

SIMON T. LÁSZLÓ

„Ha az égbe hág is fel Babilon”

*Identitáskeresés világbirodalmak árnyékában:
adalékok a Ter 11,1–9 értelmezéséhez*

És még jobban megerősíti is fellegvárát: akkor is rátörnek parancsomra pusztítói – mondja az Úr.” Jeremiás utolsó szavai között, Babilon pusztulásának a bizonyosságát hirdető jövendölései sorában hangzik el ez a mondat (Jer 51,53). A népek – Izrael és Júda közvetlen szomszédai, de kivált Asszíria és Babilon – ellen mondott próféciák Jeremiás korában már viszonylag hosszú múltra tekinthettek vissza. Ámosztól kezdve újra meg újra így kaptak szót aktuálpolitikai dilemmák, s a népek felett ítéletet hirdető jövendölések egyre áradóbban hömpölyögtek a próféták ajkán. A fokozatosan kanonikussá váló szövegekben azonban ezek a próféciák egyre inkább elszakadtak a politikai aktualitás szférájától, és már a Biblián belül is szimbolikus tartalommal telítődtek. Ennek a folyamatnak alkalmasint egyik leginkább szembezőkő példáját a *Jelenések könyvében* találjuk. A „nagy parázna” homlákán „titokzatos” nevet olvas a könyv látnoka: „A nagy Babilon, a föld paráznáinak és undokságainak anyja” (Jel 17,5).

A Babel tornyáról szóló, már-már aszketikus szűkszavúsággal megfogalmazott epizódot mintegy az „őstörténet” és az „üdv-történet” (*Urgeschichte* – Ter 1–11, illetve *Heilsgeschichte* – Ter 12-től kezdve) határán olvassuk (Ter 11,1–9). Különös, hogy a közös nyelvből fakadó elszántság és tettekérség hangsúlyozásával kezdődő, illetve a nyelvi kommunikáció lehetetlenségének a konstatálásával záródó történetben egyetlen párbeszéd sem hangzik el. Az építők és Jhwh részéről egyaránt csak monológok tanúi lehetünk. S az is felettébb elgondolkodtató, hogy amikor félbeszakad a város és a torony építése, az építők reakcióját teljesen homályban hagyja a történet. Sem meglepetésüket

nem említi, sem haragjukra nem utal; de tiltakozásukról vagy elkeseredettségükről sem ejt szót.

A Bábel-epizód recepciótörténetének talán legmeghatározóbb vonulata a *confusio linguarum* értékelése szerint szerveződik. Ebből a rendkívül szövevényes folyamatból¹ csak három kortárs munkát említünk. George Steiner² kiindulópontja szintén a nyelvek összezavarása. Steiner bemutat számos magyarázatot, amellyel különböző korok és értelmezők a Bábel utáni nyelvi zűrzavarra reagáltak, s amelyek jól szemléltetik az epizód értelmezésének alakváltozásait. Steiner figyelmének fókuszában a fordítás problematikája áll. A fordítás klasszikus meghatározását – mely szerint a fordítás nem más, mint A nyelv transzferálása B nyelvbe – megkérdőjelezi. Saját tétele szerint a fordítás tulajdonképpen maga a kommunikáció, s ebből következően minden kommunikációs aktus elvileg és gyakorlatilag fordítás is.

A fordítás kérdése központi helyet foglal el Derrida³ olvasatában is. E sokszor idézett és sokat vitatott írásában Derrida egyfelől folytonos elbeszélésnek tekinti a Ter 10 végén olvasható Sém genealógiát és a Bábel-epizódot, másfelől elfogadva André Chouraqui erősen megkérdőjelezhető fordítását arra a következtetésre jut, hogy Sém fiainak törekvését bünteti meg Isten: „mert így akartak *nevet szerezni maguknak*, ők akarták megadni a nevet saját maguknak, maguk akarták megalkotni tulajdon nevüket, összegyűlni benne [...] mint egy olyan hely egységében, mely nyelv is, torony is egyszerre, az egyik éppúgy, mint a másik. Azért bünteti őket, mert így akartak, önerőből egyedi és egyetemes genealógiát biztosítani maguknak.”⁴

Magáévá téve Chouraqui bajosan tartható fordítását, mely szerint „Bábel” nem más, mint Isten saját neve, amit a városra kikiált, Derrida így érvel: „Vajon nem beszélhetnénk-e Isten féltékenységéről? Aki neheztelve e névre és az embereknek erre az egységes ajkára, saját nevét, mégpedig atyai nevét írja elő, és ezzel az erőszakos kényszerrel megkezdi a toronynak mint egyetemes nyelvnek a leépítését/dekonstruálását, megtöri a genealogikus folytonosságot. Megszakítja a láncolatot. *Egyszerre* írja elő és tiltja meg a fordítást. Előírja és megtiltja, kényszeríti arra – de mintegy a kudarcra – gyermekeit, akik ezentúl az ő nevét fogják *viselni*. [...] A fordítás tehát szükségessé, de lehetetlenné is válik a név elsajátításáért vívott harc következtében, mely szükséges

1 Lásd Arno Borst monumentális munkáját: *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über den Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, 6 kötet, Stuttgart, 1957–1963.

2 Steiner, G.: *Bábel után. Nyelvi és fordítási*, ford. Bart. I., Budapest, 2009. Steiner műve először 1975-ben jelent meg. A magyar fordítás az 1992-es átdolgozott kiadás alapján készült.

3 Derrida, J.: Bábel – térítők, in Józán I. – Jeney É. – Hajdu P. (szerk.): *Kettős megvilágítás. Fordításeleméleti írások Szent Jeromostól a 20. század végéig*, Budapest, 2007, 268–308; lásd még: Bábel tornyai, ford. Flaisz E., *Pompeji*, 1994/4, 98–133.

4 Derrida, i. m. 272.

és tilos két abszolút tulajdonnév közti intevallumban. És Isten tulajdonneve annyira széteszlik már a nyelvben, hogy végül zavarosan „zűr-zavar”-t is jelent. És a háború, melyet ő hirdet meg, először az ő nevében belül kezdett pusztítani: megoszlott, kettéválaszt, ambivalens, poliszemantikus név: *dekonstruálódott Isten*.⁵ „A fordítás lesz a törvény, a kötelesség és a tartozás, és a tartozástól nem lehet többé megszabadulni. Ilyen fizetéseképtelenség jelöli magának Bábelnek a nevét is: amely fordítódik is meg nem is egyszerre, tartozik is egy nyelvhez meg nem is, és kiegyenlíthetetlen adósságba keveredik önmaga felé éppúgy, mint más felé. Ez volna a bábeli teljesítmény.”⁶

Ez a derridai teljesítmény – kommentálja e megállapításokat Craig Bartholomew.⁷ Derrida, állapítja meg Bartholomew, sokkal inkább játékba hozza a szöveget, semmint jelentését kívánna kihüvelyezni. Olvasata így az *eiszegézés* példája lesz. Olyan kísérletnek bizonyul, ami teljesen ignorálja az epizód kanonikus kontextusát. Más szóval, amit ezekben a bekezdésekben olvashatunk: derridai *performance*.

Umberto Eco⁸ bravúros elemzések során mutatja be, miként tapinthatók ki az európai társadalomban bekövetkezett radikális változások a bábeli torony történetének a középkor utolsó évszázadaiból származó teológiai, majd az újkortól annak politikai és nyelvfilozófiai tárgyalásában. A *confusio linguarum* nemcsak azt példázta, „hogy az isteni igazságosság miként büntetett meg egy gőgös cselekedetet, hanem azt is, hogy ezzel egy történeti (vagy metatörténeti) seb esett, melyet valamilyen módon orvosolni kell”.⁹ A latin kulturális egynyelvűség felbomlása a kulturális elit számára évszázadokon keresztül olyan traumát jelentett, melyet értékpusztulásként, hanyatlásként érzékelt, s élt át. Ennek következtében a Bábel-epizód az eredendő bűn folytatásaként értelmeződött. Ezzel ellentétben az újkorban a nemzeti nyelvek önállósulásának az igénye és programja egészen másként aktualizálta az epizódot. A *confusio* fokozatosan a modern államok ideológiájában nyert új, pozitív jelentést.¹⁰ A romantika korának a szerzői pedig egyenesen „*felix culpa* gyanánt értékelik a *confusiót*. A természetes nyelvek szerintük éppen azért tökéletesek, mert sokfélék, az igazság ugyanis sokféle, s éppen azok hazudnak, akik egynek és véglegesnek tartják.”¹¹

A nyelv szerepét nem a Bábel-epizód villantja fel elsőként az „őstörténet”-ben. Az *’adam* – a föld porából (*’adama*) vétetett és

5 Uo. 273.

6 Uo. 277sk.

7 Bartholomew, C. G.: Babel and Derrida: Postmodernism, Language and Biblical Interpretation, *Tyndale Bulletin* 49 (1998) 311 [305–328].

8 Eco, U.: *A tökéletes nyelv keresése*, ford. Gál J. és Kelemen J., Budapest, 1998.

9 Eco, i. m. 32.

10 Uo. 321.

11 Uo. 325.

Jhwh leheletétől életre kelt, így önmagában példátlan feszültségeket egyesítő lény – néven nevezve veszi birtokba az állatokat (Ter 2,19). De a névadás a csúcspontja a „hozzáálló segítőársat” költeménnyé izzó felismerésének is (Ter 2,23). Meglepő továbbá, hogy a Bábel-történet előtt olvasható genealógiában refrénszerűen ismétlődik a megállapítás, miszerint Noé három fiának a leszármazottai népesítik be a földet, „mindegyik a maga nyelve szerint, nemzetségekre és népekre tagolódva” (Ter 10,5, vö.: 10,20.31). Az is figyelemre méltó, hogy a Bábel-epizód és e nemzetségtábla között nem ez az egyetlen érintkezési pont. Maga a „Bábel” név is megtalálható a genealógiában Nimród országaként (10,10). Josephustól¹² kezdve dokumentálható az a hagyomány, amely a Torony építését Nimród vállalkozásának tekinti.

Eco¹³ szerint a 16. század vége felé a holland festészet kisa-játítja a témát, és számtalan változatát hozza létre.¹⁴ Ezek között különös figyelmet érdemel Bruegel Bécsben (*Kunsthistorisches Museum*) látható szignált és datált (1563) festménye. A Bruegel-kutatásban, állapítja meg Steven A. Mansbach,¹⁵ meglepően kevés hely jutott a művész Bábel tornyával foglalkozó képeinek. Nemcsak azért különös ez a hiány, mert Bruegel három képet is szentelt ennek a témának,¹⁶ hanem azért is, mert innovatív, sőt, provokatív témakezelése feltárja annak a humanista szellemi miliónek az arculatát, amelyben Bruegel élt és dolgozott.

A bécsi táblakép ábrázolásmódjával kapcsolatban Mansbach¹⁷ leszögezi: a téma feldolgozása nem vezethető le a bibliai szövegből. A legfeltűnőbb eltérés abban áll, hogy Bruegel képén

12 Josephus: *A zsidók története* 1.113sk. David Goldstein (*Jewish Mythology*, London, 1987, 144) hívja fel a figyelmet arra, hogy a rabbinikus hagyomány (*Széfér ha-Jasar*, Noé 17a) szerint Nimród csellel megszerezte testvérei elől azt a Leviatán bőréből készült ruhát, amelyet Isten Ádámnak és Évának készített a kertből való kiűzésükkor. Ez a ruha láthatatlanná tette Nimródot, így lett „nagy vadász”. Másutt meg arról értesülünk, hogy a torony negyven eszten-deig épült, és olyan magas lett, hogy egy évbe telt, míg valaki a tetejére jutott. Az építőket rendkívüli anyagiasság kerítette hatalmába, adja tudunkra ez a hagyomány. Ha egy ember esett le az építés közben, figyelemre sem méltatták; de ha egy téglát, akkor leszaladtak érte. Ami az építők bűnét illeti, ez a tradíció, mutat rá Goldstein, egyetlen felmentő körülményről tud. Nevezetesen arról, hogy az építők egyetértésben éltek. A nyelvek összezavarása egymás elleni harc forrása lett. Egy 14. századi ábrázolás szerint, mondja Goldstein, a torony építői köveket dobálnak egymásra, és törrel leszúrnák egymást. A rabbinikus hagyomány azt is kiemeli, hogy Ábrahám ellenállt Nimród szándékának, és nem vett részt a torony építésében.

13 Eco, i. m. 324.

14 P. Bruegel mellett F. van Valckenborchot vagy T. Verhaechtet említhetnénk. Sőt, utalhatnánk a Bábel-epizód máig eleven hatására. Lille-ben jelenleg is látható egy ennek a témának szentelt kiállítás: „Babel”, Palais des Beaux Arts de Lille, 2012. jún. 8-tól 2013. jan. 13-ig.

15 Mansbach, S. A.: „Pieter Bruegel’s Towers of Babel”, *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 45 (1982) 43 [43–56].

16 A bécsi változat mellett ott van a Rotterdamban őrzött. Továbbá, tudunk egy elefántcsontra festett, de elveszett miniatúráról is.

17 Mansbach, i. m. 46.

a torony egy kikötőben és nem Sineár völgyében épül. A háttérben kirajzolódó táj, a különös gépek és a hangyaszerű munkások sokasága szintén a szabad témakezelés folyománya. S végül, a kép bal alsó sarkában látható királyi alak szintén egy olyan részlet, amelynek nyoma sincs a *Teremtés könyvében*.

Edward Snow¹⁸ szerint Bahtyinnak a reneszánszról mint egymásnak feszülő konfliktusok, egymással versenyre kelő eszmék és nyelvek világáról alkotott képe éppúgy alkalmazható Bruegelre, mint Rabelais-re. A Bahtyin által kidolgozott reneszánsz-fogalom, mondja Snow, kiváltképp alkalmas a bécsi „Bábel tornya” értelmezéséhez. Szembeszökő ugyanis, hogy egyfelől a torony sík terepen épül, odaszállított anyagokból. Másfelől viszont az is egyértelmű, hogy alapja egy szikla. Más szóval, Bábel tornya úgy jelenik meg, mint egymással szembenálló, kibékíthetetlen ellentétek gyújtópontja.

Az értelmezők többsége, állapítja meg Mansbach,¹⁹ a „megbűntetett gög” példajaként vagy „a világ abszurdításának, s az emberi cselekvés arroganciájának” a kifejeződéseként értelmezte a bécsi képet. Mansbach szerint ez az interpretáció abból eredeztethető, hogy az értelmezők a *Teremtés könyvére* hagyatkoztak; továbbá, a király-alakot Nimróddal azonosították. Mint említettünk, ennek az értelmezésnek a kiindulópontját Josephusnál találjuk. Ezzel szemben Mansbach²⁰ úgy véli, a szentírási epizódnak Bruegel ábrázolásában marginális szerep jut.

Szemben a korban elterjedt ábrázolással, Bruegel urbánus kontextusba helyezte a tornyot.²¹ Néhány értelmező Szent Ágoston nyomán Rómával azonosítja a várost. Mások Hérodotoszra hivatkozva úgy gondolják, hogy nem Nimród, hanem Nagy Sándor a királyi alak. Következésképpen ezen interpretáció szerint Bruegel nem Bábel tornyának az építését, hanem a torony újjáépítését kívánta ábrázolni. Ezzel szemben Mansbach²² szerint a képen szereplő király nem más, mint a Flandriát elnyomó II. Fülöp spanyol király, akinek az uralmát több németalföldi humanista a *Babylonia occidentalis* modern manifesztációjaként értelmezte.

Az 1563-as Bruegel-kép a zikkurat formát a római Colosseummal ötvözi. Ennek ellenére, teszi hozzá Mansbach,²³ a kép üzenete nem merül ki abban, hogy a császári hatalom hanyatlását konstatáló, illetve remélő hírnök legyen. Bruegel itt is új jelentésréteggel gazdagítja a Bábel-epizód ábrázolásának ikonográfiai örökségét. Ezen a képen azt láthatjuk, hogy a hangyaszerű

18 Snow, E.: The Language of Contradiction in Bruegel's „Tower of Babel”, *Anthropology and Aesthetics* 5 (1983) 40 [40–48].

19 Mansbach, i. m. 43.

20 Uo. 44.

21 Uo. 45.

22 Uo. 46.

23 Uo. 47.

munkások hada sziszüphoszi küzdelemmel, a királyi hübrisz kényszere alatt miként alakítja át a természetet.

Mansbach²⁴ szerint Bruegel művét metaforaként is olvashatjuk. A festő vélhetőleg azt kívánta bemutatni, hogyan látták a korabeli flandriai politikai és vallási állapotokat annak a humanista körnek a tagjai, akik közé maga Bruegel is tartozott. A bécsi változat, teszi hozzá, több szinten értelmezendő. Mint a Bruegel előtti hagyományos ábrázolásmód példái, ez a kép is tekinthető a megbüntetett kevélység bibliai példázata képi ábrázolásának. Egy második szinten azonban Bruegel humanista kortársaihoz hasonló értelmezésétől ihletve korának politikai kommentárját festi meg.

Mansbachnak az a véleménye, hogy a rotterdami – későbbi (1564 és 1568 közötti) – képről a szignóval együtt a király-alak is hiányzik, és az individuumok sem jelennek meg úgy, mint a korábbi változaton. A rotterdamin nem egy átalakított sziklahalmot látunk. Alapjaitól fogva emberkéz alkotta mű áll előttünk. A spirálisan égbe törő épület így a befejezetlenség, a befejezhetetlenség nyomasztó előérzetét sugallva elővételezi a tragédiát.

Számos németalföldi humanista (Plantin, Franckert, Arias Montano), mutat rá Mansbach,²⁵ mélyen érdeklődött a nyelvi problémák iránt,²⁶ s a nyelvek (kivált a Polyglott Biblia) tanulmányozása révén remélt kiutat találni a vallási és politikai zűrzavarból. Következésképpen Bábel tornya közös aggodalmuk *toposza*. De nem annyira a kezdeteket jellemző egyetemes nyelv és egységes társadalom szétforgácsolódásának a metaforájaként, hanem annak a jövőbeni keresztény világnak a képe gyanánt, amelyben Nimród/Fülöp bűne gyógyulást nyer.²⁷ Amint a *confusio linguarum* értelmezésének, értékelésének a történetében, a németalföldi humanistákkal kezdődően paradox módon Bábel tornya önnön ellenképévé válik: a hübrisz büntetésének példája reményteljes utópiává lényegül át.

Snow²⁸ úgy véli, hogy Bruegel a Bibliában is jelenlévő ambiguitást tette még inkább szembeszökővé. A 16. század, teszi hozzá, megszállottként fordult újra meg újra a „Bábel tornya” felé, és saját korának valamennyi ellentétét felfedezte benne. Bruegelnél még erőteljesebben ölt formát a bibliai epizód ambiguitása. Snow²⁹ arra is rámutat, hogy Bruegel olvasata nem a toposz optimista vagy pesszimista értelmezése szempontjából jelentős, hanem elsősorban azért, mert a tornyot egyrészt mint az emberi konstrukció tárgyát mutatja be, másrészt létrejöttének

24 Uo. 48.

25 Uo. 54.

26 Különös fintora a sorsnak, hogy II. Fülöp sem flamandul, sem franciául nem beszélt.

27 Mansbach (i. m. 54) utal arra, hogy IV. Krisztián dán király Koppenhágában egy olyan tornyot építtetett, amely egyszerre szolgált templomtorny gyanánt, és adott helyet a királyi csillagvizsgálónak.

28 Snow, i. m. 43.

29 Uo. 44.

a folyamatát is ábrázolni kívánja. Így a kép részleteinek elmélyült vizsgálata mintegy a torony megépítéséhez hozzásegítő útmutató gyanánt is szolgál.³⁰ Bruegel tehát nem a gúny tárgyává akarja tenni a torony építést, illetve építésének szándékát, hanem az építés folyamatának az ábrázolása révén mintegy kontrollálni akarja magát a projektet.

Úgy tűnik, hogy a *Teremtés könyvében* olvasható epizód értelmezését döntően meghatározta, mondhatnánk kényszerpályára állította az az olvasat, amely a Babel-történet üzenetét az emberi kevelységben és e hübrisz büntetésében ragadta meg. Ennek az interpretációnak a legkorábbi adatolható variánsát a *Jubileumok könyvében* (10.18 – Kr. e. 200 körül) találjuk. Ez az értelmezés azonban a szentírásstudományon kívül is fixálódott, és szinte megkérdőjelezhetetlen kultúrtörténeti legitimitást tudhat magáénak.³¹

A közelmúltban, állapítja meg Theodore Hiebert,³² ennek az értelmezési modellnek több, a modern bibliaértelmezés arzenáljával,³³ illetve a felszabadítás teológiájának, valamint a posztkolonialista olvasatnak³⁴ az eredményeivel felvértezett változata jelent meg. E megközelítés szerint a Babel-történet az emberi kevelységről és a hübrisz büntetéséről szól, de például Uehlinger és Croatto esetében a hübrisz mint birodalmi politika konkrétizálódik. Mindkettőjük szerint erre reagál a Babel-epizód. Üzenete: hogyan ítéli el Jhwh az Izraelt elnyomó Asszíriát, illetve Babilont. Az egyetlen nyelv hangsúlyozása a történet elején a birodalom abbéli törekvésére utal, hogy a helyi nyelveket és a helyi kultúrát elnyomja. Ez a magyarázat antik példákra mutatva vindikálja magának az egyedül helyes értelmezést. Mindenekelőtt Josephust idézi (*A zsidók története* 1.113sk), akinek az interpretációját széles körben elfogadta a hagyomány. Eszerint Babel építése birodalmi vállalkozás volt: Nimród (vö. Ter 10,8skk) tirannoszis³⁵ féktelenségének következménye.

30 Uo. 45.

31 Az epizód értelmezésének a történetéhez lásd: Kugel, J.: *The Tower of Babel*, in uő: *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible as It was at the Start of the Common Era*, Cambridge, MA, 1998, 228–242; Hiebert, Th.: *The Tower of Babel: Babble or Blueprint?* Calvin, Cultural Diversity, and the Interpretation of Genesis 11,1–9, in Alston, Jr. W. M. – M. Welker (szerk.): *Reformed Theology: Identity and Ecumenicity*, vol. 2., Grand Rapids, 2007, 127–144; Hiebert, Th. (szerk.): *Toppling the Tower: Essays on Babel and Diversity*, Chicago, 2004.

32 Hiebert, Th.: „The Tower of Babel and the Origin of the World’s Cultures”, *JBL* 126 (2007) 29 (29–58).

33 Lásd pl. Ch. Uehlinger monumentális művét: *Weltreich und „eine Rede“: Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung [Gen 11,1–9]*, OBO 101, Freiburg – Göttingen, 1990.

34 Pl. Croatto, J. S.: *A Reading of the Story of the Tower of Babel from a Perspective of Non-Identity*, in Segovia, F. F. – M. A. Tolbert (szerk.): *Teaching the Bible: The Discourses and Politics of Biblical Pedagogy*, Maryknoll, NY, 1998, 203–223; Sacks, J.: *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations*, London, 2002.

35 Josephusnál olvassuk (*A zsidók története* 1.114): *kai periiszta de kat’oligon eisz türannida ta pragmata*.

Az elmúlt években többen megkérdőjelezték ezt az értelmezést, és a Ter 11,1–9 szakaszt a kultúrák eredetéről szóló epizód-ként interpretálták. Bernhard W. Anderson³⁶ például, bár elfogadja a hübrisz és büntetése modellt, a történetet „centripetális és centrifugális erők konfliktusa”-ként olvassa, amely, mondja, arról szól, hogyan diverzifikálódott az emberiség az özönvíz után.³⁷

Az interpretációnak ebbe a vonulatába illeszkedik Hiebert heves vitát³⁸ kiváltó jelentős elemzése. Véleménye szerint a Ter 11,1–9 kizárólag a kulturális különbségek eredetéről szól, nem a gógról s a hübrisz büntetéséről. Hiebert hangsúlyozza, hogy az általa képviselt értelmezési modell egyáltalán nem új. Elég csak emlékezetbe idézni, mondja, hogy a történetnek a judaizmusban közkeletű elnevezése „szétszóródás”, és erről már a *Genesis Rabbá* is tud (38,1–11).³⁹ Az emberek szétszóródása pedig, teszi hozzá, kezdettől fogva Isten terveinek a része volt (vö. Ter 1,28; 9,1). Abraham Ibn Ezra⁴⁰ volt az egyetlen értelmező, mutat rá Hiebert, aki teljesen függetlenedni tudott a hübrisz–büntetés paradigmától. Hiebert úgy véli, a Bábel-epizód, szemben az „őstörténet” korábbi epizódjaival (Édenkert, Káin és Ábel, az özönvíz), egyáltalán nem az emberi hübrisz és az isteni büntetés ritmusában artikulálódik, hanem a kultúrák sokszínűségének a kialakulására reflektál, s ezt a sokféleséget pozitívumként értékeli.

E rövid és rendkívül töredékes körkép alapján is úgy tűnik, a Bábel-epizód lankadatlanul egymásnak ellentmondó értelmezéseket hív életre. Ezt példázza a nyelvi különbözőség értékelésére fókuszáló interpretációk sora éppúgy, mint a történet vizuális reprezentációjának vagy a kortárs egzegézis eredményeinek sokszínűsége.

Lássuk magát a perikópát!

¹Az egész földnek egy nyelve és egyazon szavai voltak. ²Elindultak keletről, és Sineár földjén egy völgyre találtak, és ott letelepedtek. ³Így szóltak egymáshoz: „Rajta, vessünk téglát, és tűzzel égessük ki!” A téglá lett a kövük és a földgyanta a habarcsuk. ⁴Ezt mondták: „Rajta, építsünk

36 Anderson, B. W.: The Tower of Babel: Unity and Diversity in God’s Creation, in uó: *From Creation to New Creation: Old Testament Perspectives*, Minneapolis, 1994, 165–178.

37 Hasonlóképpen Ellen van Wolde (The Tower of Babel as Lookout of Genesis 1–11, in uó: *Words Become Worlds: Semantic Studies of Genesis 1–11*, Leiden, 1994, 84–109); Terence Fretheim („Genesis”, *NIB* 1:410–414) és Walter Brueggemann (*Genesis: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Atlanta, 1982, 97–104) is.

38 LaCocque, A.: Whatever Happened in the Valley of Shinar? – A Response to Theodore Hiebert, *JBL* 128 (2009) 29–41; uó: *The Captivity of Innocence: Babel and the Yahwist*, Eugene, Oregon 2010; Strong, J. T.: Shattering the Image of God: A Response to Theodore Hiebert’s Interpretation of the Story of the Tower of Babel, *JBL* 127 (2008) 625–634.

39 Erről ld. Kasher, M.: *Encyclopædia of Biblical Interpretation*, szerk. és ford., H. Freedman, New York, 1955, 1:89–99.

40 *Ibn Ezra’s Commentary on the Pentateuch*, ford. H. N. Strickman és A. M. Silver, New York, 1988, 136–145.

magunknak várost és tornyot, melynek orma az égig ér: szerezzünk magunknak nevet, hogy szét ne szóródjunk az egész föld színén.”

⁵Jhwh lejött, hogy lássa a várost és a tornyot, melyet az emberek építettek. ⁶Ezt mondta Jhwh: „Íme egyetlen nép, és mindnyájuknak egy a nyelve. Ez csak kezdete annak, amit tenni akarnak. Ezentúl semmi sem gátolja őket, hogy véghezvigyék mindazt, amit kitervelnek. ⁷Rajta, menjünk le, és zavarjuk ott össze a nyelvüket, hogy ne értsék egymás nyelvét!” ⁸És szétszórta őket onnét Jhwh az egész föld színére, és abba-hagyták a város építését. ⁹Ezért nevezték el „Bábel”-nek, mert ott „zavarta össze” Jhwh az egész föld nyelvét, és onnét szórta szét őket Jhwh az egész föld színére.

„Ezek a nemzedékei” (élle tól^odót) formulát tízszer találjuk meg a *Teremtés könyvében*: ötszöt a Ter 1–11 szakaszban (2,4a; 5,1; 6,9; 10,1; 11,10), ötször a Ter 12–50 részben (11,27; 25,12; 25,19; 36,1; 37,2). Bár az előfordulások megoszlása mintha igazolná látszana az „őstörténet”–„üdv történet” tagolást, hiba lenne szembeállítani egymással a könyv e két nagy egységét úgy; mint mítosz, illetve történelem.⁴¹

41 Hogy mennyire félrevezető ez az alternatíva, jól szemlélteti Michael Fishbane (*Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985) Isa 51,9–11 szakaszhoz fűzött magyarázata. A 9. vers a kozmosz rendjének megformálását megelőző theomakhiára utal. Rahab és a tengeri szörny a Közel-Kelet mitológiájának öröksége: ugariti szövegek beszélnek el Baal harcát a Tengerrel, a mezopotámiai mitológiában pedig Marduk Tiamat elleni küzdelméről hallunk. Izajásnál Rahab és a tengeri szörny azoknak a kaotikus erőknél a megszemélyesítése, amelyeket Jhwh a teremtéskor térdre kényszerített. Érdekes emlékezetbe idézni, hogy etimológiailag a Ter 1,2-ben szereplő *‘hóm*, ‘mélység’, Tiamathoz köthető. A bibliai monoteizmus azonban „tárgyiasította”, „mítosztalanította” ezeket a kaotikus erőket. Iz 59,10 az Egyiptomból való szabadulást idézi (vö. Kiv 14,16; 15,3.6.8). Az exodus úgy áll előttünk, mint a teremtés *antitypos*. Másrészt maga is *typos*ként utal egy eljövendő szabadulásra, a babiloni fogságból való hazatérésre. E három vers szótésének a műfaja pedig imádság. Tehát a próféta értelmezés, ami az ősi theomakhia és az exodus között teremt hermeneutikai erőteret, itt imádsággá emelve, kérekként tér vissza az Örökkévalóhoz. Úgy is fogalmazhatnánk, állapítja meg Fishbane (i. m. 356.), hogy a próféta a tipológia továbbviteléért, érvényben maradásáért fohászokodik. Izajás szövegéből kiindulva Fishbane néhány általános megállapítást is megfogalmaz az antik izraeli történelemszemléletet illetően. A próféta a történelem kulcseseményeit úgy szemléli, mint a történelem előtti idők kozmikus *pattern*jének, modelljének megismétlődését. A kozmikus esemény megismétlődése a történelem keretein belül a mítosz historizálását is jelenti, ugyanakkor az izraeli kultúra (kultusz) áramába került elemek demitologizálását is. De Fishbane egy ellenkező irányú mozgásra is felhívja a figyelmünket. Maga az Oszövetség re-mitologizálja a történelem bizonyos eseményeit. A történelemben megvalósuló üdvösség, legyen az az exodus vagy a babiloni fogságból való hazatérés, a világrend helyreállításaként értelmeződik, Jhwh teremtő erejének a történelem dinamizmusában való megismétlődését jeleníti meg. Ennélfogva a történelmi események új dimenziót kapnak, s az az általánosan elfogadott elképzelés, mely szerint az ókori Izrael történelemszemlélet kizárólagosan lineáris lett volna, kérdésessé válik; s a ciklikus–lineáris dichotómia mesterkéltnek bizonyul. A próféta számára annak megjelenítése, ami „kezdetben” történt, a *prototypos* újjáéledését is magába foglalja. Így, a történelmen kívüli, mitikus történet – paradox módon – metatörténelmi dimenziót ad a történelem egyszeri és megismételhetetlen eseményeinek.

A Ter 1–11 szerkezetét alapvetően meghatározza a genealógiák sorának, illetve a nemzetségtáblákat újra meg újra megszakító hosszabb-rövidebb narratíváknak az egymást váltó ritmusa. Joseph Blenkinsopp⁴² többek véleményét követve arra mutat rá, hogy a *tólédótok* sorában Noé nemzetségtáblája centrális helyet kap (6,9, illetve 6,9–9,29). Ezt követően három fiának a leszármazottairól van szó (10,1–11,9). Ebben a részben találjuk a Babel-epizódot is, amelyet aztán Sém nemzetségtáblája követ (11,10–26). Valószínűnek látszik, hogy a J (jahwista) anyagát illesztették a P (ún. „Papi irat”) által már kialakított struktúrába.⁴³ Míg a P egyetemes perspektívában ábrázolja az emberiség történetét, s azt, miként ölt megtapasztalható formát a Teremtőtől kapott áldás, addig a J arra hívja fel újra meg újra a figyelmet, hogyan keríti hatalmába az embert a hatalom és a státus megszerzésére sarkalló törekvés. Kétszer hallunk arról, hogy Sineár földje új emberi kezdeményezés színhelye. Először Nimróddal kapcsolatban (10,8–12), aki nemcsak a vadászatban tűnik ki, hanem Káin városépítő munkájának (4,17) is a folytatója; másodszer pedig a város és a torony építésének a kudarcáról szólva. Míg a „Papi irat” szélesebb távlatokat rajzol elénk, addig a jahwista novelisztikus betétekkel színesíti a felidézett események sorát.

Blenkinsopp⁴⁴ szerint a Babel-epizódot az előtte található listákkal (Jáfet genealógiája: 10,1–5; Hám genealógiája: 10,6–20; Sém genealógiája: 10,21–32) együtt kell olvasni. Ennek ellenére nem állíthatjuk azt, nyomatékositja, hogy a torony története az előtte olvasható nemzetségtáblában említett események kronológiai folytatása.

A „Babel tornya” perikópa számos enigmatikus részlettel szembesíti az olvasót. Az őstörténet korábbi epizódjaitól eltérően itt nem derül fény arra, vajon mi az emberek bűne.⁴⁵ Míg a keresztény hagyomány az emberi kevélységben, a mennyekbe törő, Istennel megmérkőzni akaró hübriszben látta a várost és a tornyot építők bűnét, addig a zsidó ezegézis az építők szétszóratását emeli ki. A két értelmezésben közös, hogy a bűn – büntetés paradigmat tekinti meghatározónak.

A Ter 10 és 11 ábrázolásmódjában szembeszőkő feszültségeket találunk, állapítja meg Gerhard von Rad.⁴⁶ „A toronyépítésről szóló elbeszélés vége nélkülöz minden kegyelmet, ezért aztán, amint már mondtuk, a legfőbb kérdés, amelyet az őstörténet az olvasóban támaszt, az, hogy miféle kapcsolatban állnak ezután a népek Istennel.” A Ter 12,1–3 kapcsán pedig megállapítja: „Sőt, mivel ily módon összekapcsolódik az őstörténet és az üdvtör-

42 Blenkinsopp, J.: *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*, London, 1992, 59.

43 Blenkinsopp, i. m. 88; vö.: LaCocque 2010, i. m. 6.

44 Blenkinsopp, i. m. 90.

45 Tiltott gyümölcs megízlése, gyilkosság, Lámek mások életét semmibe vevő magatartása, erőszakkal teli világ s rosszra hajló emberi szív.

46 Rad, G. von: *Az Ószövetség teológiája I.*, Budapest, 2007, 137.

ténet, Izráel egész üdvtörténetét a Jahve és a népek viszonyát érintő megoldatlan kérdés felől kell értelmeznünk.⁴⁷

A Ter 11,27–12,9 szakaszt a *Genezis*-kommentárok többsége az Ábrám-ciklus (Ter 11,27–25,11) bevezetőjeként, illetve az „óstörténet”-re adott válasz nyitányaként olvassa. Ezzel szemben Awabdy⁴⁸ szerint az Ábrám-ciklus nyitányát a Ter 11,1–9 szakaszra adott feleletként kell értelmeznünk. Olvasata mellett szól, mondja, hogy a Babel-epizód az olvasóban az Isten és ember kapcsolatát illetően több lakúnát is hagy, melyeket éppen a Terach-ról és Ábrahámról szóló elbeszélés simít el.⁴⁹

A Babel-történet leginkább nyugtalanító lakúnája, mondja, az a dilemma, miként alakul ezentúl Isten és ember kapcsolata. Ebből a szempontból figyelemre méltó: a Ter 11,1–9 egészen más hangfekvésben szólal meg, mint az özönvíz történetének reményt adó záradéka (8,15–9,17). Éppen ezért mondhatjuk, hogy a Terach-Ábrám narratíva válaszként artikulálódik az óstörténetre, sőt, teszi hozzá Fishbane⁵⁰ nyomán: az Édenben a földre, az emberi termékenységre és az ember munkájára kimondott átkok tipologikus ellentétéként is olvasható. Ehhez képest Awabdy által kíván továbblépni, hogy a Ter 11,27–12,9 szakaszt a Babel-történetre adott válaszként értelmezi. A két szöveg közé Sém ge-

47 G. von Rad, i. m. 138.

48 Awabdy, M. A.: Babel, Suspense, and the Introduction to the Terach – Abram Narrative, *JSOT* 35 (2010) 3–29.

49 A kommentárok egy része óva int a narratív olvasatot nemegyszer kísértő „hiper-koherencia” tételezésétől, ugyanis, így e vélemény, a *Genezist* alkotó epizódok laza fűzére több forrásra vezethető vissza. A Teremtés könyvének elbeszélő-művészetére fókuszáló elemzők (Alter, R.: *The Art of Biblical Narrative*, New York, 1981, 112; Bar-Efrat, S.: Some Observations on the Analysis of Structure in Biblical Narrative, *VT* 30 (1980) 154–173; Berlin, A.: *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, Sheffield 1983; Sternberg, M.: *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington, Indiana, 1985) viszont azzal replikáznak, hogy a szöveget alkotó s egymástól világosan elválasztható hagyományok a *Genezis* végső formájában irodalmi szövéssé állnak össze (Erről ld. legújabban E. Blum (*Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, Berlin, 1990), illetve D. M. Carr (*Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches*, Louisville, KY 1996). Blum úgy gondolja, hogy a Perzsa Birodalom politikai ideológiája nem engedte, hogy a P (a papi szerzői kör) teljesen helyettesítse a nem P-től származó júdeai tradíció hozadékát. Ellenkezőleg, arra kötelezték őket, hogy integrálják ezt a hagyományanyagot a Pentateuchusba. Hasonlóképpen érvel Carr. A P szándéka eredendően az volt, hogy helyettesítsen minden nem tőle származó tradíciót. Velük szemben Awabdy (i. m. 5) úgy véli, hogy mivel a J (azaz nem P) anyaga jelentősen eltér a P-ben megfeleltethető hagyománytól, valószínűtlen, hogy a nem P anyaggal helyettesíteni akarták a P-t. Valószínűbbnek látszik, hogy növelni, kiegészíteni akarták. Több helyen azt is ki lehet mutatni, hogy a P bővíti, illetve új kerettel látja el a J (nem P) tradíciót. Eligazító Alter (i. m. 154.) meglátása: a bibliai szerzők, amikor a különböző perspektívát felmutató hagyományanyagot illesztették össze, nem törekedtek arra, hogy tökéletes fúziót teremtsenek. Inkább olyan narratív szekvenciákat hoztak létre, ahol a különböző nézőpontok montázsszerűen illeszkednek egymáshoz.

50 Fishbane, i. m. 372sk.

nealógiája (Ter 11,10–26) ékelődik. Mind a Babel-epizódot, mind a Terach–Ábrám szakaszt egy-egy *tólédót* előzi meg, illetve vezeti be.⁵¹ A *Teremtés könyvében* a *tólédót*, nemzetségra, szakaszoknak rendszerint keretező szerepe van.⁵² A negyedik *tólédót*-formula a 10,1-ben olvasható: új szakasz kezdetét jelöli, amely a 11,9-ben fejeződik be. Ez azt is jelenti, hogy a Babel-epizód a föld benépesüléséről szóló szakasszal (10,1–32) együtt olvasandó.

A *tólédót* szakaszok értelmezését sokáig Hermann Gunkel közelség hízelgő véleménye határozta meg. A *tólédót* anyagát Gunkel a P forráshoz, illetve hagyományhoz kötötte, és úgy értékelte, hogy ezek a szakaszok merev és mesterkélt keretbe szorították a sokkal régebbi, eleven színekkel festett történeteket. A *tólédót*, a nemzetségtáblák, egy olyan kor sivár lenyomatát adják, mondja, amelyik teljességgel elveszítette költői auráját. Gunkel véleményével szemben a kortárs egzegézis az elbeszélői szekvenciákban kitapintható különböző hagyományok párhuzamos építkezéséből arra a következtetésre jutott, hogy a „papi irat” szerkesztői figyelemmel voltak a korábbi (J-nek és az E-nek tulajdonítható) tradíció iránt, és nem ezektől izoláltan formálták meg saját anyagukat.

Awabdy⁵³ azt a véleményt képviseli, hogy a Ter 10,1–32; 11,10–26; 11,27–31, illetve a 12,4b–5 szövege – amelyet a P-nek kell tulajdonítanunk – valójában elevenebbé teszi a Babel-epizód teljesen J (nem P), valamint a Terach–Ábrám-ciklus bevezetőjének jórészt (12,1–4a) J (nem P) anyagát. A Ter 12,1–4a anyagát Erhard Blum⁵⁴ fogság alatti vagy fogság utáni interpolációnak tekinti, és Terach, illetve Ábrám vándorlásában (11,31; 12,5) a Babilonban levő vagy éppen hazatért zsidókat szem előtt tartó biztatást lát: a „nagy nép”, a „föld” és az áldás három síkon artikulálja ezt a reményt élesztgető „evangéliumot”.

Melyek a kapcsolódási pontok a Ter 11,27–12,9, illetve a Ter 11,1–9 között? Sém genealógiája nem tartalmaz J-nek (nem P-nek) tulajdonítható anyagot. A 11,27–30 szerzője pedig nem tartja tiszteletben a *tólédót* formulák szokásos formáját. Vélhetőleg azért, hogy minél gyorsabban Ábrámhoz jusson. Joggal fogalmazza meg a kérdést Awabdy:⁵⁵ amennyiben a Ter 10-ben és 11-ben olvasható genealógiák szerzőjének a szándéka az volt, hogy avatott kézzel irányítsa az olvasó figyelmét a Terach–Áb-

51 Ter 10,1–32, valamint 11,10–26.

52 Pl.: 2,4–4,26; 5,1–6,8; 6,9–9,29.

53 Awabdy, i. m. 11.

54 Blum, É.: *Komposition der Vätergeschichte*, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn, 1984, 357. Bluméhoz hasonló véleményt képvisel J.-L. Ska („L’appel d’Abraham et l’acte de naissance de Israël [Gen 12,1–4a]”, in Vervenne, M. – J. Lust [szerk.]: *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature: Festschrift C. H. Breckelmans*, BETL 133, Leuven, 1997, 388 [367–389]). A Ter 12,1–4a – mondja Ska – a fogság utáni, gyökereit kereső nemzedék teológiai és antropológiai kérdéseire, kétségeire kíván választ adni.

55 Awabdy, i. m. 14.

rám-ciklus felé, akkor vajon miért szakította meg a genealógiát a Babel-történet beillesztésével?

Ezt részben azzal magyarázhatjuk, mondja, mivel ez a perikópa jól illeszkedik az „őstörténet” azon szakaszainak a sorába, melyeknek egyik alaptémája a hübrisz, az Isten elleni kevély lázadás és a teremtményi mivolt határainak átlépésére tett kísérlet. Mindez a Babel-epizódban helyénvaló zárókóknak tűnhetet mind a jahwista, mind a papi szerző számára.

Többen arra is felhívták a figyelmet, hogy a Babel-történet értelmezése jelentős mértékben függ attól, hogy kizárólag a J részeként – az imént említett hübrisz példajaként – olvassuk-e, vagy a P háttérében. Más szóval a kanonikus kontextus figyelembevételével ez utóbbi esetben az epizód a Ter 1,28-ban, valamint 9,1-ben megfogalmazott parancsnak való ellenszegülés példajaként áll előttünk.⁵⁶

Bill T. Arnold⁵⁷ szerint a népek listája (Ter 10) és a Babel-történet (11,1–9) egymásutánja szándékosan felborítja a kronológiai rendet (*dischronologized*). Amennyiben ennek a fordítottja lenne a két szakasz sorrendje, akkor a népek elterjedéséről szóló rész Isten ítéletének nyilvánvaló jeleként állna előttünk. A két szakasz tehát két különböző szempontból: pozitívan (Ter 10), illetve negatívan (Ter 11) értékeli a nyelvek sokféleségét.⁵⁸ A Babel-epizód és a Terach–Ábrám-ciklus bevezetője között leginkább szembezőő kapcsolódási pont a hírnév problematikája. A „nevet szerezni”, illetve a „nagy név” szintagmának vélhetőleg a királyság ideológiájában vannak a gyökerei (vö. 2 Sám 7,9).⁵⁹ Az Ábrámnak adott, a földre és a népre vonatkozó ígéret a nemzetek listájára utal vissza; a nevet „nagygyá tenni” (*gdl*) ige pedig a Ter 11,1–9 egyik témájára rímel.

A 19. század második felében egyre inkább teret nyerő forráskritika a Ter 11,1–9 perikópában is dubletteket azonosított. A történet egy város és egy torony építéséről beszél. Jhwh kétszer jön le, hogy megnézzze, min munkálkodnak az emberek (vv. 5.7), és beavatkozása is kettős: összezavarja a nyelvüket, és szétszórja őket. Az epizódnak mintha két konklúziója is lenne.⁶⁰ A szöveg illetén szétaprózása – vallja a kortárs egzegéták többsége⁶¹

56 Harland, P. J.: Vertical or Horizontal: The Sin of Babel, *VT* 48 (1998) 532 [515–533].

57 Arnold, B. T.: Genesis, in *New Cambridge Bible Commentary*, Cambridge, 2008, 118.

58 Hasonlóképpen Bartholomew, i. m. 313.

59 Erről ld. Uehlinger, i. m. 578.

60 Ezek alapján Gunkel (*Genesis*, Göttingen, 1911, 95–98) két, egymástól független hagyományanyag rekonstrukciójára tett az epizód értelmezését sokáig meghatározó javaslatot. Az egyik a város (vv. 1.3a.4[néhány részlete], 5[„a város”].6a.7.8b.9a), a másik a torony építéséről szolt (vv. 2.3b.4[néhány részlete].5.6b.8a.9b).

61 Pl. Kooij, A. van der: The City of Babel and the Assyrian Imperialism: Genesis 11:1–9 Interpreted in the Light of Mesopotamian Sources, in Lemaire, A. (szerk.): *Congress Volume Leiden 2004*, SVT 109, Leiden – Boston, 2006, 2–5 [1–17]; LaCocque 2010, i. m. *passim*.

– felettebb valószínűtlen. A v. 3b például egyszerűen a 3a-t magyarázza. A v. 5-ben pedig Jhwh azért száll le, hogy lássa, mi történik; míg a v. 7-ben azért, hogy cselekedjék. A v. 8-at sem szükséges két részre bontani: a vers második fele a szétszóródás következményére utal.

Uehlinger⁶² jelentős monográfiájában stilisztikai alapon négy réteget különít el a szakaszban, majd ennek alapján arra tesz kísérletet, hogy a szöveg kialakulásának négy stádiumát rekonstruálja. Az epizód első változata, mondja, Júdában keletkezett Kr. e. 700 körül.⁶³ Dur-Šarrukin városára utal, amit II. Szárgon kezdett el építeni, de az uralkodó váratlan halála miatt építése félbemaradt. A „szerezzünk nevet” kifejezés az antik Közel-Kelet királyideológiájának a fordulata, még akkor is, ha ebben a történetben nem a királyról, hanem emberek sokaságáról van szó. Következésképpen a Ter 11,1–9 nem a nyelvek sokféleségére magyarázatot kereső aitiológia, hanem az Asszír Birodalomról és az államhatalomról eszmélkedő teológiai reflexió. Uehlinger⁶⁴ arra is felhívja a figyelmet, hogy az „egy nyelv” az asszír szövegekben a politikai retorika részét képező, a birodalom rendjére, illetve az asszír terjeszkedésre utaló metafora.⁶⁵ A Ter 11,1–9 megértéséhez tehát II. Szárgon feliratait, valamint Dur-Šarrukin városának építése ad jó háttérrel. A szöveg legkorábbi változata tehát politikai-teológiai reflexió, amely II. Szárgon világművelői törekvéseinek a kudarcára alludál.⁶⁶ A bibliai történet kialakulásának második rétegét II. Nabú-kudurri-uszur halála utánra, a fogság idejére datálja Uehlinger.⁶⁷ Itt a polémia pengéje Babilon, illetve az Újbabiloni Birodalom építkezési politikája ellen irányul. A történet formálódásának harmadik stádiuma az volt, amikor az eredetileg önálló történetet beillesztették az „őstörténetbe”, mielőtt a J-t a P-hez kapcsolták volna. Ekkor került a szövegbe a v. 2. Végezetül – a negyedik stádium: a vv. 4b.8a és 9b hozzáadása az akhaimenida időszakban.

Többen úgy vélik, hogy számos hasznos meglátása ellenére Uehlinger hipotézise nem meggyőző, ugyanis az általa eredetinek tartott szöveg annyira ösztövé, hogy inkább az epizód vázlatának tekinthető, semmint önálló történetnek. Aligha valószínű, hogy valaki egy ilyen rövid történettel előállt volna valaha is. A v. 9 széttagolása is nehezen valószínűsíthető. Másrészt ilyen komplex kialakulás-történetet bajosan lehet néhány szóra alapozni. Igaz például, hogy a Babel név csak a v. 9-ben bukkan fel először, de ez még nem jelenti azt, hogy emiatt a vers másodlagos betoldásnak tekintendő. Az antik Közel-Kelet királyideol-

62 Uehlinger, i. m. 329–343.

63 Vv. 1a.3aα.4aβγδ.5.6.7.8a.

64 Uehlinger, i. m. 426–438.

65 Uo. 445–482.

66 Uo. 503–513.

67 Olvasata szerint ekkor kerültek az epizódba a következő részletek: vv. 1b.3aβγ.4aα.9a.

giájával való kapcsolat plauzibilisnek tűnik, de a szöveg nem beszél sem királyról, sem világhuralmi tervekről. Ergó, a Ter 11,1–9 egységként is olvasható.⁶⁸

Miben látta a jahwista Bábel bűnét? A legnépszerűbb javaslat szerint a Ter 11-ben szereplő torony nem más, mint egy zikkurat, hiszen Babilon minden jelentős városában volt egy. A Babilon városában található neve Etemenanki volt. A név jelentése: „a menny és a föld alapjának a háza”.⁶⁹ Többben a zikkuratot mesterseges hegynek tekintik. A hegy pedig a föld és az ég, az istenség és az ember találkozásának privilegizált helye. Ezek alapján több értelmező a Ter 11-ben polémiát fedez fel, ami szatirikusan ábrázolja Babilon kudarcat, hogy Istennel kapcsolatot teremtsen.

Többben kétséggel fogadták ezt az értelmezést. Lehetséges, mondják, hogy voltak, akik a Ter 11 ábrázolásmódját szatíráként értékelték, mégsem volna bölcs kizárólag erre a jelentésrétegre fókuszálni. Ami a leginkább meglepő: a Bábel-történet nem beszél zikkuratról, s arra sem találunk utalást, hogy a toronynak kultikus funkciója lett volna. A *migdál* szó, amellyel a Ter 11 a tornyot jelöli, az Ószövetségben nem utal kultikus épületre.⁷⁰ Claus Westermann⁷¹ arra hívja fel a figyelmet, hogy a Ter 11-ben olvasható elbeszélés központi témája nem Babilon, hanem a Sineár völgyében épülő város. A Bábel-epizód, hangsúlyozza, az „őstörténet” részeként olvasandó. Harland⁷² szerint is termékenyebb interpretáció lehetőségét kínálja, ha a Ter 11,1–9 szakaszt az Édenkertről szóló elbeszéléssel együtt olvassuk. A Ter 4–9 epizódjait Ádám és Éva bűnének (Ter 3) következményeként értelmezhetjük. Az első emberpár Istenhez akart hasonló lenni, és visszautasította azokat a határokat, amelyeket az Örökkévaló szabott ki. Az „őstörténet” valamennyi epizódja egy-egy kísérletet villant fel, amelyben az ember az Istentől kijelölt határokat akarja átlépni.⁷³

68 Harland, i. m. 519.

69 Umberto Cassuto (*A Commentary on the Book of Genesis*, Jerusalem, 1964, 229.) szerint erre utal a Ter 11. Azt, hogy a Ter 11 szerzője ismerte a babiloni építkezési viszonyokat, jól mutatja, mondja Cassuto, a téglára, valamint a földgyantára való utalás. Mezopotámiában ugyanis napon kiégetett téglát és aszfaltot használtak az építkezéshez.

70 A *migdál* rendszerint toronyerődre utal (Bír 8,9.17; 9,46–52; Zsolt 48,13; 61,4; Eze 26,9). De lehet az erőnek, az ellenállásnak és a gőgnek a szimbóluma is (Iz 2,15; 30,25; 33,18). Néhányan a város és a torony építőinek a bűnét a bálványimádásban látják. Mindazonáltal bizonytalanabb teszi ezt az olvasatot az a tény, hogy sem a Ter 11, sem az „őstörténet” egésze nem tesz említést arról, hogy ennek a kornak az embere bálványimádó lett volna. Sőt, monoteistaként ábrázolja az emberiséget.

71 Westermann, C.: *Genesis 1–11*, BKAT, Neukirchen-Vluyn, 1974, 719–721; vö.: van der Kooij, i. m. 8.

72 Harland, i. m. 523. A két fejezet közötti kapcsolatot nyomatékosítja, hogy mindkettőben (3,22; 11,7) Isten többes számban szólal meg.

73 Vö. Laurin, R. B.: *The Tower of Babel Revisited*, in Tuttle, G. A. (szerk.): *Biblical and Near Eastern Studies: Essays in Honor of William Sanford La Sor*, Grand Rapids 1978, 143 [142–145]; Miller, P. D.: *Genesis 1–11: Studies in Structure and Theme*, JSOTS 8, Sheffield 1978, 24.

A Ter 11,6-ban Jhwh fontolóra veszi, vajon mire lesz képes az ember. Jó emlékezetben tartanunk, hogy a teljes autonómia az Ószövetség világában magát a kreaturalitást teszi semmissé (vö. Jób 42,2). Jób, aki elismeri határait Isten előtt, ellenképe a torony-építőknek.⁷⁴ Westermann⁷⁵ felveti, hogy itt esetleg megszilárdult formulával van dolgunk. A *Genesis* világképe szerint ugyanis egyedül Isten tervezhet határok nélkül, és teheti azt, amit akar. Amikor a *zmm* igének az alanya az ember, akkor az ige valami végzetes szándékot, fondorlatos tervet jelöl.⁷⁶ A nyelvek össze-zavarása mint büntetés azt jelenti, hogy hasonló nem válhat újra valóra.⁷⁷

A Ter 3,5.22 és a 11,4 szerint, amikor az ember mindentől függetlenül kíván cselekedni, ez maga után vonja, hogy szétfeszíti teremtményi mivoltának a határait. Az „őstörténet” J rétege éppen ezt hangsúlyozza: az embernek az Isten által kijelölt határok között kell maradnia. Léte csak így teljesezhet ki. Amennyiben a határokat túllépi, teremtményi volta kerül veszélybe. Ugyanakkor nem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy a J a civilizáció kezdeteit pozitívan értékeli. Ez utóbbi helyen pedig éppen egy város építéséről hallunk. Ennek hátterében egyáltalán nem meglepő, hogy a történet értelmezői nemegyszer arra a következtetésre jutottak: az építők bűne azt volt, hogy el akarták érni az eget.⁷⁸ Ennek ellenére Harland⁷⁹ valószínűtlennek tartja ezt az interpretációt. Az epizód a teremtményi mivolt határaitól szól, de ez nem jelenti azt, mondja, hogy az építők szándéka az lett volna, hogy elérjék Jhwh lakhelyét. A narrátor nem utal erre, a szereplők pedig, jóllehet világossá teszik szándékukat, nem beszélnek erről. Az idiomatikus kifejezésnek – „melynek az orma az égig ér” – a jelentése: „nagyon magas”.⁸⁰ Egyszerűen egy hiperbolikus kifejezésről van szó. Hasonlóképpen a „szerezzünk magunknak nevet” szintagma is: a mértéktelen ambíciót hangsúlyozza.

Mennyiben módosul a kép, ha együtt olvassuk a J-t és a P-t, azaz ha figyelembe vesszük a szöveggörnyezetet? A kanonikus kontextusba helyezve jelentősen megváltozik a történet üzenete. A Ter 1,28-ban megfogalmazott, majd Noé és fia számára megismételt (Ter 9,1) áldás az egész földet az Isten képére teremtett

74 Mindkét szövegben előfordul a két szógyök: *zmm* és *b-r* (Ter 11,6, illetve Jób 42,2).

75 Westermann, i. m. 733skk.

76 Vö. pl.: Mtörv 19,19; Zsolt 31,14; 37,12.

77 Wenham, i. m. 240sk

78 A *Jubileumok könyve* (10,18); *Szibüllák jövőndölései* (*Oraculina Sibyllina*) 3.100; Josephus (*A zsidók története* 1,118) így értelmezi a Ter 11 elbeszélését. A modern értelmezők közül ide sorolhatjuk: Westermann i. m. 734; Wenham i. m. 245. V. P. Hamilton (*The Book of Genesis: Chapters 1–17*, Grand Rapids 1990, 356) azért érdekes, mert kontrasztot lát Jákob „lajtorjája” (Ter 28,12) és a Babel-történet között.

79 Harland, i. m. 525.

80 Vö. Mtörv 1,28 – lásd továbbá Uehlinger i. m. 378skk

emberre bízva. Mindkét szöveghely a P-hez tartozik. Más szóval az ún. „papi irat” szerint az Örökkévaló nemcsak a föld egy szegletét adja az embernek, hanem az egészet. Az emberiség szétszóródása pedig terveinek a része: Isten nem homogén világot, nem monolitikus kultúrát akart.⁸¹ A Ter 1,28, valamint a 9,1 fényében a J ábrázolásmódjától eltérő hangsúlyok kerülnek előtérbe. Nem a hübrisz itt a bűn, hanem az a szándék, hogy egy helyen maradjanak, „hogy szét ne szóródjunk az egész föld színén” (v. 4). A „nehogy” kötőszót megtaláljuk a Ter 3,22-ben, valamint a 19,15-ben is. Rendszerint valamitől való félelmre utaló mellékmondatot vezet be.⁸² Eszerint a félelem vezeti a bábelieket. Ezért fordulnak szembe Isten akaratával.

A „szétszórni/szétszóródni” ige kulcsszerepet tölt be az epizódban (Ter 11,4.8.9). Az igének lehet negatív⁸³ és pozitív⁸⁴ konnotációja egyaránt. A bábeliek egysége Jhwh-val szembeni ellenállásként értelmeződik: az Örökkévaló teremtéskor elrendelt szándéka ellen kívántak cselekedni, s tervük a termékenység és a növekedés kerékkötőjének bizonyult. Ahelyett, hogy teljesítették volna Isten parancsát, makacsul ragaszkodtak elképzelésükhöz, és ez katasztrófához vezetett. Ebben a rétegben a *mgdál* nem egbe törő toronyra utal, hanem erődítményre: célja nem offenzív, hanem defenzív. Citadella – mondja Uehlinger.⁸⁵ Amennyiben pedig a torony építésének a célja az, hogy megakadályozza a város lakóinak szétszóródását, és biztosítsa egységüket, akkor még távolabb kerülünk a zikkurattal vont párhuzamtól. Nem az isteni és az emberi szférát összekötő templomról van szó. A kanonikus olvasat így valószínűtlenné teszi, hogy a Ter 11,1–9 Babilonra utalt volna.

Hasonlóképpen a „név” (*šēm*) jelentése is nyitottá válik. Nem utal szükségképpen „hírnév”-re. Egyszerűen a szétszóródást elkerülni akaró csoportot jelölő apellatívumként is értelmezhető. Sőt, úgy tűnik, hogy ez az értelmezés még élénkebbé teszi az elbeszélésben működő szójátékot a „név” (*šēm*) és az „ott”, „onnet” (*šām*) határozószó között. Isten szétszórja az embereket az egész földre, és az egy nyelv teremtette egység helyébe nyelvi sokféleség lép. A bűn és a büntetés a dantei *contrappasso* pontosságával illeszkedik egymáshoz. Amennyiben a Bábel-történet a hübrisz bűnét lett volna hivatott ábrázolni, akkor a büntetés – a kétszer is hangsúlyozott (vv. 8.9) szétszórattatás – nem felelne meg a bűnnek.

Harland⁸⁶ felteszi a kérdést: egyáltalán beszélhetünk-e arról, hogy az emberek a város és a torony építésével bűnt követtek el?

81 Erről lásd: Anderson, B. W.: The Babel Story: Paradigm of Unity and Diversity, *Concilium* 101 (1977) 64–69.

82 Vö. GKC 152w.

83 Vö. Ez 11,17; 20,34.41; 28,25.

84 Vö. Ter 10,18 vö. 10,32 – ez utóbbi helyen a *prđ* igét használja a szöveg.

85 Uehlinger, i. m. 372–378 – vö. Bír 9,50–57.

86 Harland, i. m. 530.

Amennyiben a szétszóródás Isten akarata, akkor vajon a vv. 8sk büntetésre utal-e, vagy egyszerűen azt kívánja nyomatékoslítani, hogy aminek meg kellett történnie, az megtörtént? Ibn Ezra⁸⁷ például – mutat rá Harland – a tudatlanságban látja az emberek bűnét, és nem abban, hogy Isten ellen akartak volna fellázadni. A történet – az őstörténet korábbi epizódjaival ellentétben (Ter 3; 4; 6) – sehol nem utal a várost és a tornyot építők bűnére, és Jhwh szavai sem olvasandók szükségszerűen ítélet gyanánt.⁸⁸

A város és a torony építői nem bíztak Isten ígéretében (8,20skk; 9,1–17). A Ter 11,6–9, mondja Harland,⁸⁹ nem büntető intézkedés, hanem arról szól, hogy Isten határokat állít az emberi gonoszságnak: az emberek nem cselekedhetnek gonoszaton egységben. Másrészt a Ter 1–11 epizódjait úgy is olvashatjuk, mint olyan elbeszélésfűzért, amely újra meg újra arról szól, hogyan hagyják el az emberek Isten útjait. A Ter 6,1–4 kivételével valamennyi történet emberi lázadásról beszél. Következésképpen felettébb valószínűtlen, mutat rá joggal Harland, hogy éppen a záróepizód, a Babel-történet jelentene kivételt. Más szóval, ha a Ter 11,1–9 szakaszt az előző fejezettel együtt olvassuk, akkor több olyan rezonancia válik hallhatóvá, amely csak a J-re figyelve elsikkadt. Vitathatatlan, számos részlet amellettszól, hogy a Ter 10 és a Ter 11,1–9 két különböző hagyomány hozadéka. Mindazonáltal a *Genezis* végső szerkesztője egymás mellett megőrizte mind a kettőt. Az özönvíz után a *Teremtés könyve* újra meg újra hangsúlyozza a szétszóródást/elterjedést (9,1.7; 10,18.32), és az etnikai sokszínűséget áldásként értelmezi (9,1.7). A Ter 10 és 11,1–9 egymás mellé helyezésével a szerkesztő(k) azt kívánta(ák) hangsúlyozni, hogy az Örökkévaló áldása a sokféleségben, sokszínűségben, ítélete pedig a szétszórásban lesz nyilvánvaló. A népek listája a Babel-történet előtt olvasható. A népek – Noé fiai leszármazottainak – a sokfélesége nem értelmezhető ítéletként. A Ter 10 beteljesíti az 1,28-ban megfogalmazott parancsot. Miként a Ter 1 és Ter 2 két látószögből ábrázolja a teremtést, úgy a Ter 10 és a Ter 11,1–9 is a különböző etnikai csoportok elterjedését két különböző módon mutatja be. A Ter 11,1–9 a nyelvi különbözőséget hangsúlyozza, és mivel a népek listáját követi, abszurdá teszi a város- és toronyépítők vállalkozását. Azt sem feledhetjük, mondja Harland (1998: 532), hogy a Babel-történet közvet-

87 Strickman, H. N. – A. M. Silver (szerk.): *Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch: Genesis/Bereshit*, New York, 1988, 140.

88 Van Wolde (i. m. 98–103) azon a véleményen van, hogy a Ter 11,6 nem a v. 4-re utal vissza, hanem egyszerű ténymegállapítás. Jhwh egyszerűen tudatára ébred annak, hogy mi lehet a következménye az egyetlen nyelvből adódó osztatlan egységnek, és világossá válik számára, hogy ez nem felel meg eredeti terveinek. A szöveg – hangsúlyozza Van Wolde – sehol sem tesz említést arról, hogy az emberek ambíciója Isten ellen irányult volna. Inkább azt nyomatékoslítja, hogy egységre törekedtek. Nem büntetésről van tehát szó, hanem szükségszerűségről. A szétszóródás akadálya – az egyetlen nyelv – megszűnik. Isten ott folytatja, ahol elkezdte: Ter 1,28; 9,1.

89 Harland, i. m. 531.

lenül a patriarcha-történetek előtt áll. Az emberiség az özönvíz után is bűnös (Ter 8,21). Isten az Ábrahámval kötött szövetséget használja arra, hogy a bűnös emberiséghez forduljon.⁹⁰ A Ter 11,31–12,9 cselekménye tudatosan megformált ellenképe a 11,1–9 szakaszban kirajzolódó cselekménynek. Még élesebbé válik a kontraszt azáltal, hogy Terach Háránban meghal (11,32). A zátonyra futott cselekményt Jhwh beavatkozása és Ábrám engedelmessége mozdítja ki a holtpontról. Az is meglepő, hogy míg az *Enúma Elis* Babilon alapításával – a világ teremtésének a története a város megépítésével – zárul, addig a *Teremtés könyvében* olvasható „őstörténet” egyáltalán nem törekszik arra, hogy ilyen közvetlen kapcsolatot teremtsen a választott nép története és az emberiség kezdetei között.⁹¹

Az epizód a nyelvről szól (v. 1), szögezi le Hiebert.⁹² Nemcsak a narrátor nyitó mondata, hanem Jhwh első szavai is ezt nyomatékossítják. Isten, akárcsak az elbeszélő ismételt, használja az „egy” számnevet. A Babel/Babilon aitiológia okán rendszerint úgy értelmezték az epizódot, hogy az a babilóniaiakra utal, jóllehet maga a történet, mondja Hiebert, éppen az események egyetemes voltát hangsúlyozza: „az egész föld” (vv. 1.2.4.8.9), „emberek” (v. 5). A Babiloni Birodalom kritikája kétségkívül jelen van a prófétáknál, ebben a történetben azonban hiányzik. Következésképpen az epizód nem a kulturális különbségek elnyomásáról szól, hanem a kultúrák különbözőségének az eredetét kívánja feltárni.⁹³ A kulturális sokszínűség kiindulópontjának „Babel”-ként való elnevezése pedig nem Babilonnak a Bibliában betöltött szerepe felől értelmezendő, hanem mint a civilizáció bölcsője interpretálandó.⁹⁴

A „melynek az orma az égig ér” szintagma hübriszként való értelmezése, állapítja meg Hiebert,⁹⁵ egyaránt vall a kommentátorok képzelőerejéről és vakságáról, ugyanis éppen a legkézenfekvőbb magyarázatot hagyják figyelmen kívül. Nevezetesen azt az értelmezést, melyet maga a narrátor fűz a történetekhez: „hogyan szét ne szóródjunk az egész föld színén” (v. 4). A város és a torony építése, a „név szerzése” ennek a célnak a szolgálataiban áll. Az egy hely és az egy nyelv az emberiség kulturális homogeneitásának a kifejeződése.⁹⁶ Más szóval a torony építése

90 Uo. 532.

91 Ezért, mondja von Rad (i. m. 136): „A babiloni állam a szó mélyebb értelmében ‘világbirodalom’ volt, amennyiben egyetemes rendet testesített meg, egy kozmikus ósadottságot.”

92 Hiebert 2007, i. m. *passim*.

93 Uo. 35.

94 Uo. 35.

95 Uo. 35.

96 A LXX – mutat rá Hiebert (2007, i. m. 36) is – a *pn* kötőszót időhatározói értelemben fordítja (*pro* – „valami előtt”). Így már az Oszövetség görög fordítása azt sugallja, hogy Babel építői tisztában voltak azzal, hogy szét fognak szóródni. Ez a fordítás bennfoglaltan azt is tartalmazza, hogy az építők bünt követtek el azáltal, hogy ellenszegültek Isten terveinek.

nem cél, hanem eszköz, hogy egy helyen maradhassanak. Hiba volna tehát egy viszonylag mellékes részletet az epizód üzenetének tekinteni. Az „egy város és egy torony” (vv. 4.5.) egyszerűen hendiadionként értelmezendő.⁹⁷ Az epizód végén pedig a város kap nevet, és nem a torony (v. 9). A „melynek az orma az édig ér” egyszerűen retorikai klisé volt az antik Közel-Keleten (vö. Mtörv 1,28; 9,1).⁹⁸ Mezopotámiában ezt a kliséet használják a zikkuratok leírására. Az Ószövetség szóhasználatában, mondja Hiebert, a „nevet szerezni” szintagma sohasem utal egoizmusra, hiúságra vagy engedetlenségre. Ellenkezőleg, nemes törekvést jelöl; olyasmít, ami az identitást maradandóan meghatározza. A Ter 11,1–4 tehát a kulturális homogeneitás megőrzésére fókuszál. Ezt az egységet ebben a perikópában a közös nyelv és a közös élettér jelöli.

Az is feltűnő, mondja,⁹⁹ hogy az elbeszélő mennyire semleges hangfekvésben beszél az eseményekről. Ez a neutralitás, mutat rá, szöges ellentétben áll az özönvíz előtti epizódok¹⁰⁰ stílusával, ahol a J újra meg újra felhívja a figyelmet az ember engedetlenségére és bűnére. Más szóval az, hogy mi lehetett a város és a torony építőinek a bűne, függőben marad.

Az epizód második fele (vv. 6–9) mintegy ellentétes párhuzammal megismétli és a feje tetejére állítja az első részben leírtakat, jegyzi meg Hiebert. Isten a kultúrák sokszínűségét hozza létre. A „Jhwh lejött, hogy lássa” kifejezés a J teofániákat bemutató leírásainak konvencionális nyelvezetéhez tartozik.¹⁰¹ Amennyiben pedig elfogadjuk, hogy a kifejezés konvencionális fordulat, akkor el kell vetnünk azt a sokak által képviselt értelmezést, amely a hübrisz–büntetés paradigmát tételezve az emberek égbe törő terveivel szembeni metsző szatírárt lát e mondatban.

Az is elgondolkodtató, mondja, hogy Jhwh nem beszél a toronyról, reakciója az emberiség homogeneitását kommentálja: „Íme, egyetlen nép, és mindnyájuknak egy a nyelve” (v. 6). Szavai a narrátor bevezetőjére (v. 1) rímelnék. A „nép” (*am*) fogalma alapvetően a rokonsági alapon szerveződő közösséget jelöli.¹⁰² Sem fenyegetés, sem ítélet nem tulajdonítható ezeknek a szavaknak. Egyszerűen ténymegállapításról van szó. Szerinte a 6b-ben olvasható mellékmondatot is ugyanebben a hangfekvésben kell értelmeznünk: „ez az, amit tenni kezdtek”. Hiebert úgy véli, hogy a v. 6-ban „Isten felismeri, hogy az emberi faj önma-

97 A Ter 11,8-ban a LXX, a *Szamaritánus Pentateuchus* és a *Jubileumok könyve* beilleszti a „torony” szót. Nyilvánvaló, másodlagos kiegészítésről van szó. Persze, ez annak a jele is lehet, tehetjük hozzá, hogy már nagyon korán elkezdődött az, amit Hiebert (2007, i. m. 37) az epizód „hagyományos” értelmezésének tekint.

98 A Ter 28,12-ben a *sullám*ról beszél, melynek a „teteje az eget érintette”.

99 Hiebert 2007, i. m. 41.

100 Vö. Ter 2,16sk; 3,11–19; 4,6sk; 6,5–8.

101 Vö. Ter 18,21; Kiv 3,8; 34,5.

102 Vö. Kiv 1,9; Szám 23,9; Ámo 1,5 (Arámról); Szám 21,29 (Moábról).

gára hagyva az egységes kultúra megőrzésére törekszik, és ez a felismerés ösztönzi Istent cselekvésre, amiről a vv. 7–8 beszél”. A v. 6 végén szereplő *zmm* ige sem utal, mondja Hiebert, fondorkodó tervezésre. Jelentése semleges. Isten azért lép tehát közbe, így Hiebert,¹⁰³ hogy kulturális sokszínűséget hozzon létre. Ennek érdekében két dolgot tesz: létrehozza a nyelvek sokféleségét, és szétszórja az embereket az egész föld színén.

A Babel név népetimológiai magyarázata a *bll*, „összekeverni” igével szintén félreértés kiindulópontja lett, állapítja meg Hiebert. Ez az Ószövetségben ritkán előforduló ige ugyanis nem tartalmazza a büntetés konnotációját (szemben a LXX által használt *szünkheó* igével, ami az előbbi jelentésen túl a „lerombolni”, „meghiúsítani” jelentésben is használatos az Ószövetség görög fordításában).¹⁰⁴ A „hogy ne értsék egymás nyelvét” (v. 7) sem tartalmaz semmiféle negatív jelentésárnyalatot, hangsúlyozza. Egyszerűen a soknyelvű világ leírására szolgál.¹⁰⁵ A v. 9-ben olvasható aitiológiai magyarázat nem egy gonosz birodalom képét hivatott felidézni, mondja, hanem a civilizáció bölcsőjére utal. Babel – Babilon – az a hely, ahol a kulturális sokszínűség elkezdődött. Babilon illetően bemutatása nem áll társtalannul az Ószövetségben. Mind a P (Ter 11,31), mind a J (Ter 11,28skk; 15,7) számára Mezopotámia Ábrahám eredeti lakóhelye, sőt a J Terach és Ábrám kapcsán mint „szülőföldjüket” említi (Ter 11,28; 24,7).

Hiebert merész értelmezésére alkalmasint André LaCocque válaszolt a legelmélyültebben. LaCocque¹⁰⁶ három szempont alapján teszi vizsgálata tárgyává Hiebert interpretációját. Hermeneutikailag, mondja, Hiebert figyelmen kívül hagyja a szöveg recepcióját. A forráskritika eredményeit mérlegelve LaCocque ugyan elismeri, hogy a J datálása nem perdöntő a jelen kontextusban, mindazonáltal, amennyiben a J-t a Kr. e. 6. századra datáljuk, akkor rendkívül valószínűtlen, hogy az elnyomó Babiloni Birodalom „Berchtesgaden”-je mint a kultúrák sokszínűségének a bölcsője szerepelt légyen benne. Végül arra vállalkozik, hogy filológiai érvekkel mutasson rá: a J a Babel-történetben rendkívül alaposan mérlegelt szóválasztással teszi egyértelművé Babel város- és toronyépítésének katasztrófáját.

Az a leginkább meghökkentő Hiebert olvasatában, hogy – úgy tűnik – teljesen figyelmen kívül hagyja a *Wirkungsgeschichtét*, a szent szöveg hatástörténetét. A recepció pedig egy olyan út, ahol két irányban zajlik a forgalom, hangsúlyozza LaCocque. Az olvasók történelmi közösségének pecsétje rajta marad azon a szövegen, amelyet olvas. Más szóval a Biblia szövege megke-

103 Hiebert, 2007, 46.

104 A *szünkhüszisz* főnév jelentése is sokrétű: 1) összekeveredés, összezavarodás; 2) keverék; 3) zavar, politikai zavar; 4) szerződészegés; 5) összeomlás, pusztulás, megsemmisülés.

105 Vö. Mtövr 28,48; Iz 33,19; Jer 5,15; Zsolt 81,6.

106 LaCocque 2009, i. m. 29.

rülhetetlenül „*textus receptus*”.¹⁰⁷ Ezzel szemben, amikor Hiebert a Ter 11-et úgy olvassa, mint ami Babilont az emberi civilizáció bölcsőjeként ünnepli, akkor minimálisra redukálja az ókori Izraelnek a szöveghez fűződő történeti kapcsolatát. Nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a negatív konszenzust, hangsúlyozza, amelyel az Ószövetség késői hagyománya, illetve a posztbiblikus tradíció egyöntetűen negatívan értékelte a Bábelt/Babilont. Következésképpen amennyiben a Babel-történetet a fogság idejére vagy a fogság utánra datáljuk, akkor olvashatjuk úgy, mint a fogságba hurcoltak reakcióját Babel/Babilon ellen.¹⁰⁸

Olyan tornyot építeni egy völgyben, amelynek a teteje az égis fog érne, már önmagában is nevetséges vállalkozás, mondja LaCocque.¹⁰⁹ Ami a Hiebert által tételezett közel-keleti kliséit illeti, LaCocque szerint nem bizonyítja a kifejezés semleges voltát. Lehetséges, mondja, hogy a babiloni szóhasználatban nem volt semmi negatív melléköngéje, sőt pozitív tartalommal bírt, hiszen éppen az volt a zikkurat funkciója, hogy összekösse az eget és a földet; de Izraelben ugyanennek a kifejezésnek negatív konnotációja volt, sőt a blaszfémiát súrolta. Babilonban az ember megy fel az istenséghez, Izraelben Isten száll le hajlékából, hogy találkozzék az emberrel.¹¹⁰ Nem egy völgyben, hanem rendszert egy hegyen.

LaCocque¹¹¹ arra a következtetésre jut, hogy a Babel-epizód egyáltalán nem jelent kivételt az „őstörténet” epizódjainak a sorában. Sőt, az ember elfajulásának a csúcspontja a Babel-történet. A J számára az „őstörténet” és az „üdv történet” között nem Babel, hanem Ábrahám a cezúra.

LaCocque szerint az Ószövetség kapcsán nem beszélhetünk úgy, ahogy Hiebert teszi: „a soknyelvű világ egyszerű leírásáról”. A Mtörv 28,49; Iza 33,19 vagy Eze 3,5 sk optikája szerint az idegen nyelvű népek – érthetetlenül beszélő népek – Izrael identitását veszélyeztetik. Az ApCsel 2,6 ezért ujjong azon,¹¹² hogy a különböző nyelvű népek újra kölcsönösen értik egymást. Más

107 Uo. 30.

108 LaCocque (2009, i. m.; 2010, i. m.) számos filológiai érvet is felsorakoztat, hogy megkérdőjelezze Hiebert értelmezésének a helyességét. Ezek mérlegelésétől helyszűke miatt el kell tekintenünk.

109 LaCocque 2009, i. m. 36.

110 Pl. Kiv 19,11.18.20; 33,9; 34,5.

111 LaCocque 2009, i. m. 38.

112 Az ApCsel 2,4–12, mutat rá LaCocque (2009, i. m. 39), arra vet fényt, hogy az *Endzeit* nem csupán az *Urzeit* másolata: a minden nép közül az ég alatt érkező zsidók mindegyike a saját anyanyelvén hallja az apostolok szavait. A qumráni közösség eszkatologikus váradalmi között szintén szerepelt a pogányok beszédének érthetővé – tisztává – tétele. Pl.: 4Q464 („Elbeszélések a patriarchákról”), frg. 3. col. I. 9. sor: „[...] tiszta ajkat [...] adok a népeknek” (Fröhlich I. ford., in uó: *A qumráni szövegek magyarul*, Studia Orientalia 1, Piliscsaba – Budapest, 2000, 334). E szöveg ihletői között minden bizonnyal Szofo 3,9-et is számon kell tartanunk: „Akkor majd tisztává teszem/a népek ajkát./ Mindnyájan az Úr nevé/hívják segítségül,/és őt tisztelik egy akarattal.”

szóval, Hiebert olvasata, amely a nyelvi sokféleséget szerencsés fordulatnak tekinti, anakronisztikus.

E sorok olvasója alkalmasint könnyen magáénak érzi a Prédikátor rezignált konklúzióját: „Se vége, se hossza a könyvek írásának, a sok tanulás pedig elfárasztja a testet” (Préd 12,12). A Sineár völgyi epizód által életre hívott interpretációk forgataga mintha a „bábéli zűrzavar” részesévé tenné. Azt is mondhatnánk, hogy ez a történet az értelmezés határainak problémájával is szembesít.

Továbbra is kérdéses a jahwista és a „papi irat” egymáshoz való viszonya, vitatott keletkezési idejük. Az látszik valószínűbbnek, hogy mindkettőt a fogság idejére, illetve a perzsa kor kezdetére datáljuk. Természetesen, az is kétségen felül áll, hogy mindkettő korábbi hagyományanyagot is tartalmaz.

A babiloni fogság kora és a fogság utáni időszak nemcsak a zsidó diaszpóra kialakulásának az ideje, hanem Izrael irodalmának a fénykora is. A judaizmus ebben a korban válik egyre inkább a könyv vallásává. Ország, királyság és központi szentély híján a Tóra lesz a „hordozható haza” (Heine).¹¹³

Az Újbabiloni Birodalom már a múltté. Izrael a mezopotámiai diaszporában és Palesztinában egyaránt a Perzsa Birodalom árnyékában és védelme alatt él. Nemrégiben Albert de Pury és Thomas Römer¹¹⁴ mutattak rá, hogy ebben a korban lesz az Exodus-hagyomány a judaizmus „hivatalos” eredetmítosza. Egyiptom jelen van az Ószövetség szinte valamennyi rétegében, s majdnem kivétel nélkül úgy jelenik meg, mint Jhwh és Izrael *par excellence* ellensége. Ezzel szemben a Perzsa Birodalmat sohasem illeti nyílt kritika. Ezért látszik valószínűnek, mondja de Pury és Römer, hogy a *Hebrew Bible* kiadóit a mezopotámiai diaszporában kell keresnünk. Mint fentebb említettük, több egzegéta kontrasztot lát a Sineár völgyi kísérlet és Ábrahám meghívása között. A patriarcha alakja azonban nemcsak a Babilonból Palesztinába való visszatérésre sarkalló példaként működött, hanem mint olyan *Identifikationsfigur*, akivel a Babilonba száműzöttek éppúgy azonosulhattak, mint azok, akik Palesztinában maradtak (vö. Eze 33,24), vagy azok, akik a fogság földjét diaszpóráként értelmezték újra (vö. Iz 41,8sk; 51,2sk), és tették otthonossá.¹¹⁵ A Babel-epizód tehát nem Asszíria vagy az Újbabiloni Birodalom kudarcaira fricskázó polémia. A történetbeli város és torony építése vitathatatlanul zsákutca. De a *Teremtés könyvében* „Babel tornya” az őstörténet és az üdvtörténet határán „a hit lovagja” meghívásához biztosít kontrasztos hátteret. Birodalmak árnyékában.

113 Idézi Assmann, J.: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*, ford. Hidas Z., Budapest, 1999, 105.

114 Pury, A. de – Th. Römer: *Terres d'exil et terres d'accueil. Quelques réflexions sur le judaïsme postexilique face à la Perse et à l'Égypte, Transeuphratène 9* (1995) 28skk [25–34].

115 Ábrahám alakjáról lásd legújabban pl.: Mühling, A.: *„Blickt auf Abraham, euen Vater“: Abraham als Identifikationsfigur des Judentums in der Zeit des Exils und des Zweiten Tempels*, Göttingen, 2011.