

KOCSI GYÖRGY

Ideje van a vált(oz)ásnak

Paradigmaváltások az Ószövetségben

Előjáróban

Lassan már fél évszázada lesz, hogy megjelent Thomas S. Kuhn *The Structure of Scientific Revolutions* (University of Chicago, 1962) című könyve. Tanulmányunkban a könyv 11. német kiadását használjuk, amelyet utószóval egészítették ki.¹ Kuhn műve élvezetes olvasmány, mely nagy hatást gyakorolt a tudománytörténettel foglalkozókra, de másokra is.

A „paradigmaváltás” magánál Kuhn-nál is sokrétű fogalom, ahogy egyik jóakaró kritikusa – aki a szerző téziseivel egyébként messzemenően egyetért – meg is jegyzi. Az említett kritikus megállapítja, hogy Kuhn huszontkétféle értelemben használta művében címszavunkat. A szerző válaszában annyit ír, hogy elsősorban kétféle jelentését kívánta alkalmazni (193). Kuhn tán a görög szó alapjelentésének segítségével könnyebben megmagyarázhatta volna a kifejezést. A fogalom a para-deiknümi szóból ered, ami szó szerint annyit jelent: mellette-mutat, azaz szemléltet. A kifejezés tehát szemléltetést, szemléletet, nézetet akar elsősorban jelenteni. Mi magunk a paradigmaváltást szemlélet-, világnézet-, világnézetváltásnak fogjuk fel, ahogyan egyébként ő is használja művének tizedik fejezetében: „Forradalmak mint a világnézet változásai”. Kuhn kettős jelentése pedig így hangzik: „A paradigma egyrészt vélemények, értékek és módszerek konstellációját jelenti, melyben egy-egy adott közösség tagjai egyetértenek. Másrészt viszont olyan elemet jelöl ebben a konstellációban, amelyet a konkrét problémák megoldásakor mint példaképet vagy példát, mint kifejezett szabályt, mint bázist használnak, mellyel pótolhatják azután a normális, hagyományos tudomány problémamegoldását.” (186) A könyvében néha

¹ Kuhn, Th. S.: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 25. Zweite revidierte und um das Postskriptum von 1969 ergänzte Auflage, 11. Auflage – Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991.

többes számban paradigmátának is nevezi, és „általánosan elismert tudományos teljesítményt ért alatta, mely a szakemberek közössége számára egy időre meghatározó problémákat vet föl és old meg” (10). „Normális tudományon” pedig az általánosságban elfogadott tudományt érti (63), amely a tankönyvekben jelenik meg, és amelynek segítségével megoldják a felmerülő problémákat. Az új paradigmát kínáló vagy fölfedező személy rendszerint más területről érkezik, ami lehet határos terület, és az általánosan elfogadott tudományt krízishelyzetbe hozza; meglátásával, találmányával pedig a dolgok más megoldását kínálja. Az első jelentés tehát adott közösség által elfogadott *világképet, világnézetet* jelent, míg a második olyan *elemet, felfedezést*, amely a problémák új megoldását nyújtja. Rámutat továbbá arra, hogy a régi tudomány anomáliákhoz (65 sk.) vezet, már nem tartható fenn, s ezért kiváltja az új paradigma keresését. E forradalmi meglátások persze érintik a közösség történelmi látásmódját is (11).

Kuhn főként azt vizsgálja, hogy a fizikában elért felfedezések és ezek nyomán létrehozott eszközök milyen szemléletváltást eredményeztek, amit azután nyilván személyek is fémjeleznek. Szerzőnk ebből a szempontból a legjelentősebb tudósoknak a következőket tartja: Kopernikusz, Newton, Lavoisier, Darwin, Einstein (20, 192).

Paradigmaváltások az Ószövetségben

A fogalmat olyan értelemben is használhatjuk, mint amely megváltoztatta a világ és Isten szemléletét. Olyan eszmék után kutatunk, amelyek maradandóan befolyásolták egy vallási közösség életét. Azt gondoljuk, hogy az Ószövetségben, de az egész Bibliában is bőségesen találunk ilyen váltásokat. Az új paradigmákat a bibliai kánon alapján kívánjuk bemutatni. Megemlítjük, hogy e gyökeres változások időpontja vitatott a mai bibliakutatásban. Eltérnek a vélemények abban is, hogy e váltások mennyire köthetők személyekhez. Néha a tudománytörténetben is problematikus egy-egy felfedezés bizonyos embereknek való tulajdonítása. Előfordul ugyanis, hogy a tudósok közül többen is igényt tartanak valamelyik találmányra (lásd pl. az oxigén felfedezése körüli bonyodalmakat, 66–69). Sőt köztudott, hogy némely európai felfedezést más kontinensen (pl. Kína) már korábban ismertek. Kopernikusz forradalmi világképe már jóval előbb kialakulhatott volna, ha a Kr. e. 3. században élő Arisztarchoszra jobban odafigyelnek (88).² Témánkat tovább árnyalja, hogy e váltások kezdeményezője a Biblia szerint elsősorban nem az ember, hanem Isten. Kuhn maga is bizonytalan abban, hogyan keletkezik egy komoly hatástörténetet kiváltó felismerés. Tudósokat idézve arról szól, hogy hirtelen „hályog esik le a szemükről” (vö. ApCsel 9,18), vagy „villámfény világítja meg a korábban még sötét

² Kuhn ezzel kapcsolatban megjegyzi, hogy az egyik legteljesebb és leghíresebb elővételezése Kopernikusz felfedezésének Arisztarchoszhoz fűződik. Mások is említik, hogy a heliocentrikus asztronómia 18 évszázaddal korábban kezdődhetett volna, ha a görög tudomány kevésbé deduktív és dogmatikus.

rejtélyt”, s utána új megvilágításban látják a korábbi problémát, amely lehetővé teszi a megoldást. Más alkalmakkor pedig álomban jön a váratlan megvilágosodás. S az értelmezés hagyományos kifejezése, azaz az „interpretáció” már nem alkalmas arra, hogy szakszerűen körülírjuk vele ezeket a megvilágosító villámfényeket, amelyek révén új paradigma születik (134–135).³ Nyilván hozzátartozik az előzetes elemzés, de a hirtelen megvilágosodás nem ennek az eredménye. A teológus ebben az esetben isteni szikráról vagy kinyilatkoztatásról beszél. E megállapítások felbátorítanak bennünket arra, hogy a változások végső nyitját Istenben lássuk, még akkor is, ha ez a Bibliában emberi közvetítéssel jelenik meg. Ezek után rátérünk a bibliai paradigmaváltásokra. Kuhn többször is említi, hogy ezek megfigyelhetők a teológiában is (147, 175).⁴

Első paradigmaváltás: a világot az egy Isten teremtette – monoteizmus

A teremtés önmagában tán nem tekinthető paradigmaváltásnak, hiszen minden ezzel kezdődik, bár a semmihez képest mégis a legjelentősebbnek tűnik. Az viszont, hogy a világot *Isten* teremtette, mindenképpen szemléletváltásnak fogható fel. A világot ugyanis a pogány mítoszokban az istenek teremtik. A teremtés tehát az istenek közös műve, és eközben jönnek létre ők maguk is. E mitikus világképet a Biblia „lecsereéli” a kétféle teremtéstörténettel (Ter 1,1–2,4a; 2,4b–25). Míg politeista környezetben a világ legfeljebb az istenek teremtménye, addig monoteista környezetben az egyetlen Isten műve. Arról a gondolatról, hogy a kozmogónia és a teogónia egybeesne, egyáltalán nem beszélhetünk, mivel az Ószövetség nem ismeri a teogóniát, az istenek születéséről szóló hagyományt, amely különben politeista környezetben természetesnek számít. Ez a szemlélet tehát teljesen új a vallástörténetben. A bibliai teremtés-elbeszélés feltételezi a monoteizmust. Ezért tud a világ teremtésére új modellt kínálni, különben megrekedt volna a teremtésről szóló mitológiák politeista világában. A politeista modelleket, teremtésmítoszokat jól ismeri, de most az egy Isten-hit miatt átgondolja őket. Majd újra fogalmaz, így a régi modell elavul, s megszűnik hatása a zsidó-keresztény kultúrkörben. Joggal mondhatjuk tehát, új modellt alkot, s a világ teremtését új módon magyarázza.

Kérdés persze, hogy erre Izrael magától jött-e rá, vagy a kinyilatkoztatás révén kapta. Nem ad választ e kérdésre az a feltételezés, miszerint Mózes egyfajta egyiptomi monoteizmust vett át. A hipotézis ismételt szóba kerül, de az alaposabb vizsgálat még nem

3 Kuhn a lábjegyzetben Jacques Hadamard két könyvét idézi: *Subconscious, intuition, et logique dans la recherche scientifique*; *The Psychology of Invention in the Mathematical Field*.

4 A 173. oldalon pedig ezt írja: „Der Theologe, der ein Dogma auslegt, oder der Philosoph, der die Kantschen Imperative ausfeilt, trägt zum Fortschritt bei, wenn auch nur zu dem jener Gruppe, die seine Prämissen teilt.”

igazolta az esetleges egyiptomi monoteizmust. Szintúgy nem fogadható el a görög filozófusokra történő hivatkozás sem.⁵ Ez a monoteizmus páratlan jelenség a vallástörténetben. Nyilván Izrael sem magától jött rá, hanem ajándékba kapta Istentől a kinyilatkoztatásban.

De mikor kapta ezt a kinyilatkoztatást? A második teremtés-elbeszélést, a Jahvistát (J) a királyság derekára, tehát kb. Kr. e. 8. századra, míg az elsőt, a papi szerzőt (P) a babiloni fogság idejére vagy közvetlenül utána, tehát Kr. e. 6. századra datálják. Ezért tán szerencsésebb lenne a paradigmaváltást Ábrahámval kezdeni, ugyanakkor e nézetet, miszerint Isten teremtette a világot, az Ószövetség minden lapja feltételezi. A kánoni olvasatban a világ teremtése megelőzi Ábrahám meghívását, ami azt sugallja, hogy a tiszta monoteizmus kezdettől fogva Izrael sajátja. A kronológiai olvasat szerint viszont az Írás első fejezete, a P műve későbbi paradigmaváltásnak fogható föl, de a J szövege (Ter 2,3b–2,25) korábbi a P textusánál. Így a Kr. e. 8. századtól feltételezhetjük azt a nézetet, hogy Isten teremtette a világot (2,4b).⁶

A helyzet azonban bonyolultabbnak látszik, hiszen léteznek olyan szövegek, amelyek tudnak a pogány istenek létéről, ám Izrael egyedül Jahvét imádja (monolátria). Ezen belül találkozunk olyan textusokkal, melyek egyszerűen elfogadják: más népeknek más isteneik vannak (Józs 23,7k; 24,14k.19k; Zsolt 78,58; 1Sám 7,3; 12,9.10.21), s hozzájuk fordulnak, míg Izrael kizárólag Jahvéhoz. Bőségesen akadnak olyan részek is, amelyek heves polémiát folytatnak az idegen istenek ellen – gúnyolva őket, hogy csak tehetetlen szobrok, és nem tudnak segíteni az emberen. Főként Deuterolizajásnál szembetűnőek az effajta szövegek (Iz 43,10–13; 44,9–19; 45,20k). E heveskedő polémia jól érzékelteti, hogy a monoteizmus egyáltalán nem járta át Izrael társadalmát, hanem minden rétegében találkozunk olyanokkal, akik bálványimádók. Ezért a vallási eszmét illetően átütő hatásról csak megszorításokkal beszélhetünk, éppen az emberi szabadság és vélemények sokszínűsége miatt. A monoteizmus azonban történelmi szempontból mindenképpen jelentős hatásról tanúskodik.⁷

A tudománytörténetben a paradigmaváltás azt jelenti, hogy a régi – több-kevesebb idő után – kiszorul a tudomány érdeklődési köréből, az új elmélet pedig előbb vagy utóbb tért hódít és általános meggyőződéssé válik. Felvethető a kérdés: Newton elméletei mindenestől elavultak-e; lehet-e azt mondani, hogy a tudomány már túlhaladta és többé nem számol vele. Kuhn nézetei ezért helyenként

5 Kocsi Gy.: Miként lett Jahvéból, Izrael Istenéből a népek Istene, *Pannonhalmi Szemle*, 2008/1. 16. Újraéledése: „Ha tűzben jársz is, a lángok nem perzselnek”, Kairosz, Budapest, 2009, 121–122.

6 Vö. a helyzet bonyolultságát jól szemléltető bemutatást in Zenger, E., u. a.: *Einleitung in das Alte Testament*, 2008⁷, Stuttgart, 97. Lásd főként a 4.2.3. (*Fragwürdigkeit der vorausgesetzten Religions- und Sozialgeschichte* című) részt.

7 Lang, B.: *Jahwe, der biblische Gott, ein Porträt*, München, 2002, 7–12. A könyv angolul is megjelent ugyanabban az évben: *The Hebrew God: Portrait of an Ancient Deity*, Yale University Press, London, 2002.

korrekcióra szorulnak, hiszen azt állítja, hogy Einstein szétzúzta a newtoni paradigmát (115: „...so zerstört sie doch ebenso eindeutig ein vorher gültiges Paradigma”). Einstein azonban, „aki a newtoni paradigmát meghaladta és leváltotta”, így nyilatkozik: „Senki sem hiheti, hogy a relativitás elmélete vagy valamilyen más elmélet alkalmas arra, hogy romba döntse Newton hatalmas művét. Világos és nagyszerű eszméinek mindig megmarad a jelentősége, és ezek olyan alapot jelentenek, amelyre rá lehet építeni a fizika modern elgondolásait.”⁸

A vallási eszmék tekintetében a helyzet ugyancsak bonyolult. A régi eszmék e téren is nagyon szívósan tartják magukat, s újra vezető szerephez juthatnak. Egyes paradigmaváltások többnyire szűk kör nézeteit befolyásolják egy-egy tudományág kicsiny hatásköre miatt. Ennek ellenére e helyütt is megtalálhatók az új ellenzői, legtöbbször a „normális, bevett tudomány” képviselőinek oldaláról (21, 33, 63). Azt gondoljuk, ez a megállapítás teljességgel érvényes a teológiára is; a nép nézetei ugyanis bizonyos kérdésekben sokszor nincsenek összhangban a teológusokéival, akik azonban jobban fáradoznak azon, mint a természettudósok, hogy befolyásolják a laikusok véleményét, hogy elismerjék meglátásaikat (175).

Többé-kevésbé tehát érthető a bizonytalanság a monoteizmus kezdetét illetően. Ábrahám esetében ugyanis a Biblia arról tanúskodik, hogy a pátriárka a meghívásától kezdve követi Istent. Ráchelnél viszont a nyereg alatt rejtőzködnek a terafimok, a bálványszobrocskák. Ráchel apja, Lábán pedig bálványimádó, hiszen számon kéri Jákobtól, a vejétől, hogy elrabolta tőle házi isteneit (Ter 31,30–35). Sokak szemében Mózes a monoteizmus megalkotója, de nem Egyiptomból – ahol a fáraó egyébként is istennek számított – veszi át új vallásként, hanem az égő csipkebokor jelenetében kapja kinyilatkoztatásként (Kiv 3,14). Dávid egyértelműen monoteista, fia, Salamon viszont öregkorában bálványimádó lesz, amint a deuteronomisztikus történeti mű bemutatja. Ő a bálványimádás egyik legszomorúbb példája, akinek szemére is lobbantja a Biblia e magatartását (1Kir 11,4–11). De jóval később is hajlanak a királyok a bálványimadásra. Ha figyelembe vesszük a deuteronomista értékelését, akkor a királyok közül igen kevés részesül elismerésben a monoteizmus tekintetében.⁹ Az északi királyság vezetői ugyanezen teológiai mű felfogása szerint mindnyájan bálványimádók. Ellenük – Baál papjai és prófétái ellen – harcol Illés próféta, akit ismét mások a monoteizmus megalapítójának tekintenek, vagy legalábbis olyan

8 Einstein, A.: *Mein Weltbild*, Zürich–Stuttgart–Wien, 1953. 172. Idézi Heinrich László előszava, in Newton, Isaac: *A principiából és az optikából; Levelek Richard Bentleyhez*, Kritérium, Téka, Bukarest, 1981, 33.

9 Vö. Lohfink, N.: *Haragos visszatekintés az államra*, Szent István Társulat, Budapest, 2005, 129–130.

személynek, aki döntő lépést tesz a monoteizmus útján.¹⁰ A déli országrészben, Júdában is Dávid után csak Hiszkiját és Józiját dicséri maradéktalanul a királyok közül – főleg az utóbbit, aki komolyan veszi Jahve törvényét.¹¹ E rövid bemutató jellegű felsorolásunk talán érzékeltette, hogy a monoteizmus időpontjának kérdése a monoteizmus és a politeizmus közti – Illés próféta szavával élve – „sántikálás” miatt (1Kir 18,21; 1Sám 7,3k) újra meg újra visszatér. A monoteizmus, úgy tűnik, Ezdrás pap kora után, tehát a babiloni fogságot követően szilárdul meg. Eme fluktuáció arra enged következtetni, hogy a monoteizmus – a tudományos paradigmaváltáshoz hasonlóan – megjelenése után nem válik rögtön elfogadott nézetté. Nem tartjuk viszont elfogadhatónak azt a tézist, hogy a monoteizmus csak a fogság után keletkezett. Ebben az esetben ugyanis a deuteronomisztikus történeti mű az idegen istenek tiszteletét egyáltalán nem kérhette volna számon Jahve nevében se a népen, se a királyokon, mert a politeizmust feltételezve nem is hallhattak arról, hogy Jahve mint egyetlen Isten létezik, s így nem is vétkezhetek volna ellene. És a fogság sem lenne értelmezhető úgy, hogy az az elpártolás büntetése, mert ha nem ismerték az egy Istent, akkor el sem pártolhattak tőle.

Az új eszme vagy felfedezés a régít krízishelyzetbe hozza. A Biblia zsidó–keresztény eszméi is sokáig ebben a krízishelyzetben élnek – más eszmék krízisét előidézve. A monoteizmusnak viszont krízisét okozhatja, ha erőszakkal akarják érvényesíteni.¹² Mind Mózes, mind Ezdrás esetében felfigyelhetünk ilyen próbálkozásokra. Talán ebből érthető, hogy a Biblia – kinyilatkoztatás sugallta – új paradigmái csak hosszú idő elteltével válhatnak közmegegyezővé és közkinccsé, s bizony generációról generációra újra meg újra bizonyítani kell életképességüket, és emlékezetbe idézni őket, mert Kuhn szavával élve két paradigma is „békésen élhet egyszerre egymás mellett” (11).¹³

Második paradigmaváltás: Ábrahám

Ábrahámot a monoteizmus atyjának tekintjük, akit Isten kihív a megszokott milióból. Ábrahám engedelmeskedik neki, s követi hí-

10 Crüsemann, F.: *Elia – die Entdeckung der Einheit Gottes, eine Lektüre der Erzählungen über Elia und seine Zeit*, Gütersloh, 1997. (Kaiser Taschenbücher, 154.), 20.: Szerzőnk tömören így fogalmaz: „Ma tudományosan nem vitatott, hogy az igazi monoteizmust abban a formában, hogy más istenségek létét egyértelműen kizárták, Izraelben csak később fogalmazták meg – biztosan nem a fogság előtt.” Később pedig döntő lépésnek Illés tevékenységét tartja Crüsemann a monoteizmus útján, aki nélkül nem lenne az a monoteizmus, amivé lett (20–21).

11 A többi hat dicsért király esetében további megszorításokat tesz (Lohfink, i. m. 127–131.).

12 Szerzőnk itt kitér a paradigmaváltások destruktív-konstruktív jellegére. Így a tudományban sem mennek zökkenőmentesen a változások (79). Véleményünk szerint ez még inkább érvényes a vallási eszmékre.

13 Kuhn ezt műve előszavában írja, miután sokan bírálták a paradigmaváltás egyszerű sémáját, és hozzáfűzi, hogy ez inkább kivétel.

vását. Ő az, aki hisz az egy Istennek és ráhagyatkozik *ígéreteire*, amelyek egyelőre nem kecsegtetnek sikerrel. Meglepő lehet, hogy maga Kuhn a tudományos felfedezések esetében is megemlíti ezt a problémát. A felfedezések sikerei kezdetben csak a siker *ígéretét* jelentik. Ábrahám sok ígéletben részesül: nagy néppé lesz, királyok származnak tőle, utódai birtokolni fogják az ígélet földjét (Ter 12,2; 15,5k; 17,1–8), ami hosszú ideig valóban ígélet, hiszen Ábrahám csak jövevény az ígélet földjén (17,8). A felfedezés magában hordozza a siker ígéletét, de helyesen jegyzi meg Kuhn, hogy nagyon sok munkát ad még a paradigma, míg valóság lesz. Ezt sokszor csak kevesen látják (37–38).¹⁴ Ábrahámot Isten kivezeti politeista környezetéből, amelyben élt. A paradigmaváltás előidézője tehát maga az Isten. Nevezhetjük Őt örökös kísérletezőnek, ami egyébként az igazi tudós jellemzője is. Isten mindig az egyénnel kezd: Ábrahám, Mózes, hogy csak a legjelentősebb képviselőket említsük, de a célja univerzális. Már az ígéletében bejelenti: nagy népet akar, amelyben minden nemzet áldást nyer (Ter 22,18). Kuhn többször megemlíti: az egyes felfedezéseknek általános megoldást kell kínálniuk, hogy végül kiszoríthassák a régi paradigmát, mert alkalmasabbnak kínálkoznak a problémák megoldására. A paradigmaváltás csak akkor hatékony, ha univerzális megoldást tud nyújtani. Nem véletlenül beszélünk tehát a három ábrahámi monoteista vallásról: zsidóságról, kereszténységről és iszlámról, amelyek valamennyien egyetemes igényűek.

Harmadik paradigmaváltás: Mózes

Mózesnek óriási jelentősége van, hiszen az utókor vele kapcsolatban beszél a töréről, a törvényről s benne a tízparancsolatról. Nevével függ össze az egyiptomi kivonulás, még akkor is, ha e kérdést éppen Izrael kialakulásának különböző elméletei miatt¹⁵ nekünk is árnyaltan kell szemlélnünk. A bibliai elbeszélés Izrael néppé válását Egyiptomhoz köti. Ábrahám esetében természetesen feltételezi a monoteizmust, ami vallási értelemben paradigmaváltást jelent. Szociológiai értelemben viszont Mózes keze alatt formálódik a kezdeti kis család, nemzetség - Ábrahám és Jákob családja - néppé. Egy kis nemzetség nem igényel még törvényt, népet viszont nem lehet törvény, jog és határozatok nélkül kormányozni. A Biblia tehát logikusan a néppé váláshoz kapcsolja a törvényt, az alkotmányt s főként a szövetséget. És nem véletlenül nevezik a Bibliának ezt a részét éppen az egyik legfontosabb fogalom alapján a szövetség könyvének (Kiv 20–23). E nép már olyan erős, hogy képes a honfoglalásra, ami azonban Isten műve. Az ország Istené, ő a tulajdonos. Birtoklása pedig attól függ, hogy megtartják-e parancsait, mert ha nem, akkor elveszítik az országot. Jahve nevének kinyilatkoztatása

¹⁴ Ő ezt „Aufräumarbeit”-nak, takarító munkának nevezi.

¹⁵ Bock, S.: *A bibliai Izrael története*, Jel, Budapest, 2002, A Biblia világa 5, 30–33.

az égő csipkebokorban (Kiv 3,14) szintén Mózeshez kapcsolódik. A mai kritikus bibliakutatás egyébként délről, a Sínai-félszigetről származtatja, valószínűsíti Jahve nevének eredetét. A jelenetben viszont Isten neve össze van kapcsolva, sőt azonosítva van az atyák Istenével. A Kivonulás könyvében a bábák viselkedéséből kitűnik, hogy Izrael a fogságban sem feledkezett meg Istenről. A kivonulás paradigmáját, a pusztai vándorlást, valamint Izrael szaporodását is Jahvének tulajdonítja a bibliai szerző. Izrael kialakulásáról alkotott eltérő modellek taglalásába itt most nem szükséges belebocsátkoznunk. Annyit viszont bátran megjegyezhetünk, hogy a néppé válás mindenképpen új paradigma bármely nép életében. A néppé válás után többféle szociológiai modellben gondolkodhatnak. Izraelt a néppé váláskor a törzsi társadalom jegyei jellemzik. És amikor e nép állammá szerveződik, ismét új paradigmaváltásra kerül sor.

Negyedik paradigmaváltás: a királyság

A régi, törzsi társadalom utolsó „mohikánja” Sámuel próféta. Sámuel maga nem akarja a paradigmaváltást. A törzsi társadalom szerinte jól működik, nem szükséges a váltás (vö. 1Sám 12). A nép viszont nem így gondolkodik, mert Sámuelnek szemére vetik, hogy megöregedett, és fiai nem az ő útján járnak:

Amikor Sámuel megöregedett, a fiait tette meg Izrael bíráivá. Az idősebbik fiát Joélnak hívták, a fiatalabbikat Abijának. Beersebában ültek törvényt. De fiai nem az ő útjain jártak, a maguk hasznát nézték, ajándékokat fogadtak el, és kiforgatták a törvényt. Ezért Izrael vénei összegyűltek, elmentek Sámuelhez, és azt mondták neki: „Nézd, megöregedtél, fiaid meg nem a te útjaidon járnak. Adj nekünk királyt, hogy kormányozzon minket, amint ez minden népnél szokásban van.” Sámuelnek azonban nem tetszett, amivel előálltak. (1Sám 8,1–6)

Jobban nem is érzékeltethetnénk az új paradigmát, mint ahogyan a Biblia leírja. Kuhn bizonyára krízisnek nevezte volna el ezt a helyzetet. A régi rend nem működik, váltásra van szükség. A krízis jelentősége abban van, hogy jelzi: eljött az ideje a váltásnak (89). Avagy: „Az emberek növekvő számban és egyre nagyobb mértékben elidegenednek a politikai élettől, és egyre inkább excentrikusan viselkednek. Ha a krízis elmélyül, akkor az érintettek közül sokan elkötelezik magukat valamilyen program mellett, hogy a társadalmat új intézményi keretben megújítsák.” (105) Azt gondoljuk, Kuhn eme nézetei teljesen összhangban vannak az 1Sám 8,1–6-tal. Az elidegenedés és a felháborodás jól kifejeződik e kijelentésben: „kiforgatták a törvényt”. S mivel „a krízis elmélyült, most új keret és új program mellett kötelezik el magukat”, a királyság, az államiság ősrégi, pogány népeknél szokásos formája mellett. A paradigmaváltás viszonylag gyorsan lezajlik, mert Saul személyében hamarosan

királyt is kapnak – körülbelül egy hét alatt.¹⁶ A helyzet azonban bonyolultabb, hiszen a deuteronomisztikus történeti műben, azon belül is a Bírak könyvében ellentétesen ítélik meg a királyságot. Gedeon ugyanis nem akar király lenni, mert Jahve Izrael királya (vö. Bír 8,23). Fia, Abimelek erőszakkal magához ragadja a hatalmat, és hetven testvérét lemészárolja. Jogbitorló királyságát a Biblia Jotám meséjével a legszigorúbban elítéli (Bír 9,7–21). Ugyanakkor arról is beszámol ez a bibliai könyv, hogy a királyság nem feltétlenül erőszakon alapul, hanem fékezi is azt. A könyv vége felé ugyanis beszámol arról, hogy milyen rendkívüli erőszakos cselekedetre kerül sor, amiből törzsi háború is kerekedik, és többször említi: „Ebben az időben nem volt király Izraelben, és mindenki azt tette, amit kedve tartott.” (Bír 17,6; 21,25) Ez lenne az az excentrikus viselkedés, amit fentebb Kuhnra hivatkozva említettünk.

A helyzet azért bonyolult, mert Jahve támogatja is meg nem is e paradigmaváltást. Nyilván eltérő érdekű csoportok állnak a királyság ellenzése és bevezetése mellett. A királyságot illetően Hegel „tézis, antitézis és szintézis” elmélete még jobban megvilágíthatja Kuhn paradigmaváltás-elméletét. Tézisnek foghatnánk föl: legyen királyság Izraelben! Antitézis: ne legyen királyság Izraelben, mert az Úr a király! Szintézis: lehet király, de Isten is maradjon meg királynak! Vagyis a monarchiát alá kell vetni a teokráciának. E téziseket egyébként nagyon jól alátámaszthatjuk a bibliai szövegekkel. Tézisnek vehetjük az 1Sám 8,1–6-ot – kiegészítve Jahve beleegyezésével: „Nos hát, teljesítsd kérésüket!” (Lásd továbbá a Bír 8,9; 8,23 és a 10–11. fejezeteket.) Az antitézisre is akad bősz példák: „Nem uralkodom rajtatok, és fiaim sem, hiszen az Úr az uralkodótok.” (Bír 8,23; továbbá Bír 9; Sám 8,10–18; 12). Szintézis pedig a „királytörvény” lehetne:¹⁷ „Ha királyt akarsz..., akkor csak olyat, aki egész életében olvasgatja a törvényt, hogy megtanulja félni az Urat, s nem tér el ettől a törvénytől sem jobbra, sem balra, és sokáig megtarthatja ő is, fiai is uralmát Izraelben.” (MTörv 17,14–20).

Most csak a főbb kijelentéseket vizsgáltuk, de röviden áttekinthetjük e jelszavak szociológiai hátterét is. A törzsi társadalom nem számol gazdaságilag a királysággal. Amennyiben ez az intézmény bevezetésre kerül, akkor meg kell teremtenie a gazdasági alapját is. Ehhez föld, koronabirtok¹⁸ kell, továbbá adók, robotok. Ezt jól tükrözi a „királyság joga” (1Sám 8,10–18). Elviszi a fiaikat katonának (honvédelem és hadiipar), elviszi a lányait főzni, sütni (udvartartás), elveszi a java termést, és még tizedet is szed (adó). A szolgáltnak szolgálniuk kell a királynak (robotterhek). Végül maguk a szabadok szintűgy szolgálói lesznek, tehát nekik is viselniük kell a robotterhe-

16 Vö. Hentschel, G.: Die Samuelbücher, in Zenger, i. m. 233.

17 Särkiö, P.: Die Weisheit und Macht Salomos in der israelitischen Historiographie, Eine traditions- und redaktionskritische Untersuchung über 1 Kön 3–5 und 9–11, Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft, 60, Helsinki, Göttingen, 1994, 229. 318. megj. Veijola, T.: Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie, Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung, AASF B 198, Helsinki, 1977, 11. megj. 68k. 117.

18 Vö. Lohfink, i. m. 60.

ket. Később esetleg belátják, hogy rosszul döntöttek, de az Úr nem hallgat rájuk. Az ellenzők nyilván azt mondják: fölborul az eddigi gazdasági rend. A koronabirtokot csak a földbirtokosoktól lehet elvenni. Ők nyilván nem örülnek az új paradigmának, a királyságnak. Megjegyezzük, hogy József történetének is van olyan felhangja, hogy a királyság végül mindentől megfoszt mindenkit. A nép kifosztását éppen József, a fáraó helyettese végzi el (Ter 47, 13–26). Az új birtokrenddel szembeni szívós ellenállást hitelesen szemlélteti Nabot, aki a régi törzsi elvekre hivatkozva nem hajlandó az ősi birtokról (szőlőjéről) lemondani, még a király, Acháb kedvéért sem (1Kir 21).

Tudjuk viszont, hogy vannak ennek a régi rendnek kárvallottjai, reményvesztettjei is, akiket Dávid király maga mellé gyűjt. A szakirodalomban desperados-oknak, reményvesztetteknek nevezik őket. „Azok is mind köré gyűltek, akik szorongatott helyzetben voltak, akik el voltak adósodva, vagy akik elégedetlenkedtek; és az ő vezérük lett. Mintegy négyszáz ember tartott vele.” (1Sám 22,2) Ők nyilván mint testőrök és katonák remélhetik, amivel Sámuel és a mögötte álló erők riogatják a népet, hogy elveszi fiaitokat katonának. Bőven voltak tehát olyan emberek is, akik a királyságtól várhatták felemelkedésüket. Ők tehát a királyság mellett törtek lándzsát, és nyilván Isten akaratának tartották a királyság bevezetését. Az elégedetlenek és reményvesztettek újra meg újra krízisbe dönthetik a fennálló paradigmát. A két szembenálló fél szándéka tehát jól dokumentálható a bibliai szövegek segítségével.

A kompromisszumra is találunk részeket a Bibliában. A legfontosabb szöveg a már említett „királytörvény” (MTörv 17,14–20). De idetartozik József története is, amely sok szerző szerint a kettészakadt ország – Izrael és Júda – kibékítését is szolgálja.¹⁹ De azzal a gazdasági érveléssel is számol, hogy az erős központi hatalom a maga robotjával és termés-beszolgáltatásaival életben tud tartani egy nagy népet, mert meg tudja őket menteni az éhínségtől (Ter 40,25–43; 41,46–49). Tehát József történetének is megvan a királyság mellett való rejtett kiállása is, de erre csak a szakirodalom mutat rá, és hívja fel a figyelmet, egyébként mint naiv olvasók nem vennék észre. Nem önmagában veti el a királyságot, mert egyrészt Józsefnek lehetőségessé válik, hogy a fáraó helyettese legyen. Másrészt ismer jó és rossz fáraót. Első olvasásra egy idegen királyság bemutatásával találkozunk, csak a mélyebb szövegdimenzió és elemzés tárhatja fel az intézmény mellett és ellen szóló érveket. Maga az Ábrahámnak adott ígéret is semlegesnek mondható a királyság megítélése szempontjából, de számol a királysággal (Ter 17,6) – minden mellette vagy ellene szóló érv nélkül.

¹⁹ Zenger, i. m. 63.

Ötödik paradigmaváltás: a babiloni fogság

Természetesen lehet vitatkozni arról, hogy az ország kettészakadása Salamon után paradigmaváltásnak számít-e. Véleményünk szerint nem, hiszen a királyság modellje megmarad, az északi királyokat a próféták kezdettől fogva bálványimádással vádolják. A prófétai szó révén, úgy tűnik, a Dávidnak adott dinasztikus ígéret az északi királyságra is vonatkoznak, amint ezt Nelsonra hivatkozva Lohfink állítja.²⁰ De a szétszakadással létrehozott új (északi) ország kétszáz év után megszűnik, és az új dinasztia, a Jerobeámé, majd Omrié kudarcot vall. A babiloni fogság tehát a déli országrész, így az önálló államiság végső összeomlását jelenti. A fogság kora viszont érdekes módon az irodalom kivirágzásának az ideje. E krízis feldolgozása részben a pentateuchus végső formába öntése, és a deuteronomisztikus történeti mű, lényegében tehát a mostani Biblia első 11 könyvének végső megalkotását jelenti. Nyugodtan idevehetjük még a zsoltárokat is, amelyekben mély nyomott hagyott a fogság (vö. Zsolt 137). A krízist tehát Izrael irodalmilag dolgozta föl.²¹ Ebbe a vonulatba tartozik a babiloni talmud is. Új formákat is létrehozott, mivel templomban nem gyülekezhetek, így házaknál jöttek össze. Sokan ebben a zsinagóga²² kezdeteit látják. E paradigmaváltás nyilván más jellegű, mint a tudományos felfedezések esetében, hiszen itt kényszerhelyzetről van szó. Az egész sokkal súlyosabb, mint az egyiptomi szolgaság, ahová Izrael Jákobbal az élen önként vonult le az életben maradás reményében. Most a babiloni hatalom fosztja meg őket államiságuktól, karöltve a szomszédokkal: edomitákkal, moabitákkal, s mindent elpusztít, ami eddig volt – az élet végső reményét is elvéve (Zsolt 137,7–9). Jeremiás próféta segíthetett volna elkerülni e súlyos helyzetet, de nem hallgattak rá, most viszont ő tartja bennük a reményt (Jer 29), határt szab a fogság idejének: „majd ha elmúlik a Babilonnak adott hetven esztendő”, „visszahozlak benneteket erre a helyre” (29,10; 2Krón 36,21). Valószínű, hogy vaticinium ex eventu-val van dolgunk, vagyis a fogság letelte után adhatták Jeremiás ajkára a hetven évet. Egyúttal megjelenik a szenvedés vállalásának és megigazító voltának gondolata (Ebed-Jahve dalok: Iz 52,13–53,12).

A kiszolgáltatott emberek műfaja az apokaliptika lesz, segítségével bizakodni kezdenek, hogy Isten a szenvedők sorsát jóra fordítja, a gonoszokat pedig megbünteti. E műfajban újfent alárendelik az istenellenes uralmakat Jahve végső időben megnyilvánuló uralmának, azaz a teokráciának, s egyúttal korlátozni is próbálják az istenellenes uralmak idejét. Az Izajás könyvében megjelenő apoka-

20 Vö. az egész problémát: Lohfink, i. m. 118–139.

21 A Zenger is így látja még a pentateuchus hagyományos forrásai esetében is. Zenger, i. m. 88.

22 A zsinagóga első írásos említése az Újszövetséghez kapcsolódik, de már az egyiptomi feliratokon is találkozunk vele a Kr. e. 3. században. Vö. Stemberger, G. *Synagoge* c. artikulussal, LThK, Sonderausgabe, Freiburg, Basel, Wien, 2006, 9. k. 1169.

lipszisekről (kis és nagy apokalipszis – Iz 34–35; 24–27) a szakemberek általában azt állítják, hogy a fogság után keletkeztek, bár az északi országrész megsemmisülése (Kr. e. 722) szintén kialakíthatott ilyen tradíciót, hisz az asszír pusztítás fogságot és deportációt is jelentett.²³ És az sem véletlen, hogy jóval később az Ószövetség vérbeli apokaliptikus könyve, Dániel könyve szintén – bár fikcióként – Babilonban játszódik. A fogságban a paradigmaváltás a szellemi értékek földolgozását jelenti (irodalom), és valószínű azok életben tartó jellegét is ekkor ismerik föl, s hozzák létre.

„Hatodik paradigmaváltás”: visszatérés a fogságból – Ezdrás és Nehemiás működése

E paradigmaváltás nem hoz újat, s valami olyat, ami már ne volna meg, mégis jelentős, mert Izrael nemzeti tudatát, továbbá a szombatot és az ünnepeket, valamint a tórát ténylegesen ekkor állították a maga méltóságába, a vallási élet központjába. E nemzeti öntudat kibontakozása tette lehetővé, hogy később nyíltan szembe tudtak szállni az erőszakos hellenizációval, amely nem hagyott maga mögött olyan tragikus nyomokat, mint mondjuk a babiloni fogság. Országuk önállóságát is jobban meg tudták védeni, és nagyobb szabadságot élveztek. A vallási szokások megtartó erejét fölismerték, ahogyan pl. a Makkabeusok könyvei is tanúsítják (2Mak 7). Ugyanakkor a hellenizmusra pozitív választ is adtak: a héber Bibliát lefordították görögre, a görög kultúrát asszimilálták – így jött létre a bölcsességi irdalom néhány darabja. Az utóbbi paradigmaváltás véleményünk szerint jelentőségben nem egyenértékű a korábbiakkal. A templom felépítése sem „újdonság”, ezért hívjuk második templomnak. E korszak jellemzője a nemzeti hagyományokért folytatott harc, és azok megőrzése a világbirodalmak szorításában. Bock mindezt röviden így jellemzi könyvében: „Közel-Keleten elkezdődött a hellenizmus kora. Az Ószövetségben ennek alig találjuk nyomát. A perzsa uralomból a görögbe való átmenet nem okozott mély megrázkódtatást.”²⁴

A paradigmaváltások építészeti jellemzői

E részt röviden csak azért említjük, mert Kuhn a fizika történetében bizonyos tárgyi felfedezésekkel is szemléltetni tudta az új paradigmát. A politeista konstellációban a világ teremtése a királyság, azaz a király megteremtésével zárul. A király hálából a teremtésért *templomot* épít az isteneknek, és a világ egyensúlyba kerül. Államiság és templom mint szakrális intézmény összetartozik. A monoteista paradigma templom helyett *paradicsomról* és Éden kertről, illetve annak

23 Bock, i. m. 98–99.

24 Bock, i. m.127.

elvezítéséről tudósít. Az elveszett Éden majd az apokalipszisben tér vissza; az ég felhőin az Emberfiával (Dán 7,13–14). Bár a kígyóban (nachas) átvitt értelemben itt is megjelenik egy király, akinek kígyó a neve (1Sám 11,1), és utána megalapítják Saul királyságát (1Sám 11,12–15). Ábrahámhoz a *szent fa*, Mamre terebintje, tölgyfája (Ter 12,6; 18,1) kapcsolódik, és az ott épített oltár, de az utóbbi erősen aitológiai jellegű, és későbbi viszonyokat tükröz. A Mózes nevével fémjelzett paradigmához a *szentsátor* köthető, amely „mozgó Sínai-hegy” (Zenger) lesz a vándorlás során. A dávidi–salamoni paradigma pedig nem más, mint a *jeruzsálemi templom*. Itt jut Izrael a teremtés nyugalmába, s ezért is lengi körül a békesség, ami egyrészt feltétele a templom építésének, másrészt a templomhoz mint az Úr lakóhelyéhez a békességet asszociálják (Iz 2,1–5), olyannyira, hogy azt az ellenség sem tudja bevenni (Iz 10,14.12.13; 14,32; Iz 29,1–10). És a templom miatt az Úr a várost is megvédi. Ez Izajás gondolata, aki a templomban kapja meghívását. Jeremiás viszont, aki már a fogság prófétája is, nem fűz reményt a templomhoz, sőt kilátásba helyezi pusztulását a szent várossal együtt (Jer 26,6). Jézushoz hasonlóan, aki szintén megjövendölte a templom pusztulását (Mt 24,1–2; Mk 13,1–2; Lk 21,5–6) a templom helyett a bensőre helyezi a hangsúlyt: „Bensejűkbe adom törvényemet, és a szívűkbe írom”; „lélekben és igazságban imádják az Atyát” (Jer 31,33; vö. Jn 4,23).

Ezekielnél az Úr Lelke elhagyja ugyan a templomot (Ez 10,18), de elmegy a fogságban sínylődőkhöz (Ez 1,28). Sokak szerint Ezekiel lenne a *zsinagóga* atyja (Ez 8,1; 14,1; 20,1). Az új paradigma Ezekiel *háza* lesz, ahol *összegyűlnek* (=zsinagóga), és valószínűleg *tanulnak*, hogy hallgassák az Úr szavát is (ige-istentisztelet). A zsinagógában ugyanis elsődleges a tanulás, a jámbor vallási gyakorlatok imádság stb. csak másodlagosak. Neh 8,1–8-ban valószínűleg a zsinagógai liturgia ősi nyomai rajzolódnak ki. A babiloni fogság után a *templom* és a *zsinagóga* paradigmáinak *békés egymás mellett élését* láthatjuk.