és a gaz. Megparancsolom a felhőknek is, hogy ne adjanak rá esőt!

(7) *A Seregek Urának szőlője: Izráelnek háza, és gyönyörű ültetvénye: Júda férfiai. Törvényességre várt, és lett önkényesség, igazságra várt, és lett kiáltó gazság!*" (Ézs 5,1–7)

Az idegen vesszők itt idegen isteneket és azok idegen kultuszát jelenti: Jeremiás ennek az éneknek a mintáját követi, amikor Júdát az elvadult és vadszőlőt termő nemes szőlőtőhöz hasonlítja. Aki ismeri hallgatói közül Ézsaiás énekét, az tudja és sejti, hogy JHWH ítéletének a meghirdetése ezúttal sem fog elmaradni majd.²⁹

S végül a 22. versben Jeremiás egy harmadik képpel él a nép bűnének leírásában. A *kábasz* igét a legtöbb bibliafordítás itt „mosakodni” értelemben veszi (így a Károli és az Újfordítás, Kecskeméthy, Zürcher Bibel, NEB). Eszerint itt egy mosakodó emberről lenne szó, aki megpróbálja magáról szappannal és lúggal eltávolítani a koszt, ám hiába: az letörölhetetlenül ott marad árulkodó nyomként rajta. Ezt az értelmezést támogatja a parallel Ézs 1,15-16 is, ami a nép erkölcsi bűneit a kézre tapadt vérhez hasonlítja, és annak lemosására, azaz a bűnbánatra és a megtérésre szólítja fel a népet. Ami azonban Ézsaiás szerint még lehetséges, tudniillik a megtisztulás és így az ítélet elkerülése, az Jeremiás szerint már lehetetlen: a nép nem tud igazán megváltozni, csak külsőségekben mutat megtérést, az igazi bűnbánat és az igazi változás távol áll tőle.

Mindenesetre a *kábasz* ige Piélben nem azt jelenti, hogy „mosakodni”, hanem minden más helyen azt, hogy „mosni”, a „ruhát kimosni”, lásd Ex 19,10.14; Lev 6,20; 11,25; 13,58 stb. Az ige Piél participiuma ennek megfelelően a Mal 3,2-ben azt jelenti, hogy „ruhatisztító”. A Jeremiás által itt használt *neter* szó ugyan szappant is jelenthet, azaz a napi tisztálkodáshoz is használták, az általa említett másik kifejezés, a *bórit* lúgot jelent, amit a ruha mosásához használták, ahogy ezt ismét csak a Mal 3,2 bizonyítja.

Nem lehetetlen, sőt nagyon is valószínű ezért, hogy a próféta előtt nem egy mosakodó ember, hanem egy mosónő jelent meg, aki – a kor szokásának megfelelően – talán egy patakban állva mossa és mossa a ruhát, hozzá lúgot és szappant is használ, de hiába: nem tudja a ruhából a foltot kiszedni (így Rudolph, 21.). Ez az értelmezés nagyon is illik a 20. versben említett paráznság képéhez, s ugyancsak támogatja, hogy itt Izrael továbbra is mint egy nőalak van megszemélyesítve: eszerint itt a próféta visszakanyarodik a 20. versben felvett képhez, a parázna nő képéhez, és a szenny alatt a paráznság során a nő ruhájára került mocskot és szennyeződést, paráznságának látható bizonyítékait érti.

Jeremiás egy másik helyen ezért arra szólítja fel Júdát:

„Tisztítsd (kábasz) meg a szívedet a gonosztól, ó, Jeruzsálem, hogy megszabadulhass! Meddig maradnak még benned álnok gondolataid?” (4,14)

Azaz a külsőségek helyett őszinte, belső megtisztulás az, amit Isten elvár – ám hiába. A 13,23-ban lemondóan és megkeseredetten így vonja le keserű tapasztalatait a nép megtéréssel kapcsolatban:

„Majd ha meg tudja változtatni bőrét a néger, vagy foltjait a párdac, akkor tudtok ti is jót tenni, úgy megtanultátok a rosszat!”

Az 51. zsoltár szerzője is érzi, hogy emberileg lehetetlen a megtisztulás. Ő ezért Istenhez fordul és így imádkozik:

²⁹ Ézsaiás könyvének egy másik szakasza a képet megfordítja, és az idegen isteneket nevezi a nép idegen szőlőtökeinek: „(10) Mert elfeledkeztlél szabadító Istenedről, erős Kőszikládra nem gondoltál, azért ültetsz gyönyörű ültetvényt, és teletűzdeled idegen vesszőkkel. (11) Az ültetés után be is keríted, és reggelre kisarjasztatod a magvakat. De oda lesz az aratás a hervadás idején, és gyógyíthatatlan lesz a fájdalom.” (Ézs 17,10–11)

„(3) Könyörülj rajtam kegyelmeddel, Istenem, töröld el hűtlenségemet nagy irgalmaddal!

(4) Teljesen mosd le rólam bűnömet, és vétkeimtől tisztíts meg engem!

(5) Mert tudom, hogy hűtlen voltam, és vétkem mindig előttem van. (6) Egyedül ellened vétkeztem, azt tettem, amit rossznak látsz. Ezért igazad van, ha szólsz, és jogos az ítéleted. (7) Lásd, én bűnben születtem, anyám vétekben fogant engem. (8) Te pedig a szívben levő igazságot kedveled, és a bölcsesség titkaira tanítasz engem.

(9) Tisztíts meg izsóppal, és tiszta leszek, moss meg engem, és fehérebb leszek, mint a hó.

(10) Engedd, hogy vidámságot és örömet halljak, és megújuljanak tagjaim, amelyeket összetörtél. (11) Rejtsd el orcádat vétkeim elől, töröld el minden bűnömet!

(12) Tiszta szívet teremts bennem, Istenem, és az erős lelket újítsd meg bennem!”

Az ószövetség tanítása szerint a kettő összetartozik: őszinte bűnbánat és megszeméremkedés – és Isten büntörlő, szabadító kegyelme.

2,23–25:

Mintha a hallgatóság közbeszólt volna, és tagadta volna az ellene a 2,2–19 és a 2,20–22-ben felhozott vádak. Hiszen Jeremiás itt a következő vádakkal illette a népet:

„Hitványságok után jártak”: 2,5

„haszontalanságok után járnak”: 2,8

„Elhagyta Istenedet, amikor az a helyes úton akart vezetni”: 2,17

„országomat tisztátalanná tettétek”: 2,7

Nem, állítja a nép a prófétának: „Nem lettem tisztátalan, nem jártam a Baalok után” – és az előző próféciából, majd a próféta szavaiból kiderül, hogy ez alatt egyben azt is érti: Nem is igaz, hogy paráználkodtam „minden halmon és üdezöld fa alatt”.

A 23. verssel kezdődő rövid próféciában Jeremiás mindennek előtt egy szemrehányó kérdés formájában idézi a népek ezt a tiltakozását: „Hogyan mered azt mondani: ...” Ezt követően emlékezteti népét a bűnére: „Lásd meg, hogyan viselkedtél a völgyben”. A „völgy” szó a héberben határozott névelővel szerepel, azaz a próféta egy konkrét völgyre gondol – nyilván a hallgatói is tudták, hogy melyikre céloz és miért. Mi azonban már itt találgatásokra vagyunk utalva. Talán ebben a völgyben egy Baal templom állt, ami különösen is ismert volt, s a kultikus prostitúció melegágya volt. Jeremiás a 7,31-ben és a 19,5-ben azt mondja, hogy a nép a Ben-Hinnóm völgyben áldozóhalmokat épített magának (Tófel), és ott gyermekáldozatokat mutattak be. Ez a szokás szintén összefügg a kultikus prostitúcióval: a hajadonok esküvő előtt szüzességüket egy Baal-templomban áldozták fel úgy, hogy ott idegeneknek adták oda magukat, s ha ebből gyermek született, akkor azt feláldozták az istennek. A 7,32b és a 31,40 e fölött a völgy fölött is ítéletet hirdet, és azt várja, hogy az üdvösség korában e tisztátalan, bálványimádásra szolgáló hely „az ÚR szent helye lesz”. Nem lehetetlen tehát az sem, hogy a próféta itt, a 2,23-ban is a Himmón-völgyben folyó termékenység kultuszokra és gyermekáldozatokra gondol. A Septuaginta mindenesetre a „völgy” szót itt „temető”-nek fordítja, azaz azt feltételezi, hogy a (Himmón-) völgyben valamiféle halottkultusz folyt (így Soggin, idézi Rudolph, 21).

A próféta hevesen utasítja el a nép védekezését, ami csak „szappanos mosakodás” (vö. 2,22), és meglehetősen nyers képekkel írja le, hogy a nép mennyire szereti a paráznaságát. A népet egy tevekancához és egy vadszamar kancájához hasonlítja, ami éppen „a maga

hónapjában” van, azaz a tüzelési, párzási időszakban. Ilyenkor az állatot nem lehet megfékezni, az „gerjedelmében levegő után kapkod”, zihál, és párzásra kész hímekeket keres magának, s a párosodás megtörténte után sem marad veszteg, hanem egyiktől rohan a másik után. A próféta a képet mondandója érdekében erősen eltúlozza. Hiszen az állatvilágban a hímekek azok, amik a nőstények után futkosnak és azok kegyeit keresik, egymással és minden már akadállyal megküzdve törekszenek a szaporodási ösztönüknek eleget tenni. A nép azonban – mondja mély iróniával a próféta – még a szamar- és a tevekancánál is rosszabb: nem egyszerűen csak elfogadja a neki udvarló hímekek közeledését, de ő maga rohangál a hímekek után – nonszensz, felháborító és páratlan, mondja ezzel a próféta, ami itt történik. A szakasz mögött ismét a bölcsesség-irodalom hatása áll: a bölcsék előszeretettel veszik pozitív vagy negatív példákat az állatvilágból. Ezzel ugyanis azt is kifejezésre tudják juttatni, hogy az erkölcs alapvető szabályai és Isten akarata a természet józan szemléletével a világból is kiolvasható: aki bölcs, az az állatok viselkedéséből is megérti Isten akaratát. Júda azonban nem ilyen: olyat tesz, amit az oktan állat soha nem tenne. Az állatvilág engedelmeskedik a belé oltott isteni rendnek, az ember – azaz itt konkrétan Júda – azonban nem.

A 25. versben aztán ismét visszavált a prostituált képére: Júda lejárja a lábát, szó szerint „lekoptatja a sarut a lábáról”, és a nagy járkálásban a nap melegétől és az út porától kiszárad a torka – de ő csak megy és megy, egyik bálványt keresi fel a másik után, egyik áldozóhelyet követi a másik. A próféta intésére szinte mint egy szenvedélybeteg válaszol: „Nem tudok leállni, az idegeneket szeretem, azok után járok!” Az idegenek itt az idegen népeket jelölik. Erre a hébernek több szava is van. Az itt használt *zár*, *zárím* azt jelenti: nem a néphez tartozó, idegen (Hós 7,9; Ézs 61,5; Jer 5,19; 30,8; 51,51), ami veszélyes, ami ellenséges (Ézs 1,7; 25,2.5; 29,5; Jer 51,2; Ez 7,21; 11,9). Kultikus értelemben a szó a Papi iratban a laikusokat jelöli, akiknek tilos belépni a Szentélybe (Ex 29,33; 30,33; Lev 22,10kk; Num 1,51 stb.), illetve a nem legitim áldozatokat és áldozati eszközöket (Ex 30,9; Lev 10,1, Num 3,4; 26,61). Kultikus értelemben a szó jelölheti az idegen isteneket is, lásd Zsolt 44,21; 81,10; költői szövegekben akár magában állva is: Deut 32,16; Ézs 17,10.

Morális értelemben a *zár* olyan idegen dolog, amit tilos, amit a törvény és az erkölcs nem enged. Így jelöli a szó a Hós 5,7-ben a törvénytelen gyereket, az Ez 16,32-ben a törvényes férjjel szemben egy nő szeretőit, a Példabeszédek könyve pedig „az idegen nő” alatt a prostituáltakat, illetve más férfi házasságtörésre csábító feleségét kell érteni (Péld 2,16; 7,5; 22,14, illetve 5,3 és 20 az Újfordításban: „más asszonya”).

Jeremiás itt most ügyesen használja ki a szó kultikus és morális jelentésének kettősségét: a prostituált képénél a képi szinten az „idegenek” a szeretőket jelöli. A szöveg értelmi szintjén viszont azokat az idegen isteneket kell érteni alattuk, akiknek Júda JHWH helyett a szolgálatába szegődött, náluk keresve üdvöt és szabadulást. Jeremiás szinte szó szerint ezt a vádat ismétli meg a 3,13-ban.

A szakasz a 23. versben azzal kezdődött, hogy a nép tagadta, hogy a „Baalok után járt volna”. A próféta bizonyítása után itt most mégiscsak kénytelen volt beismerni: „idegenek után járok” – azaz idegen istenek, a Baalok után.

2,26–27:

A versek a nép bálványimádásának bűnét ostromozzák – azonban most nem költői képek segítségével, hanem a tényleges szokások bemutatásával.

A nép, mondja itt Jeremiás, istenként köveket és fákat tisztel. Az ókori Palesztinában a követ és a fát démonok és szellemek lakóhelyének tekintették, s ezért áldozatokkal tisztelték. Nem feltétlenül a nagy mítoszok isteneiről van tehát itt szó, mondjuk Baalról vagy Aseráról, hanem helyi, népies vallásossághoz tartozó jelenségekről, ami vallástörténetileg az ősbibb, helyi kultuszokra vezethető vissza. Erre utal az is, hogy Jeremiás a 28. versben azt mondja majd:

annyi istene van Júdának, ahány városa. Nem lehetetlen az sem, hogy a kő- és fa-tisztelet háttérében a halottkultusz valamilyen formája áll, és a meghalt ősök megistenült szellemét tisztelik a kövekben és a fáknban. Jeremiás szerint ugyanis a nép azokat „apám”-nak és „anyám”-nak nevezi.

Ugyanakkor a szent fa és a falosz-alakú kőoszlop a termékenység kultuszokhoz is hozzátartozott, hiszen a férfiasság, a nemzőképesség és a termékenység szimbólumaiként Baalra és feleségére, Aserára is utalhattak. Az a vád, hogy Júdának annyi istene van, mint városa, ebben az esetben is értelmezhető, hiszen tudjuk, hogy Baalnak több, helyi megjelenése is létezett, amit külön névvel illettek (így pl. Baal-Cáfón, Baal-Peór, Baal-Berít stb., lásd Num 25,3; Bír 8,33). Sőt, Biblián kívüli feliratokból azt is tudjuk, hogy még az egy és oszthatatlan JHWH-t is ilyen helyi istenségekre osztották fel. A *maccéba*^h, azaz a szent kőoszlop, illetve az *asera*, azaz egy faragott fa oszlop Izraelben is sokáig ott állhatott JHWH oltárai mellett – ezeket majd csak a deuteronomista iskola és a fogság korában keletkezett papi törvények minősítik a Tízparancsolat megszegésének és tiltják be azok használatát. Az ok éppen ennek az igehelynek a fényében is érthető: a népi vallásosság szintjén ezek a tárgyak a szinkretizmus hordozóivá váltak, hiszen lehetővé tették, hogy a pogány ősi vallások és a baalizmus a tiszta JHWH-hitbe beszivárognon, azzal összemosódjon.

Istennek azt a panaszát, miszerint a nép „*tarkóját fordítja felém, s nem az arcát*” (27a), nem átvitt értelemben kell venni, miszerint a nép elfordult JHWH-től és teljesen ezeknek a helyi istenségeknek a szolgálatába szegődött (vö. Ez 23,35). Sokkal inkább szó szerint kell ezt a kifakadást érteni: JHWH oltára és ezeknek a bálvány-isteneknek a kövei és fái ott álltak a vidéki áldozóhelyeken egymás mellett, ugyanazon a „*magas halmon és üdezöld fa alatt*”: Amikor tehát ezekhez a kövekhez és fákhhoz fordultak oda imádattal, akkor JHWH oltárának valóban, szó szerint is hátat fordítottak. (vö. Ez 8,16-18: a Templom udvarában a Nap előtt leboruló emberek feneküket mutatják a Templom, azaz Isten felé!) Jól láthatjuk ebből a leírásból, hogy milyenek lehettek a vidéki áldozóhelyeken a viszonyok, s miért kellett aztán Jósiasnak azt a radikális lépést megtennie, hogy a tiszta JHWH-hit védelmében bezáratta ezeket.

Ám a bajban majd kiderül, hogy a fa és a kő valóban tud-e az országon segíteni. Jeremiás az előző próféciaikban már többször kijelentette, hogy a bálványisten – legyen az Baal, vagy valamilyen alacsonyabb rendű szellemi lény – csupán „*semmiség*”, „*nem használ*” (lásd 2,5.8.11). A nép a bajban hiába szölongatja majd ezeket a bálvány-isteneket: Nem kelnek föl, és nem fognak segíteni rajtuk (27b). Úgy jár az, aki bennük bíz, írja itt a próféta, mint a rajtakapott alkalmi tolvaj: amikor nem számít rá, akkor lepleződik le, és szégyenül megismerősei és városának lakói előtt (26. v.).

Az ország romlása miatti felelősségben és a bálványok miatti megszegésben az egész ország osztozni fog: a papok és a próféták, akiknek vétkeiről és felelősségéről már a 2,8 is szólt, és az ország politikai vezetői is, a királyok és a fejedelmek is – ők azok, akiket a 2,8 „*pásztoroknak*” nevezett.

2,28:

A vers tartalmában tökéletesen illeszkedik az előző rövid próféciahoz. Formailag azonban elüt attól, hiszen az előzőekkel szemben itt a szöveg megszólítja Izraelt. Mivel a 28aβ csaknem szó szerint a megelőző 27bβ verset ismétli meg, így egy utólagos magyarázatnak, szerkesztői kiegészítésnek tűnik, ami Deutero-Ézsaiás könyvének kiegészítéseivel hasonlóan a bálványok tehetetlenségén gúnyolódik. A 28. vers egyben a korábbi próféciaiknak azt a gondolatát is nyomatékosítja, hogy a rengeteg bálvány-isten a bajban semmit „*nem használ*” (2,5.8.11). „*Te magad csináltad őket magadnak*” – mondja róluk ez a vers, és ezzel nevetségessé is teszi az egész vállalkozást: hogy tudna egy bálvány segíteni az alkotóján, ha még a létét is egy gyarló embernek köszönheti? És ismét bebizonyosodik, hogy a „*kevés néha több*”: hiába van Júdának

„annyi istene, ahány városa”, ezek nem tudják az ország pusztulását elhárítani – erre csak az egyetlen igaz Isten, a bálványok imádását nem tűrő JHWH lenne képes.

Ő azonban nem áll be a bálványok sorába, hogy „ha nincs Ió, JHWH is jó”. JHWH nem egy csodafegyver, akit békeidőben félre lehet tenni, el lehet hanyagolni, majd a bajban elő lehet rángatni, hogy nemzeti védőistenként teljesítse kötelességét, és mentse meg a népet. JHWH királyi uralma az élet egész területére kiterjed. Ő „féltőn szerető Isten”, aki nem tűr meg maga mellett idegen isteneket. Illés szavaival élve: nincs kétfelé sántikálás. A nép vagy őt szolgálja teljes szívvel és minden erővel, vagy őt imádja mindig és mindenütt, vagy a bajban magára vessen: Ha eddig nem nála keresték a menedéket, a bajban sem fog segíteni a népén. Végig fogja nézni, hogy a bálványimádó nép bálványaival együtt csúfosan megszégyenül és megsemmisül. A 27. versben így fakadt ki Isten a nép ellen: „*A hátukat fordítják felém, és nem az arcukat.*” A Jer 18,17-ben a próféta az ítélethirdetés összefüggésében megfordítja ezt a képet: Hát majd Isten is hátát mutatja nekik, nem az arcát, vesztüknek a napján.

2,29–30

Ez a szakasz ismét csak azt hangsúlyozza: a nép csak saját magát okolhatja azért, ami rá vár – de JHWH-ra nem tolhatja rá a felelősséget vesztéért. „Miért pereltek velem?” – kérdezi Isten a prófétán keresztül: „Miért engem vádoltok vagy kértek számon a pusztulásért? Hiszen ti mind ellenem lázadtatok!”

A prófécia itt a *p^esátem bí* „ellenem lázadtatok” kifejezéssel csaknem szó szerint a 2,8 vádjait idézi, ahol a *pás^eú bí* ugyan a „pásztorok” mellett állt, de értelmileg a nép minden vezetőjére, így az elpártolt papokra és prófétákra is vonatkozott. A *kull^ekem* „mindannyian” kifejezés azonban itt, a 29 versben a felelősök körét itt még nagyobbra vonja, hiszen a vezetőkön túl itt már az egész népet bele kell ebbe a körbe érteni.

A 2,8 kapcsán tisztáztuk, hogy a *pásá'* ige eredetileg jogi fogalom, s a két fél közötti törvényes rend tudatos felrúgását, a másik féllel való szakítást, a tőle való elfordulást jelenti. Ez az eredeti jelentés itt, a 2,29-ben kézenfekvő, hiszen a vers előző mondata a *rib* „perelni, perre menni” kifejezést tartalmazta: Miért hívtok perre engem, hiszen ti rúgtátok fel a törvényes megállapodást!” A szó politikai értelemben a lázadást, a hűségnyilatkozat felmondását és a politikai önállósodást jelöli.³⁰ Júda népe tehát nem elbotlott, nem megtévedt vagy óvatlanul hibázott, hanem tudatosan ura és gondviselője ellen döntött. Fellázadt ellene, ahogy egy birodalom uralkodójával szemben a meghódított népek királyai: iránta való kötelezettségét tehernek érzi, bosszújától nem fél, ezért megtagadta vele szemben az engedelmességet, s mindazt, amire az Istenhez tartozás kötelezné őt.

JHWH tehát nem tehet a nép bűnéről: nem ő fordult el tőlük, hanem a nép lázadt fel ő ellene. A 30. vers szerint JHWH ráadásul mindent megtett, hogy a népet észhez térítse, és rávegye a megtérésre, és ezzel vesztének elkerülésére.

A vers minden bizonnyal későbbi szerkesztői kiegészítés, ami a deuteronomista próféta-teológia hatását tükrözi. A gyermekét fenytő apa képe már előjött a második fejezetben (2,19). A szerkesztő most ehhez a képhez nyúl vissza, bár némileg módosítja azt: Isten itt most úgy jelenik meg, mint egy tanító, nevelő, aki a más gyermekét inti és fenytíti, de hiába: Isten Júda fiait a múltban már többször megintette, de azok nem vették magukra, nem fogadták el, azaz nem szívlelték meg a fenytést. A vers második fele azonban elárulja, hogy itt a *múszár* „fenytés” szó alatt nem testi ütlegelést kell érteni, mint az eredeti jeremiási próféciaokban, hanem „dorgálást, kijózanító beszédet, intést”, akár a könyv többi deuteronomista kiegészítéseiben (lásd Jer 7,28; 17,23; 32,33; 35,13, továbbá 18,11; 29,12–14).

³⁰ R. KNIEREIM, Szócikk *pása*, in: THAT, II. kötet, 488-495. hasáb.

Hiszen, mondja a vers második fele, Isten a prófétákon keresztül próbálta meg „inteni” a népet, azaz a prófétai útmutatás és igehirdetés eszközével próbálta őket a jó útra visszatéríteni. A nép azonban nem hallgatott JHWH prófétáira, sőt: fegyverrel támadt rájuk, és irtotta ki őket. A megfogalmazás nagyon képies és kifejező: a nép kardja szinte falta a prófétákat, mint egy pusztító oroszlán a leterített áldozatát.

Az a gondolat, miszerint Isten minden nemzedéket ellátott prófétai kijelentéssel, a deuteronomista történeti műben jelenik meg először, majd a Krónikák könyvében jut kiteljesedésre (de lásd pl. a dtr. Ám 3,7). A próféták üldözésének motívumához ugyan maga Jeremiás életrajza is szolgáltatott adalékokat: üldözéséről, bántalmazásáról olvasunk az alábbi fejezetekben (Jer 20; 26; 28; 37–38; 43, valamint Úrijjá mártíromsága: Jer 26,20kk), az mégis szintén a Krónikás történeti műben teljesedik ki igazán: uralkodók és a nép gyakran vette semmibe a próféták intését, hallgatta el (vö. Ám 2,11k.), vagy éppen végeztette ki a prófétát (2Krón 16,10: Ászá kalodába záratta Hanánit; 2Krón 24,20–22: Zekarjá mártíromsága; 2Krón 25,16: Amacjá elnémíttatja a prófétát).

A Neh 9 nagy bűnvalló imádsága ebből a szempontból így foglalja össze Izrael történetét:

„(22) Országokat és népeket adtál nekik, és határaikat nekik juttattad. Birtokba vették Szihón országát, Hesbón királyának az országát és Ógnak, Básán királyának az országát. (23) Fiaikat pedig megsokasítottad, annyian lettek, mint az ég csillagai; és bevitted őket arra a földre, amelyről azt ígérted őseiknek, hogy bemennek oda, és birtokba veszik. ... (25) Elfoglalták a megerősített városokat és a kövér földet. Birtokba vették a házakat, tele minden jóval; a kőbe vágott kutakat, a szőlőket, az olajfás kerteket és a sok gyümölcsfát. Ettek, jóllaktak és meghíztak. Dúskáltak bőséges ajándékaidban.

(26) Ők azonban engedetlennek váltak, és föllázadtak ellened, törvényednek hátat fordítottak, prófétáidat meggyilkolták, mert intették és hozzád akarták téríteni őket; ilyen gyalázatos dolgot követtek el.

(27) Ezért ellenségeik kezébe adtad őket, hogy szorongassák őket. De szorult helyzetükben hozzád kiáltottak, és te meghallgattad őket az égből. Nagy irgalmaddal szabadítókat adtál nekik, akik kiszabadították őket ellenségeik kezéből. (28) De mihelyt nyugalomuk lett, ismét gonoszságot követtek el veled szemben, ezért újból átengeded őket ellenségeiknek, hogy uralkodjanak rajtuk. Majd újból kiáltottak hozzád, és te meghallgattad őket az égből, és irgalmaddal sokszor megmentetted őket. (29) Intetted, és törvényedhez akartad téríteni őket, de ők gögösek voltak, és nem hallgattak parancsolataidra, hanem vétkeztek törvényeid ellen; pedig ha az ember teljesíti azokat, él általuk. Pártütően hátat fordítottak, nyakaskodtak, és nem engedelmeskedtek.

(30) Te mégis sok esztendőn át türelmes voltál irántuk, és lelkeddel, prófétáid által intetted őket, de ők nem figyeltek. Ezért más országok népeinek a kezébe adtad őket.” (Neh 9,22–30, vö. Mt 23,27)

A későbbi kiegészítőnek azonban mindenképpen igazat kell adnunk: Jeremiás kortársai hallhatták a próféta üzenetét, de nem hallgattak rá. Megtérhettek volna, de nem tették, sőt üldözték, kalodába zárták, bebörtönözték a prófétát, míg egyik kortársát, Úrijját még Egyiptomból is elrabolták, csak hogy kivégezhessék (Jer 26,20kk). Így Júda 587-es pusztulásáért Isten semmiképpen sem okolható.

2,31–32:

A két verset a 31a-ban egy hosszú bevezető formula választja le az előzőekről. Ez a formula azonban a figyelemfelhívás eszközeként is szolgál, és legalább annyira hozzákapcsolja ezt a két

verset az előzőekhez, mint amennyire le is választja arról: *Haddór attem* „Ti mai nemzedék!” kezdődik a megszólítás, azaz itt a múlt után, a múltban elkövetett próféta-gyilkosságok és visszautasított intések után maga a próféta szólal meg, saját nemzedékéhez idézve szavait. Duhm szerint mindenestre ez a mondat egy olvasói széljegyzet a margón, ami saját nemzedékére vonatkoztatja a próféta szavait: „Ti vagytok ez a nemzedék, figyeljete az ÚR szavára!”

Ám a meghallgatásra itt sincs már semmi remény. A próféta a fejezet korábbi szakaszaihoz hasonlóan képek segítségével írja le a felfoghatatlant és a lehetetlennek tűnő dolgot: Izrael újra és újra elfeledkezett istenéről. Dacosan mondja ki, és nyíltan: „Szabadon kóborlunk, JHWH-hoz többé nem megyünk!” A kontextus alapján ez egyben azt is jelenti: máshoz járunk: a Baalokhoz, a bálványokhoz, a kőhöz és a fához (vö. 2, 26-28 és 2,33-35). Az itt használt héber ige a *rúd*, ami azt jelenti: „kóborol, szabadon jár-kezel”: a Hós 12,1 a felhőkre használja ugyanezt. A szó tehát egyrészt a teljes szabadságot juttatja kifejezésre. Ugyanez a szó azonban a Zsolt 55,3-ban a bánatos, sóhajtozó ember „bolyongását”, nyugtalanságát jelöli – azaz az ige mélyén ott lappang a fenyegetés, a csapások súlya alatt megtört nép magatartásának megjövendölése is.

Isten nem érti az okot: Ő, aki a „gyümölcsöskert országába” hozta be a népét a pusztából, most olyan lett népének, mint a pusztá: terméketlen, félelmetes és élet-idegen; sötét ország, ahol nem mernek járni az emberek, mert rablóktól és ragadozó vadállatoktól tartalanak (vö. 2,6).

A felfoghatatlant ez másik hasonlattal is kifejezésre juttatja: Egy lány nem felejtheti el szerelmét, és egy menyasszony a vőlegényét, hiszen a tőle kapott ékszerek állandóan kedvesükre emlékeztetik őt. Ezzel szemben Júda a neki adott kincsek és javak ellenére is elfeledkezett arról, akinek mindezt köszönheti: a kincseket eltette, a vőlegényt, ifjúkori mátkáját (vö. 2,2-3) azonban faképnél hagyta. Ugyanakkor a kincsek alatt nem csak JHWH adományait lehet értenünk, hanem magát Istent is: Ő volt népének igazi ékszere és kincs, ahogy a fejezet 11. verse mondja: „dicsősége”, amit a nép eldobott magától és „semmiségekre, haszontalan dolgokra cserélt”.

Isten Júdát ebben a két versben kétszer is így nevezi: *ammí* „én népem”, ami a szuffixumnak erős nyomatékot ad: Isten még sajátjának tekinti Júdát, ő még nem mondott le népéről, ő még szereti menyasszonyát és ragaszkodik hozzá – de hiába, a ragaszkodás már csak egyoldalú. Júda döntött: Többé nem megyünk hozzád!

A megfogalmazás erősen emlékeztet a Hós 2,15-ben olvasható kijelentésre, ahol szintén Isten és népe kapcsolatát szintén a férfi-nő metaforájával fejezi ki a próféta:

„Megbüntetem azokért a napokért, amelyeken a Baaloknak tömjénezett, gyűrűvel és nyaklánccal ékesítette magát, úgy ment a szeretői után, engem pedig elfelejtett – így szól az ÚR.”

A *sákach* „elfelejteni, elfeledkezni róla” ige a Mózes ötödik könyvének elején álló deuteronomista intő beszédek egyik kedvelt kifejezése: Ezek a szövegek újra és újra arra intik a népet, hogy meg ne feledkezzenek istenükről, aki kihozta őket Egyiptomból és az Ígéret földjével ajándékozta meg őket (lásd Deut 6,12; 8,11.14.19; vö. még a dtr. Bír 3,7; 1Sám 12,9; és Ézs 17,10; Ez 22,12: ebből a morális vétkek következnek; 23,35; Hós 2,15; 8,14; 13,6).

A Deut 6,12kk részletesen ki is fejtik, hogy mi kell érteni az alatt, hogy a nép elfelejti Istent:

„...akkor vigyázz: ne feledkezz meg az Úrról, aki kihozott téged Egyiptom földjéről, a szolgaság házából! Az Urat, a te Istened féld, és őt szolgálj, az ő nevére esküdj! Ne kövessetek más isteneket a körülöttetek levő népek istenei közül! Mert az ÚR, a te Istened féltőn szerető Isten...” (Deut 6,12-15)

Jeremiás könyve más helyen is gyakran használja a *sákach* igét, hogy a nép JHWH iránti hűtlenségét jellemezze vele: Jer 3,21; 13,25; 18,15; vö. 24,27; 50,6.

De hogy a bálványokkal „rossz lóra tett” a nép, a könyv egy másik prófécijája, a 30,14 is mutatja: Júda szeretői, akikre JHWH-t felcserélte, a bajban ugyanúgy megfélemednek majd a népről, ahogy az megfélemedezett Istenéről: „*Szeretőid mind elfelejtettek, nem törődnek veled....*” A bűn magában hordozza a neki megfelelő büntetést.

2,33–35:

Ebben a rövid szakaszban a próféta Júdát ismét E/2. személy nőnemben szólítja meg, azaz ismét mint nőalakot személyesíti meg. Itt az előző szakaszból a hűtlen menyasszony képét viszi tovább, s mutatja be Júdát úgy, mint egy kéjsóvár, szeretők után futkosó, elzúllott leányt.

„De jól ismered az útját, hogy megkeresd a szerelmet!” – hangzik a kétes dicséret a 33. vers első felében. A *derek* „út” szó itt „életvitelt, magatartást”, illetve „begyakorlást, jártasságot” jelent. Júda már igazi „profí” a szerelem, azaz a kicsapongás és a szexuális kilengések hajszolásában, a partnerek felkutatásában és elcsábításában.

A vers második felének kétféle fordítása is lehet. Egyrészt a *háráót* szót felfoghatjuk *absztrakt pluraliszként*, a *lámad* ige Piéljét itt most „tanulni” értelemben is vehetjük, a vers végén álló *et* prepozíciót pedig „-val, -vel” értelemben. Ebben az esetben a mondat ezt jelentené: „Jól megtanultat a romlottságot az útjaid során!” (Kecskeméthy: „Még a gonoszságokra is begyakoroltad útjaidat!”, Zürcher, NEB: „Útjaidat a romlottsághoz szoktattad”, hasonlóan Rudolph). A gonoszság alatt itt egyrészt a Baal-kultuszt és az ahhoz kapcsolódó erkölcstelenségeket kell érteni, illetve a folytatás alapján a JHWH-hívők között végzett vérengzéseket.

Még lesújtóbb lesz azonban a próféta véleménye, ha a *háráót* szót „romlott nők” értelemben valódi *pluralisznak* tekintjük, a *lámad* Piéljének a szokványos „tanítani” értelmet tulajdonítjuk, és az *et* prepozíciót a tárgyeset jelének vesszük. Így ugyanis a próféta vádja így hangzana: „Még a romlott nőket is te tanítod a magad útjaira!” (Így Károli és az Újfordítás.) Azaz Júda tapasztalatokban még a hivatásos prostituáltakon is tútesz, annyit paráználkodott már.

A szeretők, azaz a pogány istenek utáni járkálás azonban együtt járt az ártatlanok legyilkolásával. Szegény, alázatos emberek (*ebjóním*) az áldozatok, akikből annyit legyilkoltak, hogy még a ruha szegélye is csupa vér. Ártatlanok (*nokí*) ők, akik megölésére semmilyen törvényes alap nem volt. Az Ex 22,1 szerint Izraelben a betörésen rajtakapott embert a ház gazdája saját házában szabadon megölhette. Ezeket az ártatlanokat azonban nem betörésen kaptak rajta, és így a gyilkosok egyetlen paragrafusra sem hivatkozhatnak, ami alapján tetteket törvényesnek állíthatnák be. Arról lenne itt szó, hogy a törvényesség látszata alatt tették el láb alól ellenfeleiket, azzal, hogy azt hazudták: betörésen kapták rajta, és ezért gyilkolták meg az illetőt? Vagy a „nem betörésen kaptátok rajta” egyszerűen csak annyit akar mondani: „törvénytelenül végeztetek vele”? Nem tudjuk. Mindenesetre ez a megfogalmazás a prófécia az előző szakaszok egyikéhez, a 2,26-hoz kapcsolja hozzá, hiszen a „rajtakapott tolvaj” motívuma egy hasonlat formájában már ott is megjelent. Az a kép, miszerint a sok gyilkolástól a gyilkosoknak még a ruha szegélye is csupa vér lett, a 2,22 képét is feleleveníti a nép bűnét jelképező szennyes, kimoshatatlan ruháról.

Kik lehetnek ezek a legyilkoltak? A 19,4k-ben is elhangzik egy hasonló vád: ott az „ártatlanul” (*nokí*) legyilkoltak alatt talán a Himmón-völgyben legyilkolt gyermekekre kell gondolni, akit feláldoztak a Baalnak:

„*Mert elhagytak engem, ezt a helyet pedig idegenné tették a számomra azzal, hogy más isteneknek tömjéneztek benne... Sok ártatlan vért is ontottak ezen a helyen. Áldozóhalmokat is építettek a Baalnak, és elégették fiaikat égőáldozatul a Baalnak, amit én nem parancsoltam, nem rendeltem, sőt eszembe sem jutott.*”

A 2,34-ben azonban egyértelműen felnőttek legyilkolásáról van szó. Ezt a magyarázati lehetőséget tehát itt el kell vetni.

Mások a kérdés megválaszolásában a prófécia közvetlen kontextusát hívják segítségül: Mivel a 30. vers a próféták legyilkolásáról beszélt, ezért szerintük itt is róluk lehet szó. Miközben a nép a Baal és egyéb hamis istenek után járt, tömegesen irtotta ki a kellemetlenkedő JHWH-prófétákat, azaz azokat, aki vétkükre és hűtlenségükre merték őt emlékeztetni (egyesekek ezért még azt is mérlegelik, hogy az *ebjóním* helyett eredetileg vajon nem *nöbúm* állhatott-e itt, lásd Rudolph, 23).

De talán fölösleges ennyire leszűkítenünk az áldozatok körét: ide tartozhatott minden JHWH-hű júdai ember is, aki ellene volt a Baal-kultusz ilyen térdnyerésének és a JHWH-kultusz háttérbe szorulásának, és fel merték emelni a szavukat ez ellen (lásd 2Kir 21,16: „*Manasé nagyon sok ártatlan vért is ontott...*”).

És a nép még csak fel sem fogja, hogy milyen rettenetes bűnököt követett el ezzel. Egyenesen Istenre mer hivatkozni: Az Úr elfordította haragját rólunk, tehát mi ártatlanok vagyunk!

De kicsoda kicsavart teológiai érvelés ez! Az, hogy a nép és az egyén sorsa az Isten iránti engedelmisségének a függvényében alakul, az Ószövetség egyik alaptétele. Azt azonban, hogy a sors és a tett között nincs teljesen mechanikus összefüggés, már a Példabeszédek könyve is sejteti, a deuteronomista történeti könyv pedig szintén tud arról, hogy egy-egy konkrét nemzedék életében az általános szabály nem feltétlenül érvényes. A fogság utáni bölcselkedő könyvek, Jób és a Prédikátor könyvének éppen az a központi üzenete, hogy az ember sorsának alakulásából nem vonhat le automatikusan következtetéseket saját erkölcsi állapotára vagy Isten iránta való indulatával kapcsolatban. Az igaz szenvedhet, a bűnösnek pedig jól mehet időnként a sorsa – a bölcselkedő zsoltárok (49, 73) és néhány prófétai részlet (Hab 1, Mal 2,17–3,5; 3,13–18) ugyanezt a meggyőződést tükrözi.

Júda népe azonban most úgy gondolkodik, mint Jób barátai: Isten csak a rosszakat bünteti, az ártatlanokat pedig megkíméli. Minden bizonnyal az 597-es első deportáció után az otthon maradtak beszélnek így: akiket a babiloniak elhurcoltak a királlyal együtt, azok bűnösök voltak, akik azonban otthon maradhattak, azok mind ártatlanok. Így abból a tényből, hogy „Isten haragja elfordult róluk”, éppen bálványimádásuk és erkölcsi bűneik igazolását olvassák ki. (lásd Ezékiel: 11,1-4.15; 33,23k.)

Isten azonban éppen az ártatlanság hangsúlyozása és e vakság miatt száll majd perbe a néppel, és torolja meg rajtuk a vétkeiket (35b).

2,36–37

A vallási bűnök után a fejezet utolsó prófécijája ismét a nép politikai mesterkedéseit ostromozza. Témájában ezzel a 2,16-19 gondolataihoz kapcsolódik vissza. Ugyanakkor a vőlegényét elhagyó menyasszony képe folytatódik itt annyiban, hogy most a nép további szeretőiről, a keleti nagy birodalmakról lesz szó, akikre Júda JHWH-t felcserélte, amikor a biztonságát és a jólétét náluk kereste.

Asszíria már összeomlott, így megszégyenült mindenki, aki ennek a Birodalomnak az oltalmától várta Júda biztonságát és boldogulását. Mivel Ninive Kr.e. 612-ben esett el, így ennek a prófécianak mindenképpen ennél fiatalabbnak kell lennie. Jósiás halála után Palesztina országai Egyiptom fennhatósága alá kerültek: Kr.e. 609-ben Jójákimot is Nékó fáraó ültette a jeruzsálemi trónra. Így érthető, ha Júda most ennek a Birodalomnak az oltalmában bízik – a Nyugat felé villámgyorsan terjeszkedő Babilóniával szemben. Júda azonban ebben a birodalomban is csalódní fog majd. Ez a csalódás vagy Kr.e. 615-ben következett be, amikor Babilon kiterjesztette fennhatóságát Júdára is, vagy legkésőbb 597-ben, amikor nyilvánvalóvá

vált, hogy Egyiptom nem tudja a Babilónia ellen fellázadt Júdát katonailag megvédeni. A prófécia még e csalódás bekövetkezése előtt keletkezett.

Az eredeti héber szerint Júda népe majd Egyiptom miatt is „fejére teszi a kezét”. Ez az ókori Keleten a gyász gesztusa, lásd 2Sám 13,19: „*Támár ekkor hamut hintett a fejére, és meghasogatta a tarka ruhát, amely rajta volt. Kezét a fejére kulcsolta, és jajveszékelve járt-kelt.*” A gesztus a hivatásos siratóasszonyok gesztusa is egyben. (Az Újfordítás ezt a nálunk ismert gesztussal helyettesíti: „kezedbe temeted majd arcodat”.)

Júda tehát gyászol majd, hiszen Isten maga vet véget Egyiptom hatalmának és palesztinai befolyásának, így a szövetségi politika ezúttal is eredménytelen, sikertelen marad. Az utolsó mentség, akiben a jeruzsálemiek bíztak, szintén csődöt mond majd, így a rettenetes ítélet elkerülhetetlen lesz. Mert Júda az egy Isten helyett ismét teremtményben, emberben keresett oltalmat és biztonságot – azaz a teremtő és kormányzó Isten helyett egy teremtményt tisztelt, bizalmát Isten helyett belé vetette.

Irodalom:

- ALBERTZ, R.: *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Teil 1: Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit* (ATD Ergänzungsband 8/1), Göttingen, 1996.
- ALT, A.: *Hic murus aheneus esto*, ZDMG 86 = neue Folge 11 (1933), 33–48.
- BACH, R.: *Bauen und Pflanzen*, in: Rendtorff, R. – Koch, K. (Hg.): *Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferung. G. von Rad zum 60. Geburtstag*, Neukirchen, 1961, 7–32.
- BACKHAUS, F.-J. – MEYER, I.: *Das Buch Jeremia*, in: Zenger, E. u. a. (Hg.): *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart, 52004.
- BEYERLIN, W.: *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, Berlin, 1975.
- BEYERLIN, W.: *Reflexe der Amosvisionen im Jeremiabuch* (OBO 93), Freiburg/Göttingen, 1989.
- BRIGHT, J.: *Jeremiah* (The Anchor Bible), Garden City/New York, 1965.
- BROUGHTON, P. E.: *The Call of Jeremiah: The Relation of Deut. 18:9–22 to the Call and Life of Jeremiah*, Australian Biblical Review 6 (1958), 37–46.
- BRUEGGEMANN, W.: *To pluck up, to tear down. A Commentary on the Book of Jeremiah 1–25* (ITC), Grand Rapids/Edinburgh, 1988.
- BUDDE, K.: *Über das erste Kapitel des Buches Jeremia*, JBL 40 (1921), 23–37.
- CARROLL, R. P.: *Jeremiah. A Commentary* (The Old Testament Library), Philadelphia, 1986.
- CLEMENTS, R. E.: *Jeremiah* (Interpretation), Atlanta, Georgia, 1988.
- CORNILL, C. H.: *Die literarhistorische Methode und Jeremia Kap. 1*, ZAW 27 (1907), 100–110.
- COUTURIER, G. P.: *Jeremiás könyve*, in: Brown, R. E. et al. (szerk.): *Jeromos Bibliakommentár*. I. kötet: *Az Ószövetség könyveinek magyarázata*, Budapest, 2002, 417–462.
- CRAIGIE, P. C. – KELLEY, P. H. – DRINKARD, J. F.: *Jeremiah 1–25* (WBC 26), Dallas, Texas, 1991.
- DUHM, B.: *Das Buch Jeremia* (KHK XI), Tübingen/Leipzig, 1901.
- FISCHER, G.: *Jeremiah 1–25* (HThK – AT), Freiburg/Basel/Wien, 2005.
- FUCHS, H. F.: Szócikk „*נֶאֱרַר na‘ar*”, in: Botterweck, G. J. et al. (Hg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Band V*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1986, 507–518.

- GIESEBRECHT, F. – LÖHR, M.: *Das Buch Jeremia und die Klagelieder Jeremia* (HAT III/2), Göttingen, 21907.
- GILULA, M.: *An Egyptian Parallel to Jeremiah 14–5*, *Vetus Testamentum* 17 (1967), 114.
- GRAUPNER, A.: *Auftrag und Geschick des Propheten Jeremia* (BthSt 15), Neukirchen-Vluyn, 1991.
- GUNNEWEG, A. H. J.: *Ordinationsformular oder Berufsbericht in Jeremiah 1*, in: Mueller, G. – Zeller, W. (Hg.): *Glaube, Geist, Geschichte. FS Ernst Benz*, Leiden, 1967, 91–98.
- HABEL, N.: *The Form and Significance of the Call Narratives*, *ZAW* 77 (1965), 297–323.
- HERRMANN, S.: *Jeremia. Lieferung 2: Jeremia 1,4–2,37* (BK – AT 12/2), Neukirchen-Vluyn, 1990.
- HERRMANN, S.: *Jeremia. Der Prophet und das Buch* (Erträge der Forschung 271), Darmstadt, 1990.
- HOLLADAY, W. L.: *The Background of Jeremiah's Self-Understanding*, *JBL* 83 (1964), 153–164.
- HOLLADAY, W. L.: *Jeremiah: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Vol. I: Chapters 1–25*, Philadelphia et al., 1986.
- HULST, A. R.: Szócikk „גִּי/עַם, 'am/gōj Volk', in: Jenni, E. – Westermann, C. (Hg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Band II*, München/Zürich, 1976, 290–326.
- HYATT, J. P. – HOPPER, S. R.: *The Book of Jeremiah*, in: Buttrick, G. A. et al. (ed.): *The Interpreter's Bible. Vol. 5: Ecclesiastes. Song of Songs. Isaiah. Jeremiah*, Nashville, 1956, 777–1142.
- JÜNGLING, H.-W.: *Ich mache dir zu einer ehernen Mauer. Literarkritische Überlegungen zum Verhältnis von Jer 1,18–19 zu Jer 15,20–21*, *Biblica* 54 (1973), 1–24.
- KEEL, O.: *Die Welt altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Göttingen, 51996.
- KIDNER, D.: *The message of Jeremiah: against wind and tide* (The Bible speaks today), Leicester, 1987.
- KÖCKERT, M.: *Dtn 18 und das Jeremiabuch*, in: ders. (Hg.): *Leben in Gottes Gegenwart: Studien zum Verständnis des Gesetzes im Alten Testament* (FzAT 43), Tübingen, 2004, 200–209.
- KUSTÁR, Z.: *Király vagy próféta? Jeremiás próféta elhívásának története az ókori királyideológia fényében*, in: Karasszon, I. (szerk.): *Hálaáldozat. Tanulmányok Dr. Molnár János dékán tiszteletére 70. születésnapja alkalmából*. Komárom: Selye János Egyetem Református Teológiai Kara, 2008, 34–67.
- KUSTÁR, Z.: *Jeremiás elhívása és megerősítése. I. rész*, *Theologiai Szemle*, 2010/1, 4–16.
- KUSTÁR, Z.: *Jeremiás elhívása és megerősítése. II. rész: A Jer 1,11–19 magyarázata*, *Theologiai Szemle*, 2010/2, 68–80.
- LUNDBOM, J. R.: *Rhetorical Structures in Jeremiah 1*, *ZAW* 103 (1991), 193–210.
- MCKANE, W.: *A critical and exegetical commentary on Jeremiah. Vol. 1: Introduction and commentary on Jeremiah I–XXV* (ICC), Edinburgh, 1986.
- MOWINCKEL, S.: *Zur Komposition des Buches Jeremia*, Oslo, 1914.
- NICHOLSON, E. W.: *The Book of the Prophet Jeremiah. Chapters 1–25* (The Cambridge Bible Commentary), Cambridge, 1973.
- ORELLI, D. E. VON: *Der Prophet Jeremia* (KhK – AT III/2), München, 1905.
- PÁLFY, M.: *Jeremiás próféta könyvének magyarázata. I. kötet (1 – 25:14)*, Budapest, 1965.
- PLÖGER, J. G.: *Zum Propheten berufen*, in: *Dynamik im Wort. Lehre von der Bibel. Leben aus der Bibel*. Festschrift Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1983, 103–118.
- RÓZSA, H.: *Az Ószövetség keletkezése. II. kötet, 2. átdolgozott kiadás*, Budapest. [1996.]
- REVENTLOW, H. GRAF: *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia*, Gütersloh, 1963.

- RUDOLPH, W.: *Jeremia* (HzAT 12), Tübingen, 31968.
- RUPRECHT, E.: *Ist die Berufung Jeremias „im Jünglingsalter“ und seine „Frühverkündigung“ eine theologische Konstruktion der deuteronomistischen Redaktion des Jeremiabuches?*, in: Albertz, R. – Golka, F. W. – Kegler, J. (Hg.): *Schöpfung und Befreiung. FS C. Westermann zum 80. Geburtstag*, Stuttgart, 1989, 79–103.
- SCHMID, K.: *Buchgestalten des Jeremiabuches. Untersuchung zur Redaktions- und Rezeptionsgeschichte von Jer 30–33 im Kontext des Buches* (WMANT 72), Neukirchen-Vluyn, 1996.
- SCHMIDT, L.: *Die Berufung Jeremias (Jer 1,4–10)*, *Thologia Viatorum* 13 (1975/1976), 189–209.
- SCHMIDT, W. H.: *Jeremias Berufung. Aspekte der Erzählung Jer 1,4–9 und offene Fragen der Auslegung*, in: Zwickel, W. (Hg.): *Biblische Welten. Festschrift für Martin Metzger zu seinem 65. Geburtstag* (OBO 123), Freiburg/Göttingen, 1993, 183–198.
- SCHREINER, J.: *Jeremia 1–25,14* (NEB), Würzburg, 31993.
- SCHOTTROFF, W.: Szócikk „*ידע׳ jd‘ erkennen*“, in: Jenni, E. – Westermann, C. (Hg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Band I*, München/Zürich, 1971, 682–701.
- SEITZ, CHR. R.: *The Prophet Moses and the Canonical Shape of Jeremiah*, *ZAW* 101 (1989), 3–27.
- SEYBOLD, K.: *Der Prophet Jeremia. Leben und Werk* (Urban-Taschenbücher 416), Stuttgart/Berlin/Köln, 1993.
- STADE, B.: *Emendationen*, *ZAW* 22 (1902), 328.
- STÄHLI, H. P.: *Knabe – Jüngling – Knecht. Untersuchungen zum Begriff נער im Alten Testament* (BETH 7), Frankfurt, 1978.
- STIGLMAIR, A.: „*Prophet*“ und *Gottesherrschaft*, in: Brandscheidt, R. – Menge, T. (Hg.): *Schöpfungsplan und Heilsgeschichte. FS E. Haag, Trier, 2002*, 319–328.
- THIEL, W.: *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1–25* (WMANT 41), Neukirchen-Vluyn, 1973.
- THIEL, W.: „*Vom Norden her wird das Unheil eröffnet.*“ *Zu Jeremia 1,11–16*, in: Fritz, V. et al. (Hg.): *Prophet und Prophetenbuch. Festschrift für Otto Kaiser zum 65. Geburtstag* (BZAW 185), Berlin/New York, 1989, 231–245.
- THOMPSON, J. A.: *The Book of Jeremiah* (NIC – OT 12), Grand Rapids, 1980.
- TÓTH, K.: *Exegetikai jegyzetek Jeremiás könyve egyes fejezeteihez*, Budapest, 1983.
- VIEWEGER, D.: *Die Spezifik der Berufsberichte Jeremias und Ezechiels im Umfeld ähnlicher Einheiten des Alten Testaments* (BEATAJ 6), Frankfurt a. M., 1986.
- VOLZ, P.: *Der Prophet Jeremia* (KAT X), Leipzig, 1928.
- WANKE, G.: *Jeremia. Teilband 1: Jeremia 1,1–25,14* (ZBK AT 20.1), Zürich, 1995.
- WEISER, A.: *Das Buch Jeremia. Kapitel 1–25,14* (ATD 20), Göttingen, 81981.
- WERNER, W.: *Das Buch Jeremia. Kapitel 1–25* (NSK – AT 19/1), Stuttgart, 1997.

Mellékletek

Jeremiás könyve – Kortörténeti háttér:

650 körül: Egyiptom újra függetleníteni tudta magát.

652–648: Babilon fellázadt, de egyelőre sikertelenül

625: Nabupolassar vezetésével Babilon elszakad Asszíriától:

az Újbabiloni Birodalom létrejötte

622: *Jósiás elszakad Asszíriától, vallási reformok, jelentős északi hódítások*

614: Assur elfoglalása

612: Ninive bevétele – Az Asszír birodalom bukása

609: II. Nékó fáraó (609-593) megszállja a szíro-palesztin térséget

Jósiás elesik a megiddói csatában

A hazafelé tartó fáraó Jóház helyett Jójákímot (Eljákím) emeli trónra

605: Nebukadneccar győzelme Karkemisnél

604: *Júda Babilónia hűbérese lesz*

601: Egyiptom határában a két birodalom döntetlen csatát vív

Jójákím felfüggeszti Babilonnak az adófizetést

598: *Nebukadneccar bosszúhadjárata*

Jójákím utódja, Jójákin megadja magát

Az I. deportáció

Nebukadneccar a trónra Cidkiját ülteti

589: *Cidkijá fellázad Nebukadneccar ellen*

587: *Jeruzsálem bevétele – másfél évi ostrom után*

A II. deportáció – a babiloni fogság kezdete

Gedaljá meggyilkolása

sok júdai Egyiptomba menekül

Jeremiás könyve – A próféta működének korszakai

I. Elhívásától a Jósiás-féle reformig (Kr.e. 626-622) ?

a vallási és erkölcsi viszonyait és az azért felelős vezetőket ostromozza
meghirdeti Isten ítéletét

üdvöt jövendöl az északi országrésznek ? (Jer 30–31)

Anyaga: Jer 1–6

Jeremiás hallgatása? (Kr.e. 622–609)

- 626 a születésének dátuma? (W. L. Holladay, 1981)
- 626 egy szerkesztő fiktív évszáma? (F. Horst, 1923, C. Levin, 1981)

II. Jósiás halálától az első deportációig (Kr.e. 609– 598)

Jójakim bűneit és a függetlenségi törekvéseket ostromozza
Igehirdetése miatt számos támadás éri
Anyaga: Jer 7–20 anyagának többsége, Jer 26, 35–36

III. Az első és a második deportáció között (Kr.e. 598–587)

Jeremiás szembeszáll a függetlenségi párt hamis reményeivel
Fokozódó ellentét velük és az üdvprófétákkal
Anyaga: Jer 21–24; 27–29; 32; 34; 37–39

IV. A második deportációtól Egyiptomba hurcolásáig (587-585)

Gedaljá meggyilkolása után a menekülők Egyiptomba hurcolják
A menekülteket Egyiptomban is utoléri majd Nebukadneccar keze
Prófécia a bálványimádás ellen
Anyaga: Jer 40, 42–44

Jeremiás könyve – A könyv szerkezete

A Masszoréta változat			Lxx változat (kb. 1/8-val rövidebb)	
Fenyegető próféciaák Júda és Jeruzsálem ellen	1,1–25,14	I.	1,1–25,14	Fenyegető próféciaák Júda és Jeruzsálem ellen
Idegen népek elleni próféciaák – bevezető	25,15–38	II.a	25,15–38	Idegen népek elleni próféciaák – bevezető
Üdvígéretetek	26–35	IIb.	46–51	Idegen népek elleni próféciaák
Elbeszélések Jeremiás életéből (Bárúk életrajz)	36–45	III.	26–35	Üdvígéretetek
Idegen népek elleni próféciaák	46–51	IV.	36–45	Elbeszélések Jeremiás életéből (Bárúk életrajz)
Történeti függelék (a 2Kir 24–25 kivonata)	52		52	Történeti függelék (a 2Kir 24–25kivonata)

Jeremiás könyve – A könyv keletkezése:

I. „Őstekercs” elmélet (vö. Jer 36)

A könyv egészének a szerzője – maga Jeremiás
Mit tartalmazhatott az „őstekercs”? – eltérő rekonstrukciók

II. S. Mowinckel (1941) forrás-elmélete

Előzmény: B. Duhm (1901): a könyv eltérő műfajú részletei önálló forrásműveket alkottak

- E) Költői próféciák + az önéletrajzi részletek (Jer 1–25)
– *Jeremiás a szerző*
- F) Az ún. Bárúk-életrajz (Jer 19,1-20; 6; 26; 28; 36-44)
– *Bárúk, Jeremiás írnoka a szerző* (vö. 36; 43; 45).
- G) Prédikáció-szerű prózai beszédek a dtr. iskola stílusában
(7,1–8,3; 11,1–14; 18,1–12; 21,1–10; 22,1–5; 25,1–14; 34,8–22; 35)
– *Jeremiás a szerző*
- H) Üdvjövendölések: Jer 30–31
– *nem Jeremiás a szerző*

(E: Idegen népek elleni próféciák /Jer 46–51/ – nem Jeremiás a szerző)

Az elmélet módosításai:

- a D forrás magva is Jeremiásra megy vissza (W. Rudolph, 1947)
- az E forrás magva is Jeremiásra megy vissza (W. Rudolph, 1947)

III. Redakciótörténeti modell

Előzmény: A C forrás anyaga és a Deut/DtrG között szembetűnő a hasonlóság

- A) Jeremiás és a deuteronomista mozgalom kortársak voltak
– közös forrás (J. Bright 1951, 1966).
- B) Jeremiásra hatott a dtr. iskola (Tóth K, 1990)
- C) A C forrás anyagát utólag, a Deut stílusában átdolgozták
(W. L. Holladay, 1960, 1986, 1988)

Jeremiás könyvének egészét egy dtr. szerkesztő szerkesztette össze

- J. Ph. Hyatt (1956)
- W. Thiel (1973, 1981): egységes dtr. redakció a Jer 1–25.26–45 anyagán

Jeremiás könyve – Részletkérdések

A) Jeremiás üdvpróféciái (Jer 3, 32; 30–31)

– *Nem eredetiek (S. Mowickel 1941):*

C. Levin (1985), T. Odashima (1989): fogság utáni kiegészítések, amelyek több lépésben álltak elő

– *Az üdvjövendölések magva eredeti (W. Rudolph 1947, N. Kilpp 1990)*

S. Herrmann (1965): ez a mag az Izráel, illetve Efraim és Manassé mondások – eredetileg az északi országrész helyreállítását jövendölik

B) A Bárúk-életrajz (Jer 19,1–20; 6; 26; 28; 36–44)

– *szerezője Bárúk?*

A Jer 36 szerint nem prózai elbeszéléseket írt

Maga a könyv nem állítja, hogy valóban ő lenne a szerző

K. F. Pohlmann (1978), Chr. R. Seitz (1989):

– Az elbeszélések magvát általában a 37–42 fejezetek alkotják

– ezt a babiloni fogság idején, a fogságban állították össze

– Jeremiás könyvébe egy későbbi redaktor illesztette bele

– ugyanez a redaktor kapcsolta hozzá a Jer 36, 43–45 anyagát

C) „Jeremiás vallomásai”, ill. „konfessziói”

Jer 11,18–12,6; 15,10–21; 17,12–18; 18,18–23; 20,7–18

– Ezek egyszerű panaszénekek, amiket utólag hoztak összefüggésbe

Jeremiás életrajzával vitatja el az eredetiségüket

(K. F. Pohlmann, 1989)

– Szerzőjük maga Jeremiás (W. Thiel, 1987)

Jer 1 – A prófétai könyvek feliratainak típusai

- I) Az Úr igéje, amely lett XY-hoz (... idejében):
Hós, Jóel, Mik, Zof
- II) XY igéi, aki innen és innen, ezek és ezek közül való volt:
Jer, Ám
- III) XY látomása / fenyegető jövődöleése:
Ézs, Abd – Náhum, Hab, Mal, vö. Ézs 13
- IV) (Ekkor és ekkor) És lett az Úr igéje XY-hoz:
Jónás, vö. Hagg, Zak

Jer 1 – Isten az anyaméhben gondját viseli az embernek

„Te hoztál ki engem anyám méhéből, biztonságba helyeztél anyám emlőin. Már anyám ölében is rád voltam utalva, anyám méhében is te voltál Istenem.” (Zsolt 22,10k.)

„Te alkottad veséimet, te formáltál anyám méhében ... Alaktalan testem már látták szemeid; könyvedben minden meg volt írva, a napok is, amelyeket nekem szántál, bár még egy sem volt meg belőlük.” (Zsolt 139,13–16)

Jer 1 – A Jer 1,10b szerkezete

לְבַנּוֹת וְלִנְשׂוֹעַ: // לְבָנוֹת וְלִנְתוּץ //
„gyomlálj és bonts le // // építs és plántálj!”
וְלִהְיֶאֱבֵד וְלִהְרוֹס
semmisíts meg és dönts romba

A' B'' // // B A
elültetni – felépíteni // // lebontani – kigyomlálni

Jer 1 – A Jer 1,10b párhuzamai

Jer 18,7: „gyomlálj és bonts le és semmisíts meg ”

24,6: „felépítem és nem döntöm romba,
elplántálom és nem gyomlálom ki őket”

31,28: „kigyomláljam és lebontsam,
romba döntsem és megsemmisítsem őket”

1,10	וְלִנְטוּעַ	לְבָנוֹת	וְלֵהָרוֹס	וְלֵהָאֵבִיר	וְלִנְתוּזִין	לְנִתּוּשׁ	AB-CD-EF
18,7				וְלֵהָאֵבִיר	וְלִנְתוּזִין	לְנִתּוּשׁ	AB-C
24,6			וְלֹא אֶתּוּשׁ	וְנִשְׁעֵתִים	וְלֹא אֶהָרֵס	וּבְנִיתִים	ED-FA
31,28			וְלֵהָאֵבִיר	וְלֵהָרֵס	וְלִנְתוּזִין	לְנִתּוּשׁ	AB-DC

Jer 1 – Jeremiás két látomásának szerkezete

- Bevezető formula
-
- Isten kérdése: „*Mit látsz (, Jeremiás)?*”
- A próféta rövid és tömör válasza.
- Isten kijelentése:
 - A szójáték eszköze
 - a nép feletti ítélet megerősítése

Jer 1 – Az Ám 8,1–2 látomásának szerkezete

-
- „*Ezt mutatta nekem látomásban az én Uram, az ÚR: Íme, egy kosár érett gyümölcs!*
- *Ezt kérdezte tőlem: Mit látsz, Ámósz?*
- *Így feleltem: Egy kosár érett gyümölcsöt.*
- *Ekkor azt mondta nekem az ÚR: **Megérett** a népem, Izrael a végzetére, és többé nem bocsátok meg neki! ...”*

**Jer 1 – A Jer 1,17–19 és az elhívás-történet
kapcsolódási pontjai**

1,17a	וּדְבַרְתָּ אֵלֵיהֶם אֵת כָּל־אֲשֶׁר אָנֹכִי אֹמֵר
1,7	וְאֵת כָּל־אֲשֶׁר אֹמֵר תִּדְבֹר
1,17b	אֶל־תַּחַת מַפְנֵיהֶם
1,8a	אֶל־תִּירָא מַפְנֵיהֶם
1,19	כִּי־אֲתָד אֲנִי נֹאמְרֵיהֶן לְהַצִּילָן:
1,8b	כִּי־אֲתָד אֲנִי לְהַצִּילָן נֹאמְרֵיהֶן:

Jer 2 – A Jer 2 formai tagolása

2,1-2:	<i>Izrael = E/2. személy nőnem</i>	Isten = E/1.
2,3:	Izrael = E/3. személy hímnem (<i>Jiszráél</i>)	Isten = E/1.
----- záró formula + nyitó formula -----		
2,4-8:	Izrael = T/2. személy hímnem	Isten = E/1.
2,9:	Izrael = T/2. személy hímnem	Isten = E/1.
----- záró formula		
2,10-13:	Izrael = E/3. személy hímnem (<i>'ammí</i>)	Isten = E/1.
2,14-15:	Izrael = E/3. személy hímnem (<i>Jiszráél</i>)	Isten = ---
2,16-19a:	<i>Izrael = E/2. személy nőnem</i>	Isten = E/3.
2,19b:	<i>Izrael = E/2. személy nőnem</i>	Isten = E/1.
----- záró formula		
2,20-22:	<i>Izrael = E/2. személy nőnem</i>	Isten = E/1.
----- záró formula		
2,23-25:	<i>Izrael = E/2. személy nőnem</i>	Isten = ---.
2,26-27:	Izrael = T/3. személy hímnem	Isten = E/1.
2,28:	Izrael = E/2. személy hímnem (<i>J^ehúdá</i>)	Isten = ---.
2,29-30:	Izrael = T/2. személy hímnem	Isten = E/1.
bevezető formula -----		
2,31-32:	Izrael = E/3. személy hímnem	Isten = E/1.
2,33-30:	<i>Izrael = E/2. személy nőnem</i>	Isten = E/3.

Jer 2 – A nagyhatalmakkal való szövetkezés mint az Isten iránti hűtlenség (Jer 2,16–18.36)

Ézs 30,1–5:

„(1) Jaj a pártütő fiaknak – így szól az Úr –, akik tervet szőnek, de nélkülem, szerződést kötnek, de akaratom ellenére, vétket vétekre halmozva! (2) Folyton Egyiptomba járnak, de engem nem kérdeznek meg. A fáraónál keresnek oltalmat, és menedéket Egyiptom árnyékában. (3) De majd szégyent vallotok a fáraó oltalmával, és pironkodni fogtok amiatt, hogy Egyiptom árnyékába menekültök! (4) Vezetői voltak már Cóbanban, követei eljutottak Hánészig. (5) Mind szégyent vallanak azzal a haszontalan néppel. Nem segít és nem használ, sőt szégyent és gyalázatot hoz.”

Ézs 31,1–3:

„(1) Jaj azoknak, akik Egyiptomba mennek segítségért! Lovakban reménykednek, a harci kocsik tömegében bíznak, és a lovasok nagy erejében; de nem tekintenek Izráel Szentjére, nem folyamodnak az Úrhoz. (2) De ő is bölcs, és veszedelmet hoz, nem másítja meg szavait, hanem rátámad a gonoszok házára és a segítséget ígérő gonosztevőkre. (3) Hiszen Egyiptom csak ember, nem Isten! Lova is csak test, nem lélek! Ha kinyújtja kezét az Úr, elbukik a segítő, elesik, akinek segített: együtt pusztulnak el mindnyájan.”

Jer 2 – Isten mint atya fenyíti gyermekét, Izraelt **(Jer 2,19)**

Ézs 1,2–3.4–6:

„(2) *Halljátok meg, egek, figyelj ide, föld, mert az Úr szól: Fiaimat fölneveltem, fölmagasztaltam, de ők elpártoltak tőlem!* (3) *Az ökör ismeri gazdáját, a szamár is urának jászlát, de Izráel nem ismer, népem nem ért meg engem.*

(4) *Jaj, vétkes nemzet, bűnnel terhelt nép! Gonosz utódok, romlott fiak! Elhagyták az Urat, megvetették Izráel Szentjét, elfordultak tőle!* (5) *Minél több verést kaptok, annál jobban ellenkeztek! Egészen beteg már a fej, egészen gyenge már a szív.* (6) *Tetőtől talpig nincs rajta ép hely, csupa zúzódás, kék folt és gennyes seb. Nem nyomták ki, nem kötözték be, olajjal sem gyógyították.”*

Jer 2,30:

„*Hiába vertem fiaitokat, a fenyítés nem fogott rajtuk.”*

Jer 5,3:

„*Pedig te, Uram, az igazságot nézed. Megverted őket, de nem fáj nekik, irtottad őket, de nem akarták megfogadni az intést. Kőkemény maradt az arcuk, nem akartak megtérni.”*

Jer 6,7–8:

„*Ahogy frissen tartja vizét a kút, úgy tartja ez frissen gonoszságát. Erőszakról és elnyomásról híres, mindenütt betegséget és elnyomást látok. Fogadd el a fenyítést, Jeruzsálem, különben el kell szakadnom tőled, és sivár, lakatlan földdé teszek!”*

Jer 30,12–15:

„(12) *Ezt mondja az Úr: Halálos a bajod, gyógyíthatatlan a zúzódásod!* (13) *Sebedet senki sem orvosolja, gyógyír és kötszer sincs számodra.* (14) *Szeretőid mind elfelejtettek, nem törődnek veled. Megvertelek, mintha ellenség vert volna, és kegyetlen ember fenyített volna. Mert sok a bűnöd, és súlyos a vétked.* (15) *Miért kiáltozol bajodban, halálos zúzódásod miatt? Mivel sok a bűnöd és súlyos a vétked, azért bántam így veled.”*

Jer 10,24:

„*Fenyíts minket, Uram, de mértékkal, ne haragodban, hogy semmivé ne tégy!”*

Jer 31,18–19:

„(18) *...Megvertél, mint egy tanulatlan borjút, és én elszenvedtem a verést. Téríts meg engem, hogy megtérjek ... belátva bűnömet...”*

(19) *„Hát nem drága fiam-e Efraim, és nem kedves gyermekem-e? Valahányszor megfenyegetem, mégis mindig törődöm vele.”*

Jer 2 – A Jer 2,20–28 szerkezete

20–22:	<i>Izrael = E/2. személy nőnem</i>	Isten = E/1.	20: megvadult tehén, egy prostituált 21: elvadult szőlőtő 22: ruhát mosó mosónő
----- záró formula -----			
23–25:	<i>Izrael = E/2. személy nőnem</i>	Isten = ---	tevekanca és vadszamár, prostituált
26–27:	<i>Izrael = T/3. személy hímnem</i>	Isten = E/1.	tetten ért tolvaj
28:	<i>Izrael = E/2. személy hímnem</i>	Isten = ---	

Jer 2 – A Jer 2,33b fordítási lehetőségei

גַּם אֶת־הַרְעוֹת לְמִדְתָּ (י) אֶת־דְּרָכֶיךָ:

- I) „Jól megtanultat a romlottságot az útjaid során!”
 „Útjaidat a romlottsághoz szoktattad!”
 (Kecskeméthy, Zürcher Bibel, NEB, Rudolph)
- II) „Még a romlott nőket (= prostituáltakat) is te tanítod a magad útjaira!”
 (Károli és az Újfordítás)