

KOZMA ZSOLT

## Sorsfordító véletlenek

*Exegetikai töredékek a véletlenről és az ösztönről  
a Kivonulás könyve első részeiben*

**A** Szentírás két alapténye, a teremtés és a megváltás leírásában számos olyan helyzet: esemény, találkozás olvasható, amelyekre nincs emberi magyarázat, amelyeknek nincs kikövetkeztethető oka, amelyekben nem fedezhető fel semmilyen következetesség. Ezek a köznyelv és -gondolkodás szerint *véletlenek*, a filozófia pedig sorsszerűségnek nevezi. A természettudósok törvényszerűségeket állapítanak meg, de be kell vallaniuk, hogy olyan kozmológiai események is lejátszódhattak, amelyekre nincs magyarázat. A történéseket nem annyira az esetlegesség (események, találkozások egybeesése) érdeklik, mint inkább azoknak következményei, s nem felelnek arra a kérdésre, hogy mi lett volna, ha... – teljesen jogosan.

Ahogy a véletlen, úgy az *ösztön* is a kiszámíthatóságon<sup>1</sup> túl van. Ez az akaratot megmozgató, a cselekvésre irányuló belső indíttatás jelentős mozgatóerő mind a természettudományok (lásd a darwini evolúcióelméletet), mind a történelemalakulás (uralkodói és faji ösztön), mind az egyéni sorsváltozások területén.

A teológiai gondolkodás kiszűri mind a véletlent, mind a sorsot, adott esetben lemond a kikövetkeztethető emberi törvényszerűségekről, és a hitnek arra a felismerésére hagyatkozik, hogy a világot Isten teremtette és megváltotta, ennek egyedüli oka atyai szívének a szeretete. A jól megteremtett és a jónak teremtett világ isteni rend szerint működik, a megváltás pedig az ő szeretet-munkája.

Az emberi „éppen akkor” és az isteni „most kell”, a testi (ösztöni) és a hívő gondolkodás olyan kettősség, amellyel a keresztény embernek gyakran kell szembenéznie. Az első szerint a történelem és az

<sup>1</sup> A kiszámíthatatlanság és megmagyarázhatatlanság kapcsolja össze dolgozatomban a véletlent és az ösztönt. Természetesen azt is figyelembe véve, hogy a tárgyalt igeszakaszokban mindkettő sorsmeghatározó.

emberi sorsok alakulása esetleges, az eseményeket sokszor az ösztönök irányítják. A hit azonban mindezekben ott látja Istennek az ő gyermekei iránti szeretetét, amelyből a „most kell” fakad, tudja, hogy az ösztön az ő akarata szerint, népének és gyermekeinek érdekében jó irányt vehet.

A Kivonulás könyvének első részeiben egy hatalom alatti nép szolgasága, majd szabadulása az egyetlen téma. A kisebbségben élők tehetetlenek sorsuk irányítására, kiszolgáltatottságuk tudata megbénítja cselekvésükben. Ezen belül szembesülniük kell azzal a ténnyel, hogy nem csupán az elnyomó hatalomtól függenek, hanem az egyes események a véletlenek sorozatai, sorsuk alakulását az ösztönök határozzák meg. Azonban a hit magasságából egy másmi-lyen, ún. „teológiai olvasat” kerül szemünk elé: a véletlenben Isten sorsmeghatározó akaratát látjuk, az emberben levő ösztön az Ő belső indítása szerint működik. Ez a „teológiai hermeneutikai elv” különbözteti meg ezeket a leírásokat a hozzájuk nagyon hasonló keleti születés- és szabaduláslegendáktól.<sup>2</sup>

Ez a gondolkodás azt láttatja meg, hogy az egyiptomi fogság és szabadulás az egész Ószövetséget meghatározó gyújtópont, mint ilyen az ordo salutis-nak a része, egyben azt is, hogy előtörténete az Újszövetség egyetlen központi üzenetének, a megváltásnak.

### Szabadító születik (2,1-4)

A világtörténelem Urának akaratából két nép története találkozik, s ezen a ponton véget ér az elnyomás és megszületik a szabadság. Nem valamilyen stratégiai felismerés következtében, nem azért, mert a véletlenek összejátszása alkalmas időt teremt erre, zseniális hadvezér sincs, hanem mert Isten éppen ezt a különben alkalmatlan időpontot választotta. Teszi ezt akkor, amikor a hatalom három egymást követő megsemmisítő rendelete<sup>3</sup> egy nép életét kilátástalanná teszi, és úgy, hogy ellentmond mind a kiszámíthatóságnak, mind a véletlennek.

Izráel sorsát látszólag a fáraó határozza meg, látszólag csak az anyai ösztön működik, s csak a véletlenek alakítják a történelmet, hiszen Istenről egyetlen szó sem esik az 1,1-2,22 szövegszakaszban.<sup>4</sup> Ő még nem „jelent meg”, mint később a Hórebbe (3,2), de ott van és munkálkodik az anyák ösztöneiben, személyek és népek sorsa nincs kiszolgáltatva a véletlennek.

2 Hasonló születéstörténet az akkád II. Sargoné (Kr. e. 2300 körül), Hérodotosz pedig a perzsa II. Círusz (Kr. e. 6. század) születésének a legendáját jegyzi fel.

3 A kényszermunka (1,10-14), a bábáknak adott parancs a fiúgyermekek megölésére (1,15-21), majd hogy vessék őket a folyóba (1,22).

4 Kivéve a bábák istenfélmét (1,17), amely alig hozható összefüggésbe magának az Úrnak a személyével.

A későbbiekől tudjuk meg, hogy a most született kisgyermek nem elsőszülött, nővére és egy akkor már hároméves testvére volt.<sup>5</sup> Feltűnő, hogy Izráel karizmatikus vezetői közül többen nem voltak elsőszülöttek, például Jákob, József, Dávid, Salamon, akik nem a jog, hanem a kiválasztás rendje szerinti örökösök, és mint ilyenek nyerne meg bízattatást. Ezzel szemben az Újszövetség arról az Elsőszülött-ről tud, aki mind az Atya, mind Szűz Mária Fia (Jn 1,14 és Lk 2,7).

Isten az anya *ösztönét* használja fel, hogy a gyermek megmaradjon: három hónapig rejtegeti. Különös és figyelemre méltó a későbbi tanú értékelése: „Mivel *hittek*, azért rejtegették szülei Mózeset három hónapig...” (Zsid 11,23). Az anya egy gondosan szigetelt kosárkába zárja gyermekét és kiteszi a folyóra, a biztos halál helyett a bizonytalan (véletlen) megmaradást választja. A lezárt<sup>6</sup> élettér a megmaradás helye, a jövő biztosítéka. A leírásnak van egy elő- és egy utótörténete. Isten parancsára Noénak bárkát kell készítenie, amely választottainak a megtartatását biztosítja. A hébernek ugyanaz a szava van a „Mózes-kosárra”, mint a bárkára (Ter 6,14), a kettő csak méreteiben különbözik. Mindkettő zárt élettér (... a bárkát bezárta az Úr kívülről, Ter 7,16), mindkettő ki van téve, hogy az (özön)víz szétzúzza, de végül mindkettő a jövőndő új élet és szabadság biztosítéka.

Anyai ösztön és naiv bizalom a véletlenben. Ezeket vezérli ugyan némi megfontolás, hiszen a fáraó parancsa szerint az anya valóban a folyóba veti fiúgyermekét (1,22), de a kosárkát a „hátha megmarad” reménységével teszi a Nílus habjai közé.

Egy jó pár évszázaddal később a kisgyermeket földi szülei anygali parancsra viszik Egyiptomba, egy másik király gyilkos parancsa elől menekítik meg (Mt 2,13–21), hogy majd az ószövetségi prófécia is beteljesedjék: Egyiptomból hívtam az én Fiamat (Óz 11,1; Mt 2,15).

### Erő az erőtlenségben (2,5–10)

Itt kezdődik a szabadító útja a veszélyből a biztonság, sőt, a jólét felé. Az említett vallástörténeti párhuzamokkal ellentétben, itt hiányzik a csodás elem. Az események váratlanok, csodálatosak, de nem csodák. Minden természetes: a véletlen és a kitervezett, az ösztönös és a tudatos. A hatalom és a kiszolgáltatottság, az erő és az erőtlenség állnak szemben egymással, s Isten – akit a szentíró itt sem említ – látszólag alkalmatlan eszközöket indít a halál ellen és az élet érdekében. *Nőket* használ fel a szabadító megtartására.

A *bábákat* is a női ösztön indította istenfélelemre, s amikor nem teljesítették a felső parancsot, egy nép megtartásának voltak az eszközei, annak a népnek, amelyből a szabadító származott (Kiv 1,15–21).

<sup>5</sup> Valószínű, hogy aki itt leírja a történetet, tudatosan nem nevez meg senkit. Egy másik (minden bizonnyal papj) bizonyágtevő megemlíti a szülők (Amrám és Jokebed, Kiv 6,20), a fiútestvér (Aron, Kiv 4,14), a nővér (Mirjám, Szám 12,1) nevét, sőt a három testvér neve együtt is előfordul (Szám 26,59).

<sup>6</sup> A zártsággra utal, hogy később a fáraó leánya kinyitja a kosárkát (2,6).

A nyílt és az álnok (Csel 7,19) erőszak ellen Isten nem csupán a véletlent és a női ösztönt állítja szembe, hanem egy, a fáraó akaratát kijátszó okosságot. A gyermek *nővére* óvatos távolságból tartja szemmel a kosárka sorsát. Okossága, ez a „felülről nyert bölcsesség” (Jak 3,17) egy szabályos üzletkötéshez vezet. Felajánlja, hogy szoptatós anyát hív,<sup>7</sup> akinek a fáraó leánya bért is fizet. Így a gyermek a legtermészetesebb úton cseperedik fel.

Amikor a szoptatás ideje lejár, az ellenséges király udvarába kerül. Az utolsó patriarcha útjához hasonló ez, aki a kút mélységéből jut magas méltóságra. József sorsának értékelését a Teremtés könyvében olvassuk: Az Úr vele volt (39,2.21), s ez bizonyára ide is vonatkozik. A két történet még közelebb kerül egymáshoz azzal a mondattal, amelyben József felfelé vezető útjára visszatekint: „Ti gonoszt terveltetek ellenem, de Isten jóra fordította azt, hogy felmagasztaljon engem, amint most látjátok, és sok népet megmentsen” (Ter 50,20).

Véletlen és ösztön. A *fáraó lánya* éppen akkor és éppen oda ment fürödni, amikor és ahol a kosárka a Níluson úszott. Maga a látvány és a gyermek sírása visszhangra talál a női érzékenységben, s (szó szerint) megsajnálja. Magához vesz egy héber<sup>8</sup> gyermeket, nyilván apja parancsával ellenkezve. A gyilkos szándékot – amelyet akár ösztönnek is nevezhetnénk – megsemmisíti a női ösztön. Tudatos cselekvés ez, mint amilyen a bábáké is volt.

Az egész történetben arról van szó, hogy itt nem az emberi akarat fog dönteni, hanem az Egyiptomban is hatalmas Úr, aki népe szabadítása érdekében már itt felveszi a fáraóval a küzdelmet. Ebben pedig a király eszköze a gyilkosság, ezzel szemben Isten egy anya ösztönös ragaszkodását, egy testvér gondoskodó vonzalmát és az ellenséges hatalom leányának női szánalmát használja fel.

A névadás már az örökbefogadást pecsételi meg. A népetimológia szerint a Mózes név azzal van kapcsolatban, hogy a vízből húzták ki. A nyelvtani alak nem kihúzottat, hanem kihúzó jelöl, de a szentíró a név hangzását veszi figyelembe, és grammatikai engedményeket tesz, hogy minél jobban igazodjék ahhoz, ami történt.<sup>9</sup>

### Nem jött még el Isten ideje (2,11–14)

A női gyöngédség Isten ereje, ezzel egyengeti népe számára a kiutat. Ő nem „hadsereg által és nem erőszak által” (Zak 4,6) munkálkodik.

<sup>7</sup> A „neked” és „nekem” még nem adopción formula, amire egyes magyarázók gondolnak, noha a következő versekben valóban ez történik.

<sup>8</sup> A rabbik szerint onnan tudta, hogy héber gyermeket ment meg, mert látta, hogy körül van metélve, Egyiptomban ugyanis a fiúkat csak 14 éves korban metélték körül.

<sup>9</sup> Az egyiptomi nyelvben a *msj* ige jelentése: szülni, így a Mózes név valójában a „született X. Y-tól” jelentésű egyiptomi név rövidített formája, mint például a Tutmoszisz és más nevekben. Valószínű, hogy az izraeli szerző ezt nem ismerte és a héber *msh* ige szerint magyarázta a nevet. A történetiesítés és a honosítás példája ez. Josephus Flavius (*Antiquitates II, IX, 6–7*) Mózes nevét a kopt nyelvből származtatja, ahol a *mo* vizet, az *uzai* kivevést jelent.

Ezzel szemben Mózes ösztönei szerint cselekszik, s erőszakos tette semmire sem jó, főleg nem arra, hogy az egész nép szabadítója legyen. Erre még nem jött el az idő.

Lukács feltűnő részletességgel bontja ki Mózes életrajzának ezt az epizódját, ahogyan István vértanú bizonyágtételében olvasható (Csel 7,23–28). Noha „oktatást kapott az egyiptomiak minden bölcsességében” (Csel 7,22) és a királyi udvar kegyeltjévé vált, otthagyja a bűn gyönyörűségét (Zsid 11,25), s kimegy meglátogatni testvéreit. Nem a királyfi véletlen sétája ez az alattvalók között, nem ösztönös ragaszkodás szenvedő néptársaihoz, hanem tudatos („feltette szívében”) érdeklődés rabmunkát végző testvérei iránt. Még nem tudja, hogy véglegesen oda állt, ahol a helye van. Egy másik újszövetségi bizonyágtévő élesíti ezt az átállást: Mózes hitt, azért tagadta meg, hogy a fáraó leányának a fia (Zsid 11,24).

Leüti az egyiptomi hajcsárt, aki egy héber rabszolgát ütlegel. Az erőszakra erőszakkal felel, ugyanazt teszi, amit az egyiptomi (azonos héber igék). Mózes *igazságot* szolgáltat. A reflexív leírásban bosszúról van szó, egy méltánytalan tett igazolt megtorlásáról, de a görög szó (*ekdikészisz*, Csel 7,24) jelentéstartalmában a két fogalom (igazságtétel és bosszú) egybeesik. Mózes igazságérzete olyan vonás, amely későbbi életszakaszában is megnyilvánul (lásd Kiv 32,19). A pszüché önmagában nem változik, ösztönös igazságérzete és háborgó indulatai végigkísérik egész életében, ezek „csupán” új, Isten szerinti irányt vesznek.<sup>10</sup>

Erőszakos tette, majd két veszekedő néptársának jó szándékú kibékítése nem talál visszhangra, s ezzel a visszautasítással a kivonulás során még többször is szembe kell néznie.

Azt gondolja, hogy az övéi megértik, hogy Isten őt szabadítóul küldte (Csel 7,25), de nem ez történik. Itt először kell megtapasztalnia, hogy sajátjai félreértik, s azt is, hogy nem fogadják el igazágtévő bíróként.

### Távol a hatalomtól. Távol Istentől is? (2,15–22)

Erőszakos tette miatt Mózes megijed és menekül a fáraó bosszúja elől, nem tudja, hogy tulajdonképpen Isten rejti el őt, mint ahogyan tette ezt a szent család esetében. Az „elfut” – különben nem gyakori ige – a vörös-tengeri csoda leírásának a bevezető verseiben is előfordul: a nép megszökött a fáraó elől (Kiv 14,5). A személyes sors és Izráel története figyelemre méltó párhuzamosságot mutat. A cél mindkét esetben a Sínai (Hóreb), ahova el kell érkezniük. Nem véletlenül, nem, mert éppen útba esett, hanem mert mind Mózesnek, mind Izráelnek az életében itt kellett megtörténnie a legmeghatározóbb eseménynek, az elhívásnak, illetve a törvényadásnak.

<sup>10</sup> Mindezzel látszólagos ellentétben áll egy későbbi megjegyzés, hogy ti. Mózes „szelídebb férfi volt minden embernél” (Szám 12,3). Valószínű, hogy az *’anv* szónak egy másik jelentésére kell gondolnunk: alávetett, azaz Istennek engedelmes férfi volt.

Mádián földjére érkezik, ahol megismétlődik a véletlen: Ráguelnek (később Jetró is, Kiv 3,1; 18,1), a törzs főpapjának a lányai éppen akkor akarták megitatni juhaikat. Így volt ez Izsák–Rebekka és Jákob–Ráchel találkozásánál is.<sup>11</sup> Az ókori nomád népeknél a kutak<sup>12</sup> a találkozásnak, a kereskedelemnek, nemegyszer a házasságkötéseknek a helyei voltak (Ter 24,1–67; 29,1–12).<sup>13</sup>

Ráguel lányaival szemben az idegen pásztorok erőszakosak, s Mózes immár harmadszor tesz igazságot, itt úgy, hogy kiszabadítja Ráguel leányait a pásztorok kezéből. Még nem tudja, hogy nem az ő ereje, hanem az Úr kinyújtott keze szerez szabadulást (Kiv 3,20). Fel kell figyelniük a *js'a* több jelentésű igére: megsegít, nehéz helyzetből kiragad, adott szövegösszefüggésben, üdvözít. Még határozottabb tettről beszélnek a lányok otthon apjuknak: egy egyiptomi (?) férfi kiragadta, „kiszakította” (*ncl*) őket a nehéz helyzetből. Itt nem csupán Mózes igazságérzetéről, nem csupán ösztönös felindulásáról van szó, hanem ismét arról, hogy azt teszi, amit később maga Isten, aki megszabadítja (Kiv 14,30), kiragadja (Kiv 6,6) népét a szolgaságból.

Mózes félti életét, a fáraó elől elfut, a pásztorokkal viszont szembeszáll – bátor, de nem hős. A szabadítás történetében egyetlen hős van, az Úr. Nem az erőszakos pásztorok az igazi ellenség, hanem az egyiptomi hatalom, amellyel maga Isten veszi fel népe érdekében a küzdelmet, és győz.

Az „elfutott” és „visszatért” (4,20) között az idillikus kis családi élet negyven esztendeje telik el, amelyről csak nagyon keveset tudunk. Mózes letelepedik, családot alapít, hogy majd a következő negyven éven át nagy családjával, Izráel népével vándoroljon az ígéret földje felé.

### Isten megjelenik (3,1–6)

Mózes számára véget ér a biztonságos családi élet, az eseménymentes pásztorkodás, ez a vízszintesen az öregkor felé haladó élet. Isten *leszáll* – mint a Babel-történetben (Ter 11,5.7) és a törvényadásnál (Kiv 19,11.18.20; 34,5) – és készül megvalósítani tervét, a nép kiszabadítását. Ahogy a történet halad, mind világosabb lesz, hogy az események csak „alulnézetből” véletlenek, Mózesnek rá kell jönnie, hogy minden egy felső akarattól függ. Isten nem „beleszól” a történelembe, hanem alakítja, irányítja azt.

Mózes látszólag véletlenül jut el a Hórebhez, bizonyára csupán jó legelőt keres, s vigyáz, hogy minél távolabb kerüljön Egyiptomtól. Mint ahogyan véletlennek tűnt az is, hogy éppen Mádián felé mene-

11 Főleg a Jákob-történet elemei ismétlődnek meg: mindketten menekülőben vannak, mindketten segítenek a vízmerésnél (Ter 27,43; 29,11).

12 A kutak birtoklásánál az erőszak érvényesülését lásd Ábrahám–Abimelek történeténél (Ter 21,25–34).

13 Véletlennek tűnő találkozás történt a Jákob kútjánál is Jézus és a samariai asszony között (Jn 4). Természetesen az azonos sorsfordító események mellett, az újszövetségi történet több sajátos elemet is mutat.

kült, éppen olyannak tűnik, hogy most a Hórebhez érkezik. Azonban Isten céltudatosan vezette választottját: azért kellett éppen Mádián felé futnia, hogy eljusson a tulajdonképpeni célig: Isten hegyéig, a Hórebbe. A pusztai utat éppen úgy Isten jelöli ki, mint később a hazafelé tartó barangolás (Szám 32,13) útvonalát. A megjelenő (tkp. láthatóvá váló) angyal, majd az Úr szava függőlegesen metszi a pásztorutat. A teofánia szó és rendkívüli látvány (audíció és vízió), mint ilyen, sorsfordító Ige. A pusztai égő, de meg nem emésztődő csipkebokor számára szokatlan természeti jelenség, mert még nem tudja, hogy a kultusz területére lépett, ahol a természeti természetfölöttivé válik. Majd a törvényadásnál, ugyanezen a helyen az lesz nyilvánvaló, hogy az (aki) önmagában nem hamvad el, mert örök, a hozzá közelítőt megsemmisítheti (Kiv 19,18; MTörv 4,11; Zsid 12,18).<sup>14</sup> A csipkebokor nem semmisül meg – Isten örök; Mózesnek nem szabad hozzá közelíteni, mert számára az Úr emésztő tűz. A mulandó a múlhatatlannal, a véges az örökkévalóval találkozik.

Isten a mennyei szentségből kilép, szentsége körül szent körzet van, amit véd, és amitől védi az embert. A helyek nem önmaguktól, hanem Isten szentségétől szentek. A Sínai addig szent és addig kultuszhely, amíg ő ott jelen van.<sup>15</sup>

Isten mintegy feloldja választottjának a félelmét (Mózes eltakarja arcát), megközelíthetőnek jelenti ki magát (oldd le sarudat!) és megszólítja. A név ismétlése<sup>16</sup> nyomatékos ad annak, amit Isten mondani akar, az így megszólított ember mássá lesz: „Mózes” most születik, a menekülő pásztorból vezér lesz. Az Úr tudomására juttatja, hogy látta, hallotta, ismeri (3,7–8) mindazt, ami Izráellel történt. Ő akkor sem volt távol, amikor a nép ki volt szolgáltatva, amikor Mózes kiűzötté vált, a földi, véletlennek tűnő események az ő tudtával történtek. S hogy ez nem csupán együttérzés, kijelenti, hogy készül megszabadítani (ismét az erőszakos *ncl* ige), kivezetni népét Egyiptomból.

A sziklás Mádián, a puszták (3,1), nem örökség szerinti birtoka Izráelnek, Isten a saját országába, a tejjel és mézzel folyó földre készül bevinni népét.<sup>17</sup>

A 3. résztől kezdődően a Kivonulás könyvének egyetlen témája van: az, ami Izráel egész történelmét meghatározza: Az Úr maga szabadítja ki népét Egyiptomból, s erre eszközként Mózes hívja el. Ebben a mondatban foglalható össze két alap-forrásirat megfogal-

14 Hogy az Úr a tűz közepéből szól, illetve előtte tűz megy (MTörv 4,11–12.15.33.36; 5,22.26; 9,3.10; 10,4; Zsolt 50,3; 97,3), a Sínai tradíció egyik jellemző megfogalmazása.

15 Tudatos, hogy a szentíró a helyre nem a nagyobb kiterjedésre vonatkozó *'erec* (ország is) szót használja, hanem a talajt is jelölő *'adamáh-t*.

16 Egy másik elhívás-történetben szintén a név ismétlésével szólítja meg Isten Sámuelet, aki jelentkezik: itt vagyok (1Sám 3,6), mint itt a 3,4-ben. Lásd még Ábrahám megszólítását (Ter 22,11).

17 Az Ószövetségben itt, a 7. és 10. versekben olvassuk először a személyragos formát: *népem*.

mazása: Isten leszáll, és ő maga végzi el a szabadítást (3,8.17, J-forrás), amellyel viszont Mózeset bízza meg (3,10, E-forrás).

A 3,7–4,17 gondolatilag egységes szakasz, a szövegrészeket összekapcsolja Mózes négyszeri tiltakozása és Isten felelete (3,7–12; 3,13–18; 4,1–9; 4,10–17).

### Veled leszek (3,7–12)

Isten Mózeset választotta ki, hogy tervét véghez vigye. Az ószövetségi elhívásokra jellegzetes küldő szóra<sup>18</sup> az elhívott *először tiltakozik*, magát alkalmatlannak érzi. Kihez van szabva a feladat? Egyiptom hatalmas királya (II. Rámszesz?) ellenében tehetetlen, különösen, mert halálra keresi (2,15). A túlerővel szemben Gedeon kicsinek (Bír 6,15), Jeremiás fiatalnak (Jer 1,6) érzi magát.

Isten válaszában nem ígéri, hogy erőt ad szolgájának, azt sem, hogy majd fel fog nőni a feladathoz. Mást mond: *én veled leszek*. Ez a „leszek” ugyanaz, mint később a tömör önkijelentésben elhangzó „vagyok” (15. v.). Figyelemre méltó a két „én” szembeállítása. Mózes pragmatikusan méri fel saját énje és a fáraó erőviszonyát, mert nem tudja, hogy nem ő fog hadakozni, hanem az Úr, ami majd a későbbiekben egyértelmű lesz, főleg a csapásokban. De Isten nem azt mondja, hogy *helyette*, hanem azt, hogy *vele* fog harcolni, azaz választottját nem mentesíti a felelősség alól.

Mózes egyelőre csak az ígérő Igét kapja, aminek az elfogadása *hit* kérdése (Zsid 11,27), de majd ugyanitt, a Hórebbe, a szabadulás jelében lesz része, azaz *látni* fogja Isten hatalmát.

### Existentia et praesentia (3,13–15)

Mózes nem csupán attól fél, hogy nem lesz képes a fáraóval szembeállni, hanem attól is, amit mondania kell népe előtt. *Második tiltakozása* abból a feltételezésből ered, hogy Izráel fiai számára nem elég az atyák Istenére hivatkozni, s meg fogják kérdezni: *mi az ő neve?*

*\_Ehjeħ \_áser \_ehjeħ* = Én vagyok az, Aki vagyok (Neovulgata), *Vagyok, aki vagyok* (Károli). A Kiv 3,14 titokzatos kijelentésének bőséges irodalma van. Az Ószövetségben Isten személyneve a tetragram helyes olvasata szerint Jahveh. Itt most Ő önmagát nevezi meg, s az *\_Ehjeħ* a *hjh* (lenni) ige imperfectum egyes szám 1. személyű alakja. A mi nem sémi gondolkozásunkkal nehéz megérteni, hogy tulajdonképpen mit akart Isten elmondani magáról. A nyelvi és az általános teológiai szempontok szerint próbáljuk megközelíteni a jelentést, anélkül, hogy a végső és egyedül helyes megoldásra tartanánk igényt. Gondolkozásunkat két irányba kell elindítanunk.

<sup>18</sup> A *slkh* (küld) ígéről van szó, amely az alaptörténetben többször ismétlődik (3,10.12.13.14.15; 4,28 5,22; 7,16), majd a későbbi hagyományban is (Mik 6,4; Csel 7,35, *apostelló*). Gyakori a prófétai elhívás-küldetés történetekben is (Iz 6,8; Jer 1,7; 26,12.15; Ez 2,3–4; Agg 1,12).



Egyrészt – sok magyarázóval egyetértésben – meg kell állapítanunk, hogy ez nem elmés szójáték, amely mögé Isten el akart volna rejtőzni, hanem valóságos önfelfedés. Az ókor világában a név hírnevet is jelentett, mint a latinban a nomen. A népet nem az fogja érdekelni, hogy miként hívják ezt az Istent, hanem hogy milyen (hős)tetteket tud felmutatni, és az is, miképpen szólítható meg, hívható segítségül. Mózes meg akarja ismerni Isten nevét, hogy megismertethesse népével. Ő maga Isten örökkévaló *létéről* már megbizonyosodhatott az el nem emésztődő csipkebokor látványánál, de többre van szüksége, Isten hatékony *jelenlétére*. A héber létige nem a pusztán meglétre vonatkozik, nem azt fejezi ki, amit a görög *ho ón* (Jel 1,8), vagy a latin *existentia*, és még a filozófiai *ens realissimus*-nál is többet, hanem a hatékony, a történelmet irányító jelenlétet. Itt az Úr azt akarja Mózesnek és népének tudomására hozni, hogy Ő nem csupán volt (utalás az atyákra), nem csupán van, hanem lesz akkor, amikor népének szüksége lesz szabadító tetteire. A volt-van-lesz a mi időkategóriáink, de a héber nyelv nem tempusokban gondolkodik, hanem befejezett és be nem fejezett cselekményekben. Az *\_ehjeh* a folyamatos, állandó cselekvést kifejező *imperfectum*. Ő majd a bekövetkező történelmi tetteiben bizonyítja meg, hogy van, és hogy népével van. A fenti statikus fordítások (Neovulgata, Károli) maradhatnak, de számolnunk kell azzal, hogy a kifejezés jelentéstartalmában benne van mind a „vagyok, aki leszek”, mind a „leszek, aki leszek” értelmezés. A nagyobb szöveg-egységet összeolvasva (beleértve a Kiv 6,2–8-at), a következő összefoglalást adhatjuk: Isten a múlt (atyáitok Istene, 3,15), a jelen (most, a teofániában) és a jövő (majd megtudjátok, Kiv 6,3.7) Istene. Csak egy ilyen értelmezés világítja meg igazán „az Úr, az Isten, aki van, és aki volt, és aki eljövendő” bizonyágtételt (Jel 1,8).<sup>19</sup>

A többé-kevésbé teologikus fejtegetéssel azonban nem oldottuk meg az igazi rejtélyt. Érzékelnünk kell, hogy ebben a kijelentésben van valami „úri”, mert Isten annyit fed fel valójából, amennyit egy adott történelmi helyzetben az ember számára szükségesnek tart. A Szabadító teljes önkijelentése az Újszövetségig várat magára.

### A beszédes jelek (4,1–9)

Az első (ki vagyok én?), a második (ki vagy te?) tiltakozás után, Mózes az akadályt saját népében látja. Tudja, hogy Isten eddigi feleletei ellenére, az övéi nem fognak hinni, és nem fognak engedelmesskedni. Meggyőződésében az a múltbeli tapasztalat áll, hogy a civakodók is félreértették békítő szándékát (2,13–14). *Harmadik tiltakozása* azonban inkább hagyománytörténetileg magyarázható, hiszen olyan negyven év következik, amikor többször is tapasztalnia kell, hogy szavainak hitelességét kétségbe vonják.

<sup>19</sup> Ezt a dinamikus jelentést (elmenve a fordításig) olyan jelentős tudósok, filozófusok hangsúlyozzák erőteljesen, mint M. Buber, K. H. Miskotte, Páklóczy L. M.

Párversnyi szövegünkben a „hinni és engedelmeskedni” háromszor fordul elő (4,1.8.9). Hinni azt jelenti, hitelesnek fogadni el a szót, felismerni valóságtartalmát. Ez a hit megelőzi az engedelmisséget, ami a *sm\_a* (hallani) ige egyik jelentésváltozata.

Isten szóbeli ígéretét három jel kíséri. Itt, és a továbbiakban még sokszor, igazolódik be, hogy a jelnek hangja (*qol*, 4,8) van. A jel igazolja a szót, a szó magyarázza a jelet – ez az egymást kiegészítő hatás mindkét szövetségben végigkísérhető. Márk ezzel fejezi be az evangéliumi híradást: „Az Úr velük együtt munkálkodott, a tanítást megerősítette, s csodajelekkel kísérte” (16,20). A szó (verbum) és a jel (sacramentum) együtt – Ige.

a) Mózes botja kígyóvá változik, ez elől elfut, majd újból bottá lesz, mert Isten nem megrettenteni akar, hanem meggyőzni. A botról három alapiratban van szó, amely ebben a leírásban pásztorbot (lásd még Ter 38,18, J-forrás), egy másikban Isten botja (Kiv 4,20, E-forrás), a harmadikban kultuszi jelentése van, Mózes az Úr színe előtt veszi el (Szám 20,9, P-forrás). A három irat egybeolvasása szerint Isten kezében a közhasználati eszközök is kultikus tárgyakká válnak, a profánból szent lesz. Itt ez azt jelenti, hogy a botban önmagában nincs semmilyen varázserő, s Mózesnek sincs csodatevő hatalma. Sajátos, hogy ez a jelenség, mint a csapások előjele, megismétlődik a fáraó udvarában, ahol már veszélyes csodajel (7,9), a bot már nem kígyóvá, hanem egy azonosíthatatlan szörnyé (*tannin*, 7,8–13) válik.

b) Az Úr szavára Mózes keze hófehér lesz, valószínűleg leprás. Nem ennek a (bőr)betegségnek a súlyosságára kell gondolnunk, hanem rendkívüliségére, és arra, hogy megjelenése, majd eltűnése egy pillanat alatt történő csoda. Ez a jel – az elsővel és a harmadikkal szemben – később nem tér vissza.

c) A harmadik jel itt még nem következik be (hiszen a Sínai-hegy közelében nem volt folyóvíz), majd a folyóból merített víz vérré fog változni. Itt kis mennyiségű kimerített vízről van szó, mert Izráel számára ez még csak jel, de amikor mint első csapás megismétlődik, Egyiptomban minden víz vérré változik (Kiv 8,19–25). Ez már nem jel, hanem a fáraót és népét érintő katasztrófa.<sup>20</sup>

Mindezek meggyőzték Mózeszt? A következő versekből az derül ki, hogy nem.

### Ki beszél itt? (4,10–17)

Az előző tiltakozásnál feltűnhet az ún. kézmotívum, bár ennek csupán másodlagos üzenete van. A bot Mózes kezében van, az ő keze válik hófehérré, majd kézzel kell merítenie a folyóból (4,2.6.9). Mózes keze Isten eszközeinek az eszköze. Viszont a *negyedik tiltako-*

<sup>20</sup> A jel (*\_ót*) és a csodajel (*mófé*) szópár gyakori a szabadítás történetében, először a Kiv 7,3-ban olvasható, majd a MTörv-ben többször, az Ószövetségben (más vonatkozásban is) több mint 20-szor, az Újban 15-ször. A két kifejezés közötti tartalmi különbséget így fogalmazhatjuk meg: Isten jellel *meg akarja győzni* az övéit, a csodajellel *le akarja győzni* az ellenség konokságát.

zásnál a *szájmotívum* már elsődleges jelentőségű: Mózes alkalmatlannak érzi magát a beszédre. Amikor azt mondja, hogy „nem vagyok a szavak embere”, „nehéz ajkú” és „nehéz nyelvű” vagyok, nem valamilyen beszédhibára utal, hanem arra, hogy Isten szavát nem tudja továbbítani Izráelnek. Ezeknél sokkal súlyosabb, ami később olvasható: *körülmetéletlen ajkú* (6,12.30, P-forrás)<sup>21</sup>. Az eltérés abból adódik, hogy a 4. részben az Izráel előtti szólásra gondol, a 6.-ban a fáraó előttire.

Mózes „én”-jével szemben Isten a saját „én”-jére utal, mint az első tiltakozásnál, s amint ott, itt is elhangzik a legjelentősebb ígélet: én leszek (*\_ehjeh*) veled (3,12), illetve száddal (4,12). Figyelemre méltó a prófétai vonakodások párhuzamában a *száj-motívum*: Izaiás tisztátalan ajkára hivatkozik (Iz 6,5), Jeremiás arra, hogy még gyermek és nem tud beszélni (Jer 1,6), Ezékielnek pedig meg kell ennie a tekercset (Ez 3,1). Hasonló a Jeremiásnak adott felelet:<sup>22</sup> Isten úgy van jelen, hogy képesít a beszédre.<sup>23</sup> Nem általános beszédkésztséget ígér, s mint ahogyan a bot sem mindig Isten eszköze, úgy Mózes szája is csak arra és csak akkor alkalmas, ha az Úr beszédét tolmácsolja. A talentum a velünk született isteni ajándék, s Mózes nem nyert ilyent, de Isten az „antitalentumos” embernek karizmaként adja a beszédkésztséget. Az a Mózes, aki majd az „azt mondja az Úr” bevezetéssel kezdi Izráel fiaihoz vagy az Áronhoz intézett beszédét, valóban karizmatikus „szónok”. István tanúskodása szerint „hatalmas lett szavaiban és tetteiben” (Csel 7,22).

Isten azzal is kiegészíti elhívott szolgáját, hogy mellé adja ékesen szóló (beszélvén beszélő) testvérét, Áront, aki Mózes prófétája (7,1). A 4,30 szerint a néphez Áron beszél, a csapásoknál viszont a fáraóval Mózes tárgyal. Isten Áront Mózes mellé *száj gyanánt* adja, Áron számára Mózes olyan lesz, mint Isten. A szentíró ezzel a *merész fogalmazással* eleve ki akarja zárni a Mózes elleni lázadást, akár Áron (Szám 12,1–15), akár más (Szám 16,1–35) részéről. A különös „*hierarchia*” itt azt jelenti, hogy az Úrral mindig nem Áron, hanem Mózes beszél, s ebben Mózes feladata a hallgatás, illetve Áron felé a beszélés; Ároné, hogy hallgasson Mózesre és beszéljen a néphez.

A testvéreknek találkozniuk kell, nyilván nem valamilyen rokoni vonzalom, és nem is a véletlen vezeti őket egymáshoz, hanem Isten akarata.

21 A *körülmetelésnek* metaforikus jelentése is van: Isten szavának a megértésére vonatkozik a szív (Lev 26,41; MTörv 30,6; Jer 9,26; Ez 44,7–9; Csel 7,51), illetve meghallására a fül (Jer 6,10) *körülmetélése*.

22 Hasonló, de nem azonos, mert az *\_ehjeh* nem fordul elő, csupán a „veled” olvasható.

23 Szép és az egyház szolgálói felé biztató ígélet, amit Jézus a kiküldendő tanítványoknak mond: „Amikor pedig átadnak titeket, ne aggódjatok előre, hogy hogyan vagy mit beszéljétek. Mert megadatik nektek abban az órában, hogy mit mondjatok” (Mt 10,19).

### Véletlen találkozás? (Kiv 5,1-3)

Mózes két irányú küldetéséből az első elérte célját: nem az következett be, amit feltételezett, hogy ti, Izráel fiai nem hisznek és nem engedelmeskednek (4,1.8.9), mert a szavak hallatán és a jelek láttán hitt a nép (4,31).

Aronnal együtt bemegy a fáraóhoz, hogy népe számára elbocsátást kérjen. A rabszolgák képviselője és a rabtartó fáraó között különös párbeszéd hangzik el, amelynek itt csupán egyetlen vetülete utalok, amely az 1–3. versekben figyelhető meg.<sup>24</sup> Szövegtanilag két alapiratot különböztetünk meg (1–2, J-forrás és 3, E-forrás), erre mutat az eltérő szóhasználat.

A küldötteknek az a kérésük, hogy a fáraó engedje el Izráelt. Mózesék ezt először elmondják úgy, ahogyan tették Izráel előtt is. Ezt azonban Egyiptom királya nem akarja megérteni, s akkor egy másfajta „nyelvvel” próbálkoznak, amelyről úgy gondolják, hogy meghallgatásra talál. Ennek a kétféle beszédmódnak elsősorban nem szövegkritikai és nem stiláris érdekessége van, hanem azt érzékelteti, mit jelent a „megtanítalak arra, hogy mit beszélj” (4,12).

Az „áldozzék” (ő, 1. v.) és „áldozzunk” (mi, 3. v.) is a kettős megfogalmazást jelzi, a kétféle beszéd azonban inkább a kifejezések eltérése miatt jelentős, különösen három szónál.

a) Mózesék tulajdonképpen azt kérik, hogy a fáraó engedje el a népet egy *zarándokünnepre* a pusztába (1. v.). A *khag*<sup>25</sup> olyan zarándoklat, amelyen később, az izráeli három nagy zarándokünnep alkalmával áldozás is történt. (Lásd például Zsolt 42,5-ben a *khógég* = ünnepre vonuló kifejezést.) A 3. versben viszont már kimondottan *áldozati cselekményről* van szó, amely Egyiptom területén megbotránkoztatva volna az őslakókat. Mindenki érdeke, a fáraóé is, hogy az áldozás a birodalmon kívül történjék meg.

b) A küldöttek a legtermészetesebb módon a *Jahveh* nevében beszélnek, de a nagy, államisteneket imádó és önmagát is istenként imádatoló király nem ismeri az Urat. Ezért Mózes, amikor megismétli a kérést, nem Jahveh-ről, hanem *Elohim*ről, a héberek Istenéről beszél. Ez már érthető, mert Egyiptomban a nem őslakosokat, így Izráel fiait is, hébereknek, vízen túliaknak nevezték, az *\_elohim* pedig több keleti vallásban is általános isten-megjelölés, mint például az „Egyiptom minden istene” kifejezésben (Kiv 12,12).

c) Izráel előtt Mózesnek azt kell elmondania, hogy az Úr *megjelent* (a teofánia szakszava, lásd 3,16). Ugyanennek másként kell hangzania a királyi udvarban: *találkoztunk* a héberek Istenével (3,18 és 5,3). Az Úr megjelenése az ő előre meghatározott akarata, és kizár minden esetlegességet. A héber nyelvnek az itt olvasható „találkozni” szava (*qr\_ II.*) viszont inkább a „véletlenül reánk bukkant” értelmű. Bár Mózes tudja, hogy az Úr nem véletlenül találkozott vele, most a

<sup>24</sup> Eltekintek a részletes szövegtani vizsgálatról, a 4–5. versek magyarázatától és a vallástörténeti párhuzamoktól.

<sup>25</sup> Közös sémita szó, később a muszlimonál a *khadzsi* azt a férfit jelöli, aki már elzarándokolt Mekkába.

„fáraó nyelvén” kell beszélnie, mert csak egy ilyen „szekularizált” nyelv vezethet az eredményhez.

A bibliakutatónak törekednie kell, hogy a vizsgált szöveg nyelvi és történeti mélységéből felemelkedjék olyan magasságba, ahonnan a múltat Isten felől látja és láttatja. Világossá kell tennie, hogy hitbeli elődeink életralakulását, a *múlt* eseményeit nem a véletlen határozta meg, hogy nem fékevesztett vagy jámbor ösztönök alakították, hanem Isten elrendelő akarata. Erre az utólagos isteni bölcsességre a hit juttat el. De a hit akkor teljeseedik ki, amikor *jelenünket* is így értékeljük: nem vagyunk kitéve az esetlegességnek, ma is minden az Ő akaratától függ. Azok a hithősök, akikről a Zsidóknak írt levélben olvasunk, az Isten megígért *jövőjét* látták maguk előtt. Mózes a jövő jutalmára nézett, a Láthatatlanra bízva hagyta ott Egyiptomot (11,25–27). Az utólagos bölcsességet, hogy minden azért volt, mert... előlegebe kaptuk, hogy megbizonyosodjunk: minden azért van, minden azért lesz, mert a történelem Ura, Teremtője és Megváltója gyermekei javát akarja. Az Egyháznak, a keresztény embernek nemcsak saját múltját kell a hit szemével értékelnie, nemcsak azt kell felismernie, hogy jelenében minden Istentől függ, hanem teljesen rá kell hagyatkoznia a Vagyok-ra, aki múltunk, jelenünk, jövőnk Ura.

### Irodalom

- Clifford, J. R.: *A Kivonulás Könyve*. Jeromos Bibliakommentár I. Az Ószövetség könyveinek magyarázata, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest, 2002.
- Noth, M.: *Das 2. Buch Mose. Exodus*. Das Alte Testament Deutsch, Vandenhoeck et Ruprecht, Göttingen, 1988<sup>8</sup>.
- Schmidt, W. H.: *Exodus*. Biblischer Kommentar. Altes Testament II., Neukirchener Verlag Neukirchen-Vluyn, 1974.
- Vorgrimmler, H.: *Új Teológiai Szótár*, Gönczöl Kiadó, Budapest, 2006.