

„A VILÁG LEGREPUBLIKÁNUSABB KÖNYVE”¹ A HÉBER BIBLIA MINT POLITIKAFILOZÓFIAI FORRÁS

GÁBOR GYÖRGY – FRÖLICH RÓBERT

I.

A politikafileozófiai gondolkodás történetében komoly nézetkülönbségek adódtak afelől, hogy filozófiai értelemben és politikai jelentésében célravezető-e a metaforák használata. Arisztotelész óta köztudott és elfogadott, hogy „a metafora a szó más jelentésre való áttétele”², vagyis egyfajta jelentéskölcsönzés, amiért Hobbes számára a metaforák, „az értelmetlen és kétértelmű szavak (*senslesse and ambiguous words*) olyanok, mint az *ignis fatui* (lidércfény), s aki ezeknek alapján elmélkedik, képtelenségek útvesztőjében bolyong, aminek viszály és lázadás vagy engedetlenség a vége.”³ Ám nem mindenki osztotta az angol filozófus már-már apokaliptikusnak mondható félelmét. Machiavelli például egyenest a képzőművészhez hasonlítja a fejedelmet, aki „miképp azok, akik a vidék képét megrajzolják, síkságra ereszkedvén szemlélik a hegyeket és magaslatokat, a völgyeket pedig a hegy tetejéről: hasonlóképp (*similmente*) a népek természetét csak a fejedelem ismeri (ahhoz hercegnek kell lenni – *bisogna essere principe*), és a fejedelem dolgait csak olyasvalaki, aki a népből való (*bisogna essere popolare*).”⁴ De Rousseau is magától értetődő módon élve a metafora kínálta lehetőséggel, kimondottan elriasztó hasonlatban beszél a színésről, aki – még belegondolni is elborzasztó – milyen rettentő példázattal szolgálna akár a politikus, akár az egyszerű

¹ John Adams to Benjamin Rush, February 2, 1807. In: *The Spur of Fame. Dialogues of John Adams and Benjamin Rush, 1805-1813*. (ed. John A. Schutz and Douglass Adair), San Marino, CA, Huntington Library, 1966. 75-76.

² Arisztotelész: *Poétika*, 1457 b, Magyar Helikon, Budapest, 1963. 55. Ford. Sarkady János. Az *epifora* jelentése: rátevés, odahordás, esetünkben (más jelentésre történő) „ráalkalmazás”. Görögül: Aristotelis opera omnia, graece et latine, I. Parisiis, Editore Ambrosio Firmin-Didot, 1878. 473. A metaforához lásd Paul Ricoeur: *Az élő metafora*, Osiris, Budapest, 2006. Ford. Földes Györgyi.

³ Thomas Hobbes: *Leviatán*, Magyar Helikon, Budapest, 1970. Ford. Vámosi Pál. 42. Angolul: Thomas Hobbes: *Leviathan*, J. M. Dent & Sons LTD, London, 1914. 22.

⁴ Niccolò Machiavelli: A fejedelem. In: *Niccolò Machiavelli művei*, I., Európa, Budapest, 1978. 7. Ford. Lutter Éva. Olaszul: Niccolò Machiavelli: *Il principe*, Crescere Edizioni, 2012. 5-6.

(genfi) polgár számára, midőn „álcázza magát (*se contrefaire* – kiadja magát valakinek), hogy idegen jellemet öltön, hogy másnak mutatkozzék, mint ami, hogy hidegvérrel lobbanjon lángra, hogy mást mondjon, mint amit gondol, de oly természetesen mondja, mintha csakugyan gondolná, s végezetül megfedekezzék arról, ki ő, s egészen belehelyezkedjék valaki másnak az alakjába.”⁵

A hétköznapi beszédet és szókészletet olyan konnotációk terhelik, amelyek racionális felismerések helyett emocionális következtetésekhez vezethetnek, ezzel részben ellehetetlenítve a politikai gondolkodásban nélkülözhetetlen minden további diskurzust, részben pedig olyan jelentést és értelmet adva a megnevezni szándékozottnak, amely „eleve elrendelté”, s ezzel feloldhatatlanná tesz minden más meghatározási szándékot. Malinowski a nyelv atavisztikus rétegződéséről helyesen írja, hogy „egy nyelv a kultúra különböző szakaszain, a vadság természeti állapotától (*savage*) a barbáron (*barbarous*) át a fél-civilizáltig (*semi-civilized*) és a civilizáltig (*civilized*) sok szerkezeti réteget tartalmaz. A különféle használati típusok, a pragmatikus, az elbeszélő, a rituális, a skolasztikus, a teológiai mind nyomot hagy maga után. És még a végső, erőteljes, ámde korántsem mindenható tudományos használat révén bekövetkező megtisztulás sem képes eltörölni a korábbi nyomokat. A modern civilizált nyelv... az archaikus használat (*archaic use*), a mágikus babona (*magical superstition*) és a misztikus homály (*mystical vagueness*) irdatlan tömegének terhét hordozza.”⁶ A politikai nyelvezetben mindez akkor válhat veszélyessé vagy végzetessé, amikor a nyelv már nem megnevezni vagy leírni szándékozik, hanem megbélyegezni, s a hatalom kizárólagos nézőpontjából mint egyetlen lehetséges aspektusból a hasonlított és a hasonló metaforikus-képi esetlegességét mozdíthatatlan és intemporális objektivitássá szándékozik szilárdítani. A keresztény politikai teológia két évezredes, szűnni nem akaró metaforája a zsidóság, amely a test és lélek politikai konnotációjának már az antikvitásban meglévő, s Platón és Arisztotelész által egyaránt alkalmazott megkülönböztetését követően⁷ a transzcendenssel szembeni szekularizált politika hordozójává, kifejezőjévé és megtestesítőjévé vált.

⁵ Jean-Jacques Rousseau: Levél d'Alembert-nek, In. Jean-Jacques Rousseau: *Értekezések és filozófiai levelek*, Magyar Helikon, Budapest, 1978. 400. Ford. Kis János. Franciául: Jean-Jacques Rousseau, citoyen de Genève, à M. d'Alembert”, In. *Oeuvres complètes de J. J. Rousseau*, I. Librairie de L. Hachette, Paris, 1865. 231.

⁶ Bronislaw Malinowski: The Problem of Meaning in Primitive Language”, In. C. K. Ogden – I. A. Richards: *The Meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language upon Thought and of The Science of Symbolism*, London – New York, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. LTD – Harcourt, Brace & Company, Inc. 1936. 328.

⁷ A politika vonatkozásában a test és lélek analógiával már Platón élt, például az *Államban*: „az egyes ember lelkében is ugyanazok a részek vannak meg, mint az államban... ebből pedig szükségképpen következik, hogy amilyen módon, s ami által volt bölcs az állam, ugyanazok a módon és ugyanaz által lesz bölcs az egyes ember is”

A francia egyházi körökben 1225 körül készült, s az uralkodóknak a Biblia nyomán erkölcsi és politikai tanulságokkal szolgáló *Bible moralisée* egyik illusztrációja a legközvetlenebb formában figyelmeztet a politikai judaizmus folytonosan leselkedő, rettentő veszélyére. Az első ábrázoláson az Antikrisztusnak, legfőbb uruknak és parancsolójuknak hódoló zsidók láthatók, míg a mellette lévő illusztráción már nem zsidó udvaroncok suttognak hízelkedően a király fülébe, s adják tanácsaikat az uralkodónak, hogy a földi hatalom tekintetét elfordítsák Istentől, s a *civitas Dei* törvényeit a *civitas Diaboli* törvényei váltásák fel, hanem a keresztény világ elzsidósodott szereplői. Az evilági politikai berendezkedés valamennyi működési formájával, a törvényektől a legkülönbözőbb hatósági jogkörökig vagy az igazságszolgáltatásig a Sátán fennhatósága alá tartozik. Vagyis Isten városának transzcendens hatalmi jogkörét, zsidó közreműködésre és hatásra, az ördögi szuverén váltja fel, éppen úgy, mint a Teofil legendáját feldolgozó történetben,⁸ ahol az igazságtalanul elszegényedett keresztény Teofil egy zsidó közvetítésével és hivatalos okmányban, vagyis szerződésben foglaltak szerint szövetséget köt az Ördöggel.⁹ A hatalom két modellje között kell Teofilnak – és vele az egész keresztény társadalomnak – választani: a zsidók közvetítette sátáni-világi, illetve a Szűz Mária közvetítette transzcendens-isteni birodalom között. Máskülönben az „eljudaizálódó” evilági politikai berendezkedésben a keresztény világ uralkodóira az elkárhozás vár, s az, hogy az őket félrevezető zsidókkal együtt kerüljenek a Pokolra.

A bipolaríssá lett keresztény politikai struktúrában – amelynek két pólusa Szent Ágostonnak a *civitas Dei* és a *civitas terrena* történelemteológiaiilag indokolt dualitására vezethető vissza, következésképpen hit és hitetlenség közötti harc folyamatos jelenlétére – szekularitás és szakralitás feszül egymásnak: míg az előbbi a test, addig az utóbbi a lélek analógiáját kínálja. E kettősségben a kereszténység a lelki tényező hordozója, annak tudatában, hogy „az én országom nem ebből a világból való” (*János 18,36*), míg a zsidóság a szekularizált, vagyis a szakralitástól elszakadt e világi politikai fogalom testi hordozójává és metaforájává vált.

(Platón: Állam, 441c, In. *Platón összes művei*, II. Európa, Budapest, 1984. 286. Ford. Szabó Miklós.) Arisztotelész pedig a Politikában mondja az alábbiakat: „mivel a lélek úgy uralkodik a testen, mint az úr a szolgán, az ész pedig a kívánságokon, mint az államférfi vagy király az alattvalókon... hasznára van a testnek a lélek kormányzása” (Arisztotelész: *Politika*, 1254 b, Gondolat, Budapest, 1969. 87. Ford. Szabó Miklós.)

⁸ Rutebeuf: Teofil csodája, In. *Akárki. Misztériumjátékok, mirákulumok, moralítások*, Európa, Budapest, 1984. 113-140. Ford. Jékely Zoltán.

⁹ „De, hogy ez mind meg is legyen, / Az mint illik, mutass nekem / Előbb írást, pecsétet, / Világosat, értelmeset; Mert már több ember becsapott, / Olymód, hogy írást nem adott; Ezért kérek világos írást.” U.o. 124.

A lelkel szembenálló testiség metaforáját az Újszövetség alapozta meg, mégpedig a zsidó hagyománynak és örökségnek a leértékelésével, azzal, hogy az írott törvényt tipológiai előképnek tekintették csupán, szemben a beteljesedést jelentő hittel: „nem a betű, hanem a lélek” szolgálai vagyunk, „hiszen a betű öl, a lélek pedig éltet” (2Kor 3,6), avagy „az embert nem a törvény szerinti tettek teszik igazzá, hanem a Jézus Krisztusba vetett hit” (Gal 2,16), továbbá „aki test szerint él, nem nyerheti el Isten tetszését” (Róm 8,6-8).

Rendkívül szimptomatikus az az újszövetségi exegézis, amely Hágár és Sára két gyermekében a két szövetség jelképét láttatta: az egyik asszony, aki „szolgaságra született”, „az Arábiában fekvő Sinai-hegyet jelenti, s a mai Jeruzsálemnek felel meg, amely gyermekeivel együtt szolgasorban él. A szabad asszony ellenben a magasságbeli Jeruzsálemet jelenti: ez a mi anyánk.” (Gal 4,24-26) Vagyis a földi és rabságra ítélt, az evilági törvények rabságát hordozó Jeruzsálem ellentéte a hiten alapuló, szabad és földi törvények igájától független égi Jeruzsálem: vagyis míg a zsidóság a testi-érzéki, azaz valóságos, következtetésképp immanens földi törvények és hatalmak uralta Jeruzsálem polgára, addig a kereszténység a mennyei-érzékfeletti, isteni hatalom által vezetett Jeruzsálem lelki-spirituális lakója. Tertullianus a fentieket majd „Krisztus jele és a Sátán jele, a világosság tábora és a sötétség tábora”¹⁰ ontológiai ellentétével fogja kifejezni.

A judaizmus a „szekularizált politikai” fogalmával vált egyenlővé, amire részben a transzcendens hatalomtól és Isten királyságától történő elfordulásával szolgált rá, kimondva, hogy „nincs királyunk, csak császáruk” (János 19,15), majd véglegesen elkötelezve magát a földi hatalmak evilági politikája mellett, amikor „beszennyezték magukat az Úr meggyilkolásával”, hangoztatva, hogy „nem Ő a mi királyunk, nekünk van másik királyunk: Caesar!”¹¹

Felettből tanulságos az a vita, amely 388-ban robbant ki Ambrosius milánói püspök és Theodosius római császár között azt követően, midőn az érvényben lévő törvényeket megsértve a helyi püspök ösztönzésére Callinicumban szerzetesek felgyújtották a zsinagógát. A császár a rendeleteket szem előtt tartva utasította a szerzeteseket, hogy az elpusztított zsinagógát a saját költségükön építsék újra, s elrendelte az elkövetők megbüntetését. Ám Ambrosius közbelépett, s a császárnak írt levélben vette védelmébe a püspököt és a zsinagógát elpusztító szerzeteseket.¹² Milánó püspöke felhívta a császár figyelmét, hogy „állami ügyekben” joga van kikényszeríteni az engedelmességet, de a püspök a királyok királyát képviseli, s belőle „Atyátok lelke” (Máté 10,19-20) szól. Ambrosius szerint a zsinagóga „Isten ítéletére gyulladt ki”, a szerzetesek

¹⁰ Tertullianus: A bálványimádásról XIX, 2. In. *Tertullianus művei*, Szent István Társulat, Budapest, 1986. 318-319. Ford. Vanyó László.

¹¹ Pseudo-Cyprian: *Adversus Judaeos*, 42; 54, Universitätsverlag, Freiburg, 1969. 121. 126.

¹² Ambrosius: Epistola, XL, 1-33, In. *Migne Patrologia Latina* 16. 1101-1113.

csak eszközei voltak az isteni igazságszolgáltatásnak. Ennélfogva, amennyiben a császár megbünteti őket, az isteni törvényt az állami törvénykezés alá rendeli, s a zsidók diadalmaskodnak Krisztus népe fölött. Vagyis a szerzetesek egy magasabb rendű törvénynek engedelmeskedtek, ám az, aki a földi törvényekhez ragaszkodik, a földi politikát judaizálja. Ambrosius Maximus példáját hozza fel, aki értesülve egy római zsinagóga felgyújtásáról, ediktumot küldött Rómába a közrend fenntartása érdekében, amiért azt mondták: „semmi jó nem vár a császárra, a császár zsidóvá lett”. Aki a földi törvényeket az isteni törvények fölé rendeli, vagyis nem érvényesíti a mennyei határozatok felsőbbrendűségét a földivel szemben, az Istennel fordul szembe.

A testiség metaforájával azonosított, s a földi világgal és annak berendezkedésével eggyé váló és azt reprezentáló zsidóság¹³ lemondott Isten királyságáról, s azzal szemben a földi királyság intézményét részesítette előnyben, nem értve meg, hogy Jézus Krisztus „a rosszból, amiben éltünk, kimentett bennünket, a fejedelmeket és a hatalmasságokat végérvényesen bilincsbe verte”.¹⁴ A testiség írott törvényeihez ragaszkodó régi szövetség népe képtelenné vált az e világi politika lényegtelenységének, esetlegességének, efemer jellegének és – végső soron – a legfőbb rossztól eredő genezisének felismerésére – Carl Schmitt félreérthetetlen célzatossággal ebben látja „az Isten és az Ördög manicheus ellenségeségének” veszélyét¹⁵ –, vagyis annak tudatosítására, hogy a testi rabsággal szemben az e világi politikán túli vagy az azt meghaladó lelki szabadság felszabadító ereje képes egyedül megmenteni a kárhozattól, s elvezetni az üdvözüléshez.

Isten tehát a valóságos (a legvalóságosabb) szuverén, nem a földi uralkodó, s az a király, aki a *civitas terrena* törvényei és politikai berendezkedése révén kívánja vezetni országát, valójában judaizálódott, azaz zsidóvá lett. A politikai cselekvés alapja a transzcendensnek való megfelelés, engedelmisség Isten szuverén tekintélyének. Carl Schmitt itt talál rá az „eljudaizálódott” világ minden veszélyére, hiszen, mint írja, „a történelem minden új korszaka a zsidók általános viselkedésének változásával, valamint a démonian rejtélyes maszkok módosulásával jár.”¹⁶ Ám a Sátán e világi fejedelmeihez hűséges zsidók szem-

¹³ Lásd ehhez: David Nirenberg: *Aesthetic Theology and Its Enemies. Judaism in Christian Painting, Poetry and Politics*, Brandeis University Press, Waltham, Massachusetts, 2015.

¹⁴ Jusztinosz: Párbeszéd a zsidó Trifónnal XLI. 1. In. *A II. századi görög apologéták*, Szent István Társulat, Budapest, 1984. 183. Ford. Ladócsi Gáspár.

¹⁵ Carl Schmitt: *Politikai teológia II*. Legenda minden politikai teológia elintézéséről, Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő, 2006. 95. Ford. Szikszai Balázs.

¹⁶ Carl Schmitt: Die deutsche Rechtswissenschaft im Kamp gegen den jüdischen Geist, In. *Das Judentum in der Rechtswissenschaft, Ansprachen, Vorträge und*

befordulása az isteni szuverenitással és az azzal szembeni gyilkos ellenségeskedésük, valamint a világ alávetése a profán törvényes rendnek, végezetül a csoda száműzése a zsidó szellem örök és meghatározó attribútumai maradnak.¹⁷

Mindenesetre – úgy tűnik – az örök zsidó szellem pontos tükörképével szolgál Shakespeare *A velencei kalmár*ban, ahol a szerződés, a megállapodás, a hitel, a pénzkölcsönzés, a nyereség, a megtakarítás, a jog, a kereskedelem, a tulajdon, a törvény vagy a politika, mind mint a világ judaizálódásának jellegzetes alakzatai az „elzsidósodott” világ visszfényét, egyúttal a keresztény világ inverzét nyújtja, hiszen a keresztény világ – s nem is kell ehhez már zsidó – valójában a törvény, a szerződés, a megállapodás és a hitel politikumában és „judaizmusában” éli mindennapi életét.¹⁸ „Minden szereplő – a drámaíró és a nézőt is közéjük értve – mint az iránytű hegye Észak és Dél között, állandóan rezegve mozog judaizmus és kereszténység két pólusa között.” Ez a konfúzió alkotja Shakespeare drámájának legfőbb kérdését, azt, „hogyan miként tekintheti kereszténynek magát az a társadalom, amely olyan »zsidó« alapokra épül, mint a kereskedelem, a szerződés, a tulajdon és a törvény?”¹⁹ – teszi fel a kérdést Nirenberg, mintegy utalva az antiszemitizmus egyik legfőbb okára, amelyre Adorno és Horkheimer pontosan mutatott rá, egyfelől jelezve, hogy „a zsidónak az a képe, melyet a *völkisch* hívek tárnak a világ elé, saját lényegüket fejezi ki”, másfelől jelezve, hogy „az antiszemitizmusban nem a projektív magatartás mint olyan beteges, hanem a reflexió hiánya.”²⁰

„Ki itt a kalmár és ki a zsidó?”²¹

Ergebnisse der Tagung der Reichsgruppe Hochschullehrer des NSRB am 3. und 4. Oktobere 1936, Berlin, Deutscher Rechts-Verlag, 1936. 33. Lásd ehhez Heinrich Meier: *The Lesson of Carl Schmitt, Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 2011. 152.

¹⁷ Lásd Carl Schmitt: *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Köln, Greven, 1950. 33.

¹⁸ Ezt a szempontot vezeti végig *A velencei kalmár*ról szóló kiváló elemzésében Nirenberg. Lásd David Nirenberg: *Antijudaizmus. A nyugati hagyomány*, Kalligram, Budapest, 2016. 268–296. Ford. Felcsuti Péter.

¹⁹ David Nirenberg: *Antijudaizmus. A nyugati hagyomány*, i.m. 272.

²⁰ Max Horkheimer – Theodor W. Adorno: *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredék*, Atlantisz, Budapest, 2020. 209; 232. Ford. Bayer József, Geréby György, Glavina Zsuzsa, Vörös T. Károly korábbi fordításai alapján Mesterházi Miklós.

²¹ Shakespeare: *A velencei kalmár*, IV. felv. I. szín, In. *Shakespeare összes művei*, VI. Európa, Budapest, 1961. 77. Ford. Vas István.

II.

A fentiekben a zsidóság és a biblikus hagyomány interpretációjának metaforikus és tipológikus példázata annak dokumentálására is szolgálhat, ahogy a kinyilatkoztatás foglalatja az értelmező maga szabta teológiai keretei, kultikus (vagy dogmatikai) feltételei és üdvtörténeti szempontjai mentén „beteljesedettnek” láttatott teleologikus jövőkép felől kapja meg értelmét és jelentését. A jövő előképévé szimplifikált *előbbi* a célirányosan interpretált *későbbi* értelmének eredetivé vált, vagyis a múlt tudatos értelmezésének módját és formáját a konstruált jelen szabja meg. Egyszerre és egymással keveredve van itt jelen jövőndölés és beteljesülés, még akkor is, ha Bultmann – egyébként teljes joggal – a kettő közötti különbségre hívja fel a figyelmet: „A tipológia az ismétlődés, a jövőndölést bizonyító módszer pedig a beteljesülés gondolatát fejezi ki. A két módszernek két különböző időfelfogás felel meg: a jövőndölést bizonyító eljárás az időt lineárisnak, a tipologia pedig ciklikusnak tekinti.”²²

Az imént említett értelmezési eljárással ellentétben az a hermeneutikai hagyomány, amely nem a konstruált linearitáson nyugvó jövőképet tekinti kiindulópontnak, s nem is tartja szem előtt a múlt meghatározott és értelemmel telített „*Heilsgeschichte*”-kiteljesedését, mint valamiféle transzcendens sillabuszt, hanem a jelenből fókuszálva a szövegre, azaz az *itt és most* született kérdésekből kiindulva, s a legkorszerűbb tudományos feltárás által gondozott és ismertté tett textusra visszatekintve, vagyis a midrás elvével tökéletesen megegyezve, a szöveget a mindenkori jelenben adott ember problémáival, kérdéseivel és irányultságával megközelítve kísérli meg vallatóra fogni. A midrás, amely exegetikus belépés a szövegkorpuszba, nem lezárni kívánja az interpretációs kontroverziákat, hanem generálni szándékozik azokat, mintegy jelezvén és bizonyítván a szöveg gazdagságát, erejét és mindenkori olvasatának – még ha olykor feloldhatatlannak látszó vitákhoz is elvezető – legitimitását. Gadamer jól látja, hogy „a Biblia is kétségtől az egyház állandóan olvasott szent könyve volt, de értelmezését az egyház dogmatikai hagyománya határozta meg, és – a reformátorok meggyőződése szerint – meg is akadályozta.”²³ Vagyis az efféle interpretáció – ismét Gadamerre utalva – „értelem-adás és nem értelem-találás” –, a megértés révén a jelenből kiindult „eredeti produkció reprodukciója”,²⁴ ahol a

²² Rudolf Bultmann: A tipológia mint hermeneutikai módszer eredete és értelme, In: *Tipológia és apokaliptika* (Szerk. Fabiny Tibor), Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1996. 15. Ford. Bernáth Gyöngyvér.

²³ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*, Gondolat, Budapest, 1984. 135. Ford. Bonyhai Gábor.

²⁴ Hans-Georg Gadamer: Szöveg és interpretáció, In: *Szöveg és interpretáció* (Szerk. Bacsó Béla), Cserépfalvi, 1991. 24. Ford. Hévizi Ottó.

szöveg a szerző világából – bárki is legyen a Biblia esetében a szerző – képes kilépni, attól önállósodni, s „a szöveg autonómiája az olvasót is elmozdítja az eredeti hallgatóság véges horizontjáról.”²⁵ A szöveg az írás „filozófiájának” értelmében leíródott, vagyis írott hagyománnyá vált, az írás eredendő szándékának és hallatlan érdemének megfelelően mintegy megállítva az időt, s időn túlivá, intemporálissá, „örökké” téve a textust, ám a mindenkorivá tett szöveget egyúttal felkínálva valamennyi elkövetkező kor értelmezésének és szűnni nem akaró újraértelmezésének.

Ez a hermeneutikai megközelítés a szöveget nem muzeális fossziliának, hatástörténetileg a mindenkor adott tértől és időtől függetlenített, kiállítási vitrinekbe bezárandó korpusznak tekinti, hanem a maga termékeny valóságában élő textusnak, amely a liberális szöveghagyományozásnak megfelelően a mindenkori értelmezés, az ismétlődő, újra és újra szükségessé váló interpretáció nyomán válik kimeríthetetlen és mindig megújulni képes forrássá. Ez a szövegértelmező, a szöveget folyamatosan kommentárokkal ellátó magatartás teljes mértékben harmonizál a zsidó hagyomány megőrzésére és továbbörökítésére vonatkozó, legfőképp biblikus eredetű kritériumokkal. Hiszen az a tény, hogy – egyfelől – az Írott Tan (Tóra sőbichtáv, תורה שבכתב), amelyhez – mint írva van – „ne tegyetek hozzá, de ne is vegyetek el belőle semmit” (5Mózes 13,1), továbbá annak világossá tétele, hogy a törvények „nem az égben vannak, hogy azt kellene mondanod: Ki hatol fel értük az égbe, ki hozza le és hirdeti őket, hogy hozzájuk szabhassuk tetteinket” (5Mózes 30,12), ugyanis minden valaha élt, s egykor majd megszülető ember, a mindenkori Izráel népének tagjaként kollektíven és közvetlenül kapta meg a törvényt, amint azt Jehuda Halévi is leszögezte a *Kuzáriban*: „A nép a tízparancsolatot nem egyes személyek hagyományozásából, s nem is a próféta közvetítéséből, hanem egyenesen Istentől kapta meg”,²⁶ annak egyértelmű jelzése, hogy – a későbbi protestáns szellemiség teljes egyetértésével – a befogadással járó minden munkát, az olvasástól az értelmezésen át egészen az értelmezett szövegből következő cselekedetekig, mindent az embernek magának kell elvégeznie, mindenféle közvetítők nélkül. Másfelől a Szóbeli Tan (Tóra sőbáál pe, תורה שבעל פה) az írásban rögzített textus elevenné tételének nélkülözhetetlen és az írott hagyományhoz hasonlóan transzcendens eszköze, amely eligazít „az igazságszolgáltatás túlságosan nehéz” (5Mózes 17,8) eseteiben, hiszen az összes lehetséges precedens írásba foglalása nem feltételezhető, másfelől, minthogy Isten kinyilatkoztatott szava

²⁵ Paul Ricoeur: *A kinyilatkoztatás eszméjének hermeneutikai megalapozása. Bibliai hermeneutika*, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1995. 35. Ford. Bogárdi Szabó István.

²⁶ Judah Hallevi: *Kitab al Khazari*, I, 87. 1905. Ford. Hartwig Hirschfeld. <https://archive.org/details/KitabAlKhazari/mode/2up>

– a hagyományos felfogás szerint – időhöz nem köthető, „időn túli”, vagyis minden pillanathoz köthető világot fenntartó szó, az értelmezés megköveteli a kommentárok sosem szűnő láncolatát és hagyományát.

Scholem ezért mondja, hogy „változnak a történelmi körülmények, és emiatt az autoritativnak elismert közléseket szüntelenül változó viszonyokra kell alkalmazni”, s minthogy „az Írás tartománya bővül... új írásbeli közlemények lépnek a régiek mellé.”²⁷ Az írás az idő szakadatlanságának vet véget, s állítja meg vagy rögzíti azt, de „az eleven elhangzó szónak... ott kell lennie kísérő és tolmács gyanánt az írott szó mellett, hisz máskülönben az írott szó csupán halott, absztrakt fogalom marad, amelyből hiányzik minden elevenség és konkrét tartalom.”²⁸ A jelentést kutató ember tehát nem kigondol valamit a semmiből, nem kötöl valami teljesen újat, hanem a hagyomány láncolatához kapcsolódva rátalál a szövegben benne lévő, s eddig még nem feltárt értelemre: „bekapcsolódik az isteni szó hagyományának folytonosságába, és mindazt, amit onnan fogad, saját korára vonatkoztatva értelmezi.”²⁹

A „saját kor” értelmezése nem tesz hozzá semmi újat, valamiféle „szövegen kívülit” a textushoz, épp ellenkezőleg: a szöveg rétegzett, rejtőzködő és az értő szem számára megmutatkozó olvasattal hozzájárul a teljességében sosem feltárulkozó, időtlen potenciális gazdagsággal rendelkező szöveghez.

III.

Egy kongregacionalista lelkész, bizonyos Ezra Stiles, a héber, az arámi és az arab nyelv professzora, a Héber Biblia fordítója, a Yale elnöke, az Amerikai Filozófiai Társaság, valamint az Amerikai Művészeti és Tudományos Akadémia tagja, nem mellesleg a rabszolgaság intézményének elutasítója, 1783 májusában a Connecticuti Közgyűlésen tartott prédikációja nyomán megjelentetett könyvében írta le elsőként az elhíresült, s a későbbiek során számtalanszor megismételt kifejezést: „*God’s American Israel*”, vagyis „Isten amerikai Izraelje”.³⁰

Derék lelkészünk, a sémi nyelvek professzora az elsők között ugyan, de egy szakadatlanul erősödő, mind szélesebb körben terjedő és konszenzuális politikai állásponttá terebélyesedő nézetet prédikált, s vetett papírra, amely

²⁷ Gershom Scholem: Kinyilatkoztatás és hagyomány mint vallási kategóriák a zsidóságban, In: U.ö.: *A kabbala helye az európai szellemtörténetben*, I. Atlantisz, Budapest, 1995. 25–26. Ford. Bendl Júlia.

²⁸ I.m. 27.

²⁹ I.m. 34.

³⁰ Ezra Stiles: *The United States elevated to Glory and Honor*, Thomas & Samuel Green, New-Haven, 1783. 7; 36.

meggyőződéssel vallotta, hogy Amerika az ősi Izraellel állítható párhuzamba, eme állítás kétségbevonhatatlan és egyértelmű forrásaként magát a kinyilatkoztatott isteni szót, azaz a Bibliát nevezve meg. Rendkívül árulkodó, hogy az észak-amerikai többségükben puritán telepesek Angliát a vallási és politikai elnyomással, s az Exodusból ismert Egyiptommal, a Stuart-uralkodókat, majd később, a forradalmi időszakban III. Györgyöt az Exodus fáraójával, az Angliát elhagyó, s Amerikában a tejjel-mézszel folyó Kánaánra rátaláló telepeseket az egyiptomi szolgaság házából kivonuló, a törvényadás és az ígért földjére rátaláló zsidókkal azonosították, miként a Sás-tengeren való csodás átkelés is előképe lesz annak, ahogy a szolgaságból a szabadságba elinduló nép átkel az Atlanti-óceán rettentő veszedelmekkel fenyegető vizén.³¹

A tipologikus megközelítéseknek és biblikus metaforáknak se szeri, se száma: Washingtont egyenesen Mózesként kezdik el tisztelni, aki kivezette népét a szolgaságból,³² a betelepülőkkel szemben ellenséges őslakosokban a moabitákat és a filiszteusokat ismerik fel,³³ az Ígért Földjét Sámuel második könyvében olvasottaknak megfelelően – „Meghatározzok népemnek, Izraelnek egy helyet, és oda telepítem. Ezen a helyen fog majd lakni, és nem hanyódik többé ide-oda. A gonoszok nem szorongatják, mint eddig... házad és királyságod örökre fennmarad szíнем előtt” (2Sámuel 7,10-16) –, s a Máté evangéliumában felbukkanó eszményi „hegyen épült város” (Máté 5,14) ideájához hasonlóan épül majd fel „Isten amerikai Izraelje”, földrajzi elnevezéseiben is hűségesen követve a bibliai geográfiát és lokációt: így lesz aztán Bétel, Gósen, Kánaán, Hebrón vagy Sálem és így tovább.³⁴

Ez a biblikus összehasonlító kedv megfelel a reformáció magyar gyakorlatának, ahol ugyancsak vissza-visszatérő módon lehet olvasni a biblikus zsidó nép és a magyarság sorsazonosságáról: Farkas András 1538-ban megjelent munkájának címe mindössze azt a részletében elhanyagolható különbséget hordozza, amelyből világosan kitűnik az egyetlen eltérés: hogy tudniillik a zsidókat Egyiptomból, a magyarokat Szkithiából vezette ki az Úr.³⁵

³¹ Lásd ehhez: Joseph Gaer and Ben Siegel: *The Puritan Heritage: America's Roots in the Bible*, New American Library, New York, 1964. 26; Daniel L. Dreisbach: *Reading the Bible with the Founding Fathers*, Oxford University Press, Oxford, 2017. 88-91.

³² V.ö. Robert P. Hay: George Washington: American Moses, In: *American Quarterly* 21. No. 4, 1969. 780-791; Richard V. Pierard and Robert D. Linder: *Civil Religion and the Presidency*, Grand Rapids, Mi., Academic Books, Zondervan Publishing House, 1988. 81-85.

³³ Daniel L. Dreisbach: *Reading the Bible with the Founding Fathers*, i.m. 88.

³⁴ I.m. 89.

³⁵ Farkas András: *Miképpen az Úristen Izraelnek népe Egyiptomból és hasonlóképpen a magyarokat Szkithiából kihozta*. Lásd hasonlóképpen: Batizi András: *Meglett és*

A református történelemszemlélet az analógián, a világtörténelem paradigmatis ismétlődésének gondolatán alapul, amely az isteni gondviselés és a transzcendens felügyelet alatt álló történelem e világán túli rendeltetésének legfőbb bizonyítékát a theologémák ismétlődésében látta, így például a *flagellum Dei* analógiájában: ahogy a rómaiakat eszközként felhasználva büntette Isten a bűnös zsidó népet, hasonlóképpen váltak a törökök a „romlásnak indult” és „rút sybarita ház”-zá lett magyarságot sújtó isteni büntetés és világkormányzói, gubernátori pedagógia eszközeivé. Mindenesetre ez a kizárólagosan teológiai megfontolásokon nyugvó történelemszemlélet, amely a magyar esztétorténetben a romantika idején, de a későbbiekben is, így Ady költészetében jelen volt, minden történeti, politikai, törvényalkotói vagy hatalmi szempontot, társadalmi feszültségeket és konfliktusokat, e világi és transzcendens célokat és azok összefüggéseit nélkülözve leginkább a bűn, a büntetés és a bűnhődés lelkiségében és a nép erkölcsi újjászületésének reményében ragadható meg. Abban a szemléletben, amely a történelem térben és időben egymással semmilyen összefüggésben nem álló népeit, eseményeit, történeteit, népek felemelkedéseit és bukásait kizárólag morális-etikai összefüggésben láttatta, vagyis az eleve elrendelés tanát mintegy a historikum menetére leképezve, a bekövetkezett eseményeket az isteni üdvrend exemplumaiként értelmezve, s az isteni rendeletekkel telített e világi történelmet úgy érzékelve, mint ahol minden „logikus” rendben, az üdvtörténet magasabb eszmeiségének szellemiségében történik.

Csak hogy épp ezen a ponton érhető leginkább tetten a lényegi különbség a Biblia és a bibliai zsidóságra pusztán analógiás, tipologikus vagy metaforikus megközelítése és a Biblia és a bibliai zsidó nép hermeneutikai igényű megragadása között. A politikai rendszert létrehozó és felépítő amerikai protestáns hagyomány számára a legfőbb kérdés mind a függetlenségi háború katonailag és stratégiaiilag, mind az unió berendezkedését és jogrendjének legfőbb forrását politikailag és bölcséletileg kialakító jelenében, részben a tág horizontú történelmi múlt híján, részben az előtte álló gyakorlati feladatok okán már nem a régi dicsőségéből, s a „méltó régi nagy híréből”, vagyis a múltjának értékrendjéből isteni közbeavatkozás révén veszített állapot transzcendens erkölcsi

megleendő dolgoknak teremtetül fogva mind az ítéletig való históriája (1544), In. *Régi magyarországi nyomtatványok*, 1473-1600 (Borsa Gedeon et al. Szerk.), Akadémiai, Budapest, 1971. 160. Továbbá: Dézsi András: *Világ kezdetitől lött dolgokról* (1548); Szkhárosi Horváth András: *Az átokról (Mózes átkozódása, a zsidó nép sorsa a magyarságra alkalmazva ?)*; Tinódi Sebestyén: *Az szalkai mezőn való viadaláról* (1544); Károlyi Gáspár: *Két könyv. Minden országoknak és királyoknak jó és gonosz szerencséjének okairól* (1563) és így tovább. E műfajban külön kategóriát képeznek a zsoldáregézisek, lásd például Batizi András 44. zsoldár parafrázisa stb.

tanulságaként konstituálódik meg. Mindezzel ellentétben a „két birodalom” tanának gyakorlati megvalósítása a lehető legkonkrétabb praktikus politikai feladatként vált az alapító atyák számára nyilvánvalóvá: ha az emberi természet olyannyira megromlott, hogy világi kényszerítő erő nélkül nem képes tartózkodni a rossz és bűnös cselekedetektől, az Istentől eredő transzcendens hatalom mellett szükség van a világi hatalom kényszerítő erejére, minthogy „a világi jog és hatalom Isten akaratából és rendelkezéséből van a világon”,³⁶ ám e világi hatalomnak olyannak kell lennie, amely magában hordozza és folyamatosan érzékelhetővé teszi a földi szuverenitás transzcendens eredetét.

Vagyis a cél nem lehet más, kizárólag egy olyan hatalmi-politikai-törvényhozói berendezkedés megalkotása, amely leginkább megfelel az isteni elképzeléseknek, s amely a legteljesebb mértékben hordozza és tükrözi a transzcendens elvárásokat. Ez a feladat képezi leginkább az alapító atyák duális felelősségét: egyfelől Istennek mint *Deus absconditus*nak a Biblia kinyilatkoztatott szavában felismerhető, következtetésképp a bibliai textust felelősen olvasó és értelmező magatartását, másként szólva a hermeneutika kiemelt fontosságának szem előtt tartását, másfelől az isteni szó előírta és az abból következő e világi berendezkedés megteremtésének roppant felelősségét. Mert egyrészt „nem is annyira annak a megtudása áll érdekünkben, hogy Isten önmagában véve micsoda, hanem az, hogy velünk szemben milyen akar lenni... a hit az irántunk való isteni akaratnak ismerete, melyet az ő igéjéből merítünk”,³⁷ másrészt alapvető szükségletté válik az isteni előírásoknak megfelelő közösség létrehozása.³⁸

Ez utóbbi szempontból felettebb sokatmondó egy neves kongregacionalista lelkész 1788-as választási prédikációja, ahol már beszédének címében tülemelkedve az egyszerű analógián vagy metaforán, a politikai-politikafilozófiai tanulságok és összefüggések felé igyekszik terelni a figyelmet: „*The Republic of the Israelites an Example to the American States*” (Az Izraeliták Köztársasága példa az amerikai államok számára).³⁹ Maga a szöveg, hol jelezve a forrás helyet, hol jelzés nélkül, többször hivatkozik a Héber Bibliára, leszögezve, hogy

³⁶ Luther Márton: A világi felsőségről, In. *D. Luther Márton egyházszervezői iratai*, III, Wigand F. K. Könyvnyomdája, Pozsony, 1906. 366.

³⁷ Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere*, III, 2, 6. Ref. Főiskolai Könyvnyomda, Pápa, 1909. I. 524.

³⁸ Lásd i.m. III, 11, 10. II. Ref. Főiskolai Könyvnyomda, Pápa, 1910. 14-15. Lásd ehhez: Max Weber: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, Gondolat, Budapest, 1982. 129; 139. Ford. Gelléri András, Józsa Péter, Somlai Péter, Tatár György.

³⁹ Samuel Langdon: *The Republic of the Israelites an Example to the American States. A Sermon, Preached at Concord, in the State of New-Hampshire; Before the Honorable General Court at the Annual Election.* June 5, 1788. In. <https://www.consorice.org/document/the-republic-of-the-israelites-an-example-to-the-american-states-by-samuel-langdon-1788-6-5/>

a törvényeket Isten Mózesen keresztül juttatta el Izrael népének, s az izraelitákban minden kor a világ modelljét láthatja. Az Istentől, azaz a Mindenható Királyok Királyától kapott törvények tették az Egyiptomot elhagyó sokaságot sikeres és szabad néppé, miként a mennyei szabadság chartája hozta létre az Egyesült Államokat is.

Természetesen szó sincs valamiféle theokratikus indíttatásról, mintha csak a *Biblia* transzcendens rendjét kívánnák a társadalom egészére ráerőltetni, de nem is kell a racionális gondolkodás feladásának tényét rögzíteni a fentiekben. Noha tény, hogy az 1760-1805 közötti időszak amerikai politikai irodalmának leggyakrabban idézett műve a *Biblia*,⁴⁰ a hivatkozott források mintegy egyharmadát képezve, ezen belül is Montesquieu *A törvények szelleméről* című munkáját megelőzve, az első helyen a *Deuteronomium* volt a legtöbbször hivatkozott könyv.⁴¹ A Bibliára hivatkozó szerzők között ott vannak azok is, mint Thomas Jefferson, Benjamin Franklin vagy Thomas Paine, akik a Biblia isteni eredetét kétségbe vonták ugyan, de a szöveget alkalmasnak találták arra, hogy gondolataik és érveik tárházát erre alapozzák. A Biblia a legismertebb, legelterjedtebb és legközérthetőbb könyv volt, a kulturális szókincs egyetlen közös irodalmi forrása, s a *King James Bible* mint hivatalos változat (*Authorized Version*) az amerikai (és a teljes angolszász világ) „lingua francája”. Miközben Washington rendre bibliai történetekre és szövegekre hivatkozik, egyértelműen leszögezi, hogy az amerikaiak „birodalmuk alapjait nem a tudatlanság és a babona homályos korszakában rakták le, hanem abban az időben... amikor a Kinyilatkoztatás tiszta és jóindulatú fénye javító hatást gyakorolt az emberiségre és gyarapította a társadalom áldásait.”⁴²

Vagy talán a legjobb példa valamennyiük közül Thomas Paine, a köztársaság eszményének és intézményeinek egyik leglelkesebb és legradikálisabb híve, aki egyfelől a leghatározottabban szögezte le, hogy „a Biblia nem Isten szava, ez egy hazugság”,⁴³ minthogy a Biblia „istenkáromlással, hazugsággal, gonosszággal van teli”, mert „nincs is annál nagyobb blaszfémia, mint az emberi

⁴⁰ Donald S. Lutz: *The Origins of American Constitutionalism*, Louisiana State University Press, Baton Rouge & London, 1988. 140.

⁴¹ Donald S. Lutz: *A Preface to American Political Theory*, University Press of Kansas, Lawrence, 1992. 136.

⁴² *From George Washington to The States*, 8 June 1783. In: <https://founders.archives.gov/documents/Washington/99-01-02-11404>

⁴³ Thomas Paine: *Letters Concerning «The Age of Reason»*. I. An Answer to a Friend, Paris, May 12, 1797, In: *The Writings of Thomas Paine*, IV. G. P. Putnam's Sons, New York – London, 1908. 199.

gonoszságot a Mindenhatónak tulajdonítani.”⁴⁴ Másfelől azonban Paine folyamatosan hivatkozik a Bibliára: így például csodálja annak erkölcsi rendjét, s a haszonelvűség alapján utal a társadalom életében betöltött szerepére;⁴⁵ az emberi nem egységét és egyenlőségét a bibliai teremtetéstörténetből vezeti le, utalva Mózes első könyvére, ahol az Isten saját képmására alkotta meg az embert, „férfinak és nőnek (1Mózes 26,27), következésképp „a nemek közötti különbséget aláhúzza, de más különbségre még csak nem is utal. Ha ez nem isteni parancs lenne, akkor legalábbis történelmi parancs, és azt mutatja, hogy az ember egyenlősége távolról sem modern tan, hanem a legrégebbi, amit feljegyeztek”;⁴⁶ vagy ugyancsak a Biblia alapján mondja ki, hogy a monarchia elfogadhatatlan intézmény, „először a pogányok vezették be, amit nem lehet a Szentírás tekintélyével védeni, mert a Mindenható akarata, amint azt Gedeon is (Bírák 8,22-23) és a próféta is (1Sámuel 8) félreérthetetlenül helytelenítette, mivel a zsidók is „azt megelőzően egyfajta köztársaságot alkottak, melyet egy bíró és a törzsek vénei irányítottak. Nem voltak királyok, és bűnnek tartottak bárkit is királynak elismerni, kivéve az Urat.”⁴⁷

A Héber Biblia mindenestre kiemelkedő helyre került az államalapítás diskurzusában, s az alapító atyákra és a korszak meghatározó gondolkodóira tett hatása túlbecsülhetetlen. Míg persze a nagyközönség számára ez volt az egyetlen közös irodalmi forrás,⁴⁸ következésképp a propagandisztikus szempontokat is biblikus példákkal igyekeztek alátámasztani, így például a Nagy-Britanniával történő szakítást, a háború folytatását, addig a teoretikus, politika- vagy jogfilozófiai igényű érvelés, például az amerikai Alkotmány alapelveinek kidolgozása sem nélkülözte a biblikus argumentumokat.⁴⁹ Érdemes felidézni John

⁴⁴ Thomas Paine: *The Age of Reason*, II, 1, In. *The Complete Writings of Thomas Paine*, The Citadel Press, New York, 1945. 529.

⁴⁵ Thomas Paine: *The Age of Reason*, I. i.m. 467.

⁴⁶ Thomas Paine: *Az ember jogai*, Osiris – Readers International, Budapest, 1995. 40. Ford. Pap Mária.

⁴⁷ Thomas Paine: *Common Sense*, In. *The Complete Writings of Thomas Paine*, i.m. 10-12. Hasonlóképpen Paine „nem az eredetileg gyakorolt vallásból”, hanem az állam és az egyház összefonódásából, „ebből az öszvér állatból, az állam és az egyház frigyének szülöttéből” vezeti le például a spanyolországi inkvizíciót, a vallási alapú gyűlölködéseket és a vallástalanságot, minthogy – így Paine – „az üldözés eredetileg egyetlen vallásnak sem jellemzője, de mindig jellemzi a törvényes vagy törvénytelen bevetett vallásokat. Szüntessük meg a törvényes bevetettséget, és minden vallás visszanyeri eredeti, jótékony természetét.” (Thomas Paine: *Az ember jogai*, i.m. 60-61.)

⁴⁸ Lásd Gordon S. Wood: *he Democratization of Mind in the American Revolution*, In. *The Moral Foundations of the American Republic* (ed. Robert H. Horwitz), University Press of Virginia, Charlottesville, 1979. 111.

⁴⁹ Donald S. Lutz: *The Origins of American Constitutionalism*, i.m. 142. Lásd még Andrew C. Skinner: *The Influence of the Hebrew Bible on the Founders of the*

Quincy Adams sorait, amelyekben a bibliai hermeneutika és kommentár-műfaj aspektusából tesz rendkívül fontos és komoly elméleti hozadékkal járó megállapítást: „A Sinai-hegyi törvény polgári és helyhatósági, valamint erkölcsi és vallási törvénykönyv volt. Számos olyan törvényt tartalmazott, amely csak az akkori időkre és csak annak a nemzetnek a sajátos körülményeihez szólt, amelynek adták. De sok más része egyetemes érvényű volt, az emberi létezéshez elengedhetetlen törvényei a társadalomnak, amelynek nagy részét minden nemzet, amely valaha is élt, s törvénykönyvet alkotott, törvénybe iktatta.”⁵⁰

Melyek voltak a Héber Biblia azon részei, amelyeket az alapító atyák leginkább tekintettek egyetemes érvényűeknek és mint ilyeneket nélkülözhetetlen elméleti alapvetésekként használták fel alkotmányozói tevékenységükben?

A Bibliát kiváltképp tisztelő (sola Scriptura) protestáns hagyományból fakadóan az alapító atyák antropológiája a bukott és bűnössé lett emberképre alapozva vallotta, hogy az embert az önkényuralom megakadályozása érdekében nem szabad korlátlan hatalommal felruházni. A rosszra való hajlam, amely minden emberben eredendően adott, az alkotmányozót arra készíti, hogy létrehozza a hatalmi ágak szétválasztásának (törvényhozó, végrehajtó és bírói testület) és a hatalmat korlátozó fékek és ellensúlyok (*checks and balances*) struktúrájának,⁵¹ vagyis a kormányzati rendszer ellenőrzésének (és ellenőrizhetőségének) alkotmányos mechanizmusát. Montesquieu alapvetése az alkotmányozás során meghatározó elvnek számított, de ezt az elvet a biblikus hagyományban is felismerni vélték az alapító atyák. „Örök tapasztalat viszont, hogy minden ember, akinek hatalma van, hajlik arra, hogy azzal visszaéljen; ezt addig teszi, amíg korlátokba nem ütközik. Ki merné mondani, hogy még az erénynek is szüksége van korlátokra. Hogy a hatalommal ne lehessen visszaélni, ahhoz az kell, hogy a dolgok helyes elrendezése folytán a hatalom szabjon határt a hatalomnak.”⁵²

American Republic, In. *Sacred Text, Secular Times. The Hebrew Bible in the Modern World* (ed. Leonard Jay Greenspoon & Bryan F. LeBeau), Creighton University Press, Omaha, NE, 2000. 13-14.

⁵⁰ John Quincy Adams: *Letters of John Quincy Adams, To His Son, on The Bible and Its Teachings*, James M. Alden, Auburn, 1850. 61; 70.

⁵¹ James Madison *Federalist Papers* No. 51 (1788) esszéjének címe: *The Structure of the Government Must Furnish the Proper Checks and Balances Between the Different Departments* (A kormányzati szerkezetnek a hatalmi ágak közötti megfelelő fékeket és egyensúlyokat kell szolgáltatnia). In. https://avalon.law.yale.edu/18th_century/fed51.asp A híres elv: „Ambition must be made to counteract ambition.”

⁵² Montesquieu: *A törvények szelleméről*, Osiris – Attraktor, Budapest, 2000. 247. Ford. Sebestyén Pál.

A *Federalist Papers* No. 6-ból megtudjuk, hogy az emberek – egyebek mellett – ambíciózusak, bosszúállók és kapzsiak,⁵³ a *Federalist Papers* No. 10-ből pedig, hogy „a pártoskodás az emberi természet velejárója”, amely táptalaja a kölcsönös ellenségeskedésnek, forrása egymás sanyargatásának és elnyomásának, a legvadabb konfliktusok gerjesztésének.⁵⁴ És persze szó van a hatalom szeretetéről, az önzésről és a közjó iránti érdektelenségről, amelyeknek mind gátat kell szabni, leginkább épp a közjó érdekében.

Az alapító atyák a hatalommegosztás elvének archetípusaként idézik Mózes második könyvének azt a helyét, amikor Jetró tanácsára Mózes önmaga helyett kijelöl a népből „derék, istenfélő és megbízható férfiakat, akik nem haszonlesők”, hogy „ők ítélkezzenek állandóan a nép fölött.” (2Mózes 18,13-17). Ugyancsak a hatalommegosztásra kínálkozik példának, amikor Mózes „bölcse, okos és tapasztalt” embereket jelöl ki, „hogy tisztességeket töltsenek be a törzsekben” (1Mózes 1,9-18), hasonlóképpen ahhoz, amikor minden törzsnek „bírákat és előjárókat” jelölnek ki, „hogy igazságos ítéletet hozzanak”, a jogot nem szabad csúrnicsavarni, „nem szabad sem a személyre tekintettel lenned, sem vesztegetésül ajándékot elfogadnod... egyes-egyedül az igazságra törekedj” (5Mózes 16,18-20).

Benjamin Franklin az egyiptomi fáraót idézi, mint a rossz és kapzsi uralkodó példáját (1Mózes 47,13-26), felhívva a figyelmet arra, hogy ritka az a király, aki, ha megtehetné, ne követné a fáraó bűnös gyakorlatát.⁵⁵ Éppen ezért nem lehet az uralkodók hatalma abszolút, sosem válhat a szuverén státusza jogon kívülé vagy jog feletté, hanem uralmukat korlátozni szükséges: a legfőbb hatalmi „féket” az isteni uralom ellenőrző szerepének való alávetettség jelenti: „Közöttetek fogok élni, Istenetek leszek, ti meg népem lesztek” (3Mózes 26,12).

Az „Örökkévaló a királyság, ő uralkodik a népeken” (Zsoltár 22,29), „hisz te igazságosan ítéled meg a földet. Méltányosan ítélsz a népek fölött, kormányzol minden törzset a földön” (Zsoltár 76,5), vagyis ő az a legfőbb szuverén, akinek törvényei egalitárius módon egyaránt kötelezőek mindenkire, s amelyek alól egyetlen földi uralkodó sem vonhatja ki magát. Az Isten az, aki előtt leborul „a földnek minden hatalmassága” (Zsoltár 22,30), ő az, aki királyokat emel és mozdít el, „hogya a királyok övét leoldozza, helyette kötelet csavar derekukra” (Jób 12,18), mert ahogy maga mondja: „Általam kormányoznak a királyok, és tesznek igazságot a tisztviselők, általam uralkodnak a fejedelmek, és ítélkeznek a főemberek az egész föld fölött” (Példabeszédek 8,15-16).

⁵³ *Federalist Papers* No. 6, In. https://avalon.law.yale.edu/18th_century/fedo6.asp

⁵⁴ *Federalist Papers* No. 10, In. https://avalon.law.yale.edu/18th_century/fed10.asp

⁵⁵ Idézi Eric Nelson: *The Royalist Revolution. Monarchy and the American Founding*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2014. 188-189.

Az isteni-transzcendens kontroll legitimálja az ellenállás jogát, s a szabadság védelmében teszi lehetővé a zsarnok elleni lázadást: épp azt, ami Mózes vezetésével robbant ki, s amely az egyiptomi rabszolgaságból való csodás megszabaduláshoz vezetett, továbbá ahhoz, hogy a szabaddá lett nép megkaphassa Istenétől a törvényeit, vallási és társadalmi életének, valamint morális értékrendjének parancsolatait és előírásait, fennmaradását biztosító hagyományának teljes keretrendszerét.

A zsarnokság elleni felkelés legitim feltételeit az 1574-ben íródott és 1579-ben, Stephanus Junius Brutus álnéven közzétett *Vindiciae, contra tyrannos...* című munka állapította meg,⁵⁶ amelyet John Adams az amerikai alkotmányt formáló legbefolyásosabb művek egyikének nevezett, s eme „nemes elméletekből nőtt ki országunk első hajtásai, ezek mozdították elő folyamatos növekedését, és alapozták meg mai szabadságjogait.”⁵⁷

A *Vindiciae* ugyancsak a Héber Bibliát tekintve az alkotmányozás és az abból fakadó politikai gyakorlat igazodási pontjának, amelyhez a legfontosabb érveket a *Királyok második könyvének* „kettős szerződéselmélete” szolgáltatta. A bibliai szöveg arról számol be, hogy Jehojada megkötötte „a szövetséget az Örökkévaló meg a király és a nép között, hogy népévé legyen az Örökkévalónak, valamint a király és a nép között” (*1Királyok 11,17*).

Vagyis a törvényes rend két szerződésen alapul. A király szerződésben kötelezi magát, hogy a legfőbb uralkodót, Istent és annak törvényeit hűségesen szolgálja és engedelmeskedik azoknak, másfelől a néppel kötött szerződésben vállalja, hogy a nép jogait tiszteletben tartja, amiért cserében a nép vállalja, hogy engedelmeskedik az uralkodónak, mint az Örökkévaló meghatalmazottjának. „Mindaddig, amíg megfelelően vezeti a népet, addig engedelmeskednek neki.”⁵⁸ Ám, ha az uralkodó nem teljesíti a szerződésben foglaltakat, a szerződés megszűnik, a nép pedig élhet az ellenállási jogával, s a nép Istennek tett ígérete miatt leválthatja a zsarnokot. Kiváltképp figyelemreméltó, hogy míg az

⁵⁶ A művet az alábbi angol kiadás alapján idézzük: *Vindiciae, Contra Tyrannos: or, concerning the legitimate power of a prince over the people, and of the people over a prince* (továbbiakban *Vindiciae*) (ed. and transl. George Garnett), Cambridge University Press, Cambridge, 1994. Az angol szöveg mellett használtuk az interneten elérhető latin szöveget is: Stephano Iunio Bruto Celta: *Vindiciae, Contra Tyrannos: sive, De Principis in Populum, Populique in Principem, legitima potestate*, Edimburgi, 1579.

https://archive.org/details/vindiciaecontratoolang_1/page/n5/mode/2up

⁵⁷ John Adams: *Defence of the Constitutions of Government of the United States of America*, In: *The Works of John Adams*, VI., Charles C. Little and James Brown, Boston, 1851. 3.

⁵⁸ *Vindiciae*, 21.

uralkodó esküvel vállalt kötelezettsége a nép felé abszolút, addig a népnek az uralkodóval szembeni kötelezettsége feltételes.⁵⁹

„Isten fenntartja a hatalmát a királyok felett, mondhatni, az Ő szolgálja a királyok... A királyok a királyok királyának hűbéresei”, akiket a királyi hatalom jelképeként karddal ruháztak fel, hogy az isteni törvényeknek megfelelően „megvédjék a jókat és megbüntessék a rosszakat.”⁶⁰ A „kettős szerződés” tehát világosan rögzíti az egyes felek jogait és kötelezéseit: ha az uralkodó akár az Istennel, akár a néppel kötött szerződését megszegi, a szerződés megszűntnek tekintendő, vagyis az ellenállás joga megalapozottá válik. Az az uralkodó, aki a szerződést „szemérmetlenül megszegi, zsarnoknak nevezhető, és minden nép, amely önszántából megszegi, lázadónak.”⁶¹

A zsarnok szó jelentésének pontos ismerete azért fontos, mert a jogszerű ellenálláshoz szükséges megállapítani, hogy az uralkodó valóban zsarnok-e. A zsarnok ugyanis lényegében lemondhatja magát, megszünteti saját uralkodói státuszát, ezzel pedig elveszíti az alattvalók engedelmisségi kötelezettségét. „A zsarnokság nem szimpla bűncselekmény, hanem ez a legfőbb és úgymond valamennyi bűncselekmény összegzése. A zsarnok felforgatja a közrendet, kifosztja a népet, összeesküvést sző a polgárok élete ellen, ígéreteit megszegi, szent kötelezéseinek és ünnepélyes esküjének nem tesz eleget. Ennélfogva sokkal gonoszabb, mint bármely tolvaj, rabló, gyilkos vagy szentséggyalázó: annyival gonoszabb, amennyivel sokkal rosszabb egyszerre mindenkinek ártani.”⁶² Nem meglepő, hogy Benjamin Franklin és Thomas Jefferson közösen javasolta az Egyesült Államok nagypecsétjének (*Great Seal*) feliratául a híres protestáns jelszót: „Rebellion to Tyrants is Obedience to God”, vagyis „A zsarnokok elleni lázadás engedelmisség Istennek”, s elképzelésük szerint a nagypecsétet az egyiptomi szolgaság házáat elhagyó, s Isten vezetésével a szabadság felé tartó zsidó nép kivonulásának nagy pillanata díszítette volna: „Az Örökkévaló nappal felhőoszlopban haladt előttük, hogy mutassa az utat, éjjel pedig tűzoszlopban, hogy világítson nekik” (*2Mózes 14,21*).⁶³

Az alapító atyák biblikus-antropológiai nézetéből fakadóan a bukott emberek világában, a totális anarchia elkerülése érdekében szükségesek a törvények, amelyek isteni eredetüknél fogva jók, s amelyeknek betartása a béke előmozdításához, a biztonsághoz és az általános jóléthez, vagyis a közjó

⁵⁹ Quentin Skinner: *The Foundations of Modern Political Thought*, II. Cambridge University Press, Cambridge, 1978. 232.

⁶⁰ *Vindiciae*, 20.

⁶¹ I.m. 140.

⁶² I.m. 155.

⁶³ Daniel L. Dreisbach: *Reading the Bible with the Founding Fathers*, i.m. 106; 133-135.

realizálásához vezetnek el. A polgári eljáróknak ezen kell munkálkodniuk, az uralkodónak pedig minden tekintetben meg kell felelniük az isteni elvárásoknak és a nép kívánalmainak. John Adams egy 1776-ban kelt levelének mindjárt az elején az Egyesült Államok ideális vezetőjét a Héber Bibliából vett példákkal írja le: „rendelkezzék Mózes szelídségével, Jób türelmével, Salamon bölcsességével és Dániel bátorságával.”⁶⁴

Az alapító atyák – legjobb szándékuk szerint – nem valamiféle utópisztikus világról álmodoztak, sokkal inkább arra tettek kísérletet, miként valósítható meg „a világ legrepublikánusabb könyve”, azaz a Biblia nyomán a „legrepublikánusabb” államforma, amely az egész világ számára követendő modell, a szabadság exempluma. Ezen a helyen a vezetők az igazságosság legfőbb királyának utánzására törekednek, a földi szuverén Isten e világi megbízottjaként tevékenykedik, s Isten a népre ruházta a jogot, hogy maga döntsön arról, ki gyakorolhatja a közbizalmon alapuló és kizárólag a közjót szolgáló hatalmat.

Washington egyik kedvenc és sokat idézett bibliai verse Mikeástól való: „Szólóje tövében ül majd mindenki, meg a fügefája alatt, és senki nem zavar senkit” (*Mikeás 4,4*).⁶⁵ A bibliai kép, kivált Washington értelmezésében sokkal több, mint valamiféle bukolikus agráridill: víziója mindannyiunk biztonságának, elégedettségének, a magántulajdon szentségének, a családi békének, a zavartalan önellátásnak és a társadalmi harmónia állapotának.

Talán ez lehetett a *Sámuel második könyvéből* (2Sámuel 7,10-16) és a *Máté evangéliumából* kirajzolódó „hegyen épült város” (*Máté 5,14*), az isteni és a földi igazságosság között valahol félúton, minden nép előtt lebegő örök példázata.⁶⁶

IV.

A Héber Biblia a hatalomgyakorlás mikéntjét nem abszolút uralomként tárja elénk. A király nem despota, uralma szigorúan a törvény alá rendeltetett. A zsidó uralkodó nem egyedülálló, totális uralommal bíró monarcha, s hogy ez ne is alakulhasson ki, egyfajta „transzcendens” ellensúlyként társuralkodót rendelt mellé Mózes, a theokrácia vallási hatalmát képviselő és azt megjelenítő

⁶⁴ From John Adams to James Warren, April 22. 1776.

In. <https://founders.archives.gov/documents/Adams/06-04-02-0052>

⁶⁵ From George Washington to the Hebrew Congregation in Newport, Rhode Island, 18 August 1790. In. <https://founders.archives.gov/documents/Washington/05-06-02-0135>

⁶⁶ A „hegyre emelt város” képe rendre felbukkan az amerikai politika történetében. A képet John Adams éppen úgy használta, mint Ronald Reagan, akinek számtalan beszédében elhangzott a bibliai kép. V.ö. Daniel L. Dreisbach: *Reading the Bible with the Founding Fathers*. i.m. 271.

papságot. Izrael leendő uralkodója nem cselekedhet saját belátása szerint, minthogy ő sem áll a törvények fölött. Uralmának legvégső és legteljesebb kontrollja maga Isten, akinek törvényeit köteles megtartani és betartatni. Amíg a király megtartja a törvényeket, uralma töretlen, az ország békében él, s a gazdaság prosperál. Ha azonban a monarchia a hatalmi ellenpólus felé próbál kerekedni, lehet, hogy ideig-óráig sikerrel jár, ám végül minden esetben elbukik. Mózes már a sivatagi vándorlás idején megfogalmazta és írásba fektette egy majdani működőképes államszervezet alapjait, igazságszolgáltatással, rendfenntartókkal és széleskörű szociális rendelkezésekkel. Miután a textus jóval később keletkezhetett, mint Mózes valóságos kora, magától értetődő módon bepillantást enged abba az időszakba, amikor Izrael fölött már király gyakorolja a hatalmat. A Mózes által felvázolt „leendő” monarchia államformája a theokrácia volt,⁶⁷ amelyben a vallási vezetés képezte a világi vezetés ellenpárját, s a vallási vezetés biztosította, hogy az isteni törvény alól ne függetleníthesse magát még maga a monarchia sem. Mózes így ír a királyról: „Mikor trónra lép, készíttessen magának másolatot egy könyvből erről a törvényről, amelyet a Lévi fiai közül való papok fognak őrizni. Legyen mindig kéznél, s egész életében olvasson, hogy megtanulja félni az Urat, az ő Istenét, s ügyeljen az egész törvénynek és minden parancsnak a megtartására” (5Mózes 17,18-19). Mózes a kor szellemével meglehetősen ellentétes módon puritán, hatalmában önkorlátozott uralkodót vizionál. Az egyiptomi „megtestesült törvényként” felfogott királlyal szemben, aki egy személyben reprezentálja az isteni és a földi királyságot, valamint a kozmosz és a birodalom rendjét,⁶⁸ a mózesi törvénykezés olyan királyt szán a zsidó trónra, akinek anyagi vagyona alulmúlja szellemi vagyonát, akinek békeszeretete legyőzi harci kedvét, aki a jövőt építi, s nem a múlt árnyaival viaskodik, s aki önmagát a törvény alá rendeli, a törvényt – minthogy az Istentől való – érinthetetlennek és örökérvényűnek deklarálva.

Egyértelmű, hogy a mózesi törvények szerint a király – az ókorban, de az alkotmányos monarchiák megjelenéséig a későbbiekben is – egyedülálló módon nem forrása, hanem tárgya volt a törvényeknek. A világi uralkodó abszolút hatalmát korlátozó mózesi fékek és ellensúlyok, amelyek az isteni

⁶⁷ Aligha véletlen, hogy a theokrácia kifejezést elsőként Josephus Flavius használta: „A mi törvényhozónk... az állam jellegét *theokráciának* nyilvánította, a vezetést és a hatalmat tehát magára Istenre bízta.” (Josephus Flavius: *Apión ellen, avagy a zsidó nép ősi voltáról*, II, 16., Budapest, Helikon, 1984. 72. Ford. Hahn István. Görögül lásd: Flavio Giuseppe: *Contro Apione, testo greco a fronte*, Casa Editrice Marietti S.p.A. – Genova-Milano, 2007. 206.

⁶⁸ V.ö. Jan Assmann: *Uralom és üdvösség. Politikai teológia az ókori Egyiptomban, Izraelben és Európában*, Budapest, Atlantisz, 2008. 46 skk. Ford. Hidas Zoltán.

eredetű törvényeknek való feltétlen megfelelési kényszerben váltak érzékelhetővé és megkerülhetetlenné, a kettős hatalom egymást kiegészítő és egymást kontrolláló szerepével megteremtette a hatalmában erős, azaz centrális és despotikus állammal szembeni gyenge állam rendszerét – talán Salamon nagyhatalmi politikájának rövid időszakától eltekintve –, amely lehetőséget biztosított az államellenességnek,⁶⁹ az uralomellenességnek, a politikai berendezkedés és a politikai gyakorlat napirenden tartott és gyakorolt kritikájának és bírálatának. S miután Isten királysága nem vetélytársa a földi királyságnak, hanem előfeltétele,⁷⁰ jó esetben az isteni királyság a földi királyságban válik láthatóvá, feltéve, ha a földi szuverén betartja az isteni törvényeket. Mindebből világosan következik, hogy a földi hatalom is lehet tehát rossz, vagyis olyan, amely eltér a legfőbb Király törvényeitől, s ha ez megtörténik, akkor értelem-szerűen szükségessé válik annak kíméletlen, nyílt és határozott bírálata.

Az utolsó bírá (שופט, sofét) és gyakorló próféta (נביא, návi), a bírák korából Izraelt a monarchiába átvezető Sámuel a textus tanúsága szerint elszánt ellenfele volt a monarchiának, talán azért, mert Isten uralmának (עול מלכות שמים, Ol málchut sámájim) megkérdőjelezését, sőt, annak negligálását érzékelte a világi hatalom primátusában, s tegyük hozzá, nem is alaptalanul. Az uralkodó jogainak kiszélesedése Sámuel logikája szerint reverzív jellegű: a jelenlévő és az uralmat igénylő nép vállalja a leendő királyság minden előnyét és hátrányát, ezáltal mintegy felmenti a koronázó kezét (Sámuel kezét) a kiválasztott későbbi tetteinek felelőssége alól. E felelősséget a választók viselik, maga a nép, amely a próféta figyelmeztetése ellenére Isten királyságának igája helyett a világi királyság jármába hajtja a fejét. Az isteni uralom elvetésének kísérlete ugyanakkor magában hordozza a büntetés ígétét. Már az első zsidó király, Saul ki akar szabadulni az isteni királyság visszatartó erejű, féket és ellensúlyt képező hatalmából. Sámuel Isten parancsára utasítja ugyanis Sault, hogy viseljen hadat Amálékkal, az ősellenséggel, ne ejtsen foglyot, s ne prédáljon zsákmányt. Saul azonban, feltehetően politikai megfontolásokból, életben hagyta Agágot, az amálékita uralkodót, és engedte a zsákmányszerzést. Sámuel erre így reagált: „Vajon éppúgy tetszését leli az Úr az égőáldozatban és a véres áldozatban, mint az Úr parancsa iránti engedelmisségben? Igen, az engedelmisség többet ér, mint az áldozat, a szófogadás értékesebb a kosok hájánál. Az engedetlenség olyan, mint a varázslás bűne, a nyakasság annyi, mint a terafimmal való visszaélés. Mivel az Úr szavát semmibe vetted, túl

⁶⁹ Norbert Lohfink: Der Begriff des Gottesreichs vom Alten Testament her gesehen, In: Josef Schreiner (Hg.): *Unterwegs zur Kirche Alttestamentliche Konzeption*, Freiburg, Verlag Herder, 1987. 44.

⁷⁰ Jan Assmann: *Uralom és üdvösség*. Politikai teológia az ókori Egyiptomban, Izraelben és Európában, i.m. 61.

kicsinek talált arra, hogy továbbra is Izrael királya légy... Az Úr ma elragadta tőled Izrael királyságát és másnak adja, aki jobb nálad.” (1Sámuel 15,22; 23; 28) Sámuel az ellensúlyt képező Isten parancsára hivatkozva egy pillanatig sem habozik, azonnal megtorolja a király lázadását, s az isteni legitimitációt bíró ellenállás jogán detronizálja a zsarnokot. Nem magától cselekszik így, noha mint ellensúly, azaz mint a királyt kontrolláló bíra és próféta jogosult lenne akár még erre is: Isten utasítja őt, a Királyok Királyának Királya. Egyúttal kiköszörüli azt a csorbát, melyet Saul engedetlensége ejtett, s lefejezi Agágot.

A fékek és ellensúlyok rendszerének felmondására tett kísérlet a Héber Biblia textusa szerint súlyos és azonnali következményekkel jár. A konzekven-
cia talán legkomolyabb hozadéka, hogy Saul dinasztikus törekvései kudarcot vallottak, és helyébe a múlt és a jövő felkent uralkodóját (מָשִׁיחַ, Messiás, szó szerint: felkent) adó Dávid-ház lépett.

Tatár György a Dávid-ház uralmáról a következőket mondja: „A választott dinastiával kötött szövetség átmeneti kísérlet volt Isten »választott államának« megalkotására, amit aztán a királyság egyszerre eljátszott, és nem játszott el. Eljátszotta, mert persze lényege szerint nem lehetett más, mint »királyság, akár a többi királyság«. Ám nem játszotta el, mert sohasem vállalkozott a lehetséges – és talán kínálkozó – hübriszek legdöntőbbikére: soha kísérletet sem tett arra, hogy a kiválasztottságot abban az értelemben tegye magáévá, hogy azt elragadja a néptől, s mint annak kizárólagos hordozója lépjen fel.”⁷¹

A zsidó monarchia aranykora, apa és fia egymást követő uralma Dáviddal, a zsoltárártó királlyal, Jeruzsálem meghódítójával (2Sámuel 5,6-7), s a város szakrális központtá tevőjével veszi kezdetét (2Sámuel 6,12). Dávid jóval erősebb világi hatalmat épített ki, mint tette azt elődje. Uralmának legitimitását egyfelől a királycsináló Sámuel biztosította, másrészt a győztes hódító harcai, amelyeknek a csúcspontját és betetőzését a szent város, Jeruzsálem elfoglalása jelentette. Jeruzsálemről már Mózes első könyvében lehet olvasni (1Mózes 14,18), s a Deuteronomium is több helyen utal rá (5Mózes 12,5; 14,23 skk.), ezzel olyan szakralitással ruházva fel a várost, amely magától értetődővé teszi annak kultuszcentrummá tételét.

A 16. századi Moshe Álschich jeles bibliamagyarázó a következőt fűzi exegézisében a 2Sámuel 5,6-hoz: „a vakok és sánták, akiket a szöveg említ, a bálványok, amelyeknek van szemük, de nem látnak, s van lábuk, de nem járnak” (Zsoltár 115,7).⁷² S Ábárbánelt idézve hozzáteszi, hogy két bálvány volt, egy

⁷¹ Tatár György: Fogság és déja vu, In. Uő: *Pompeji és a Titanic*, Atlantisz, Budapest, 1993. 201-202.

⁷² https://www.sefaria.org/Romemot_El_on_Psalms.115.7.1?lang=bi

vak, aki Izsákot jelképezte⁷³ és egy sánta, aki Jákobot,⁷⁴ s mindkettő szájában ott volt az eskü szövege, melyet Ábrahám tett Avimelechnek (1Mózes 21,23).

A középkori exegézis fontos mozzanatra tér ki, jelesül a történelmi legitimitás alátámasztására. Már nem csupán Mózes homályos utalásai teremtenek jogcímet Jeruzsálem birtoklására, hanem a történelem menetében manifesztálódó isteni akarat beteljesülése is ezt támasztja alá. Dávid Jeruzsálem elfoglalásával kifejezésre juttatja, hogy az isteni uralmat nem kérdőjelezi meg, épp ellenkezőleg: a reá ruházott világi hatalmat Isten dicsőségére kívánja felhasználni. Jól érzékelhetően egyszerre kíván maradéktalanul Isten emberévé válni, s egyszerre próbál Istentől függetlenedni. Istenfélelme korlátozott: felviszi a Frigyládát Jeruzsálembe, de lelkipurdalás nélkül szegi meg a „ne gyilkolj” (לֹא תרצח, lo tircách!) parancsolatát, midőn nem kegyelmez ellenfeleinek (2Mózes 20,13).⁷⁵

S valóban: midőn Dávid elcsábít egy férjes asszonyt, Bátsevát, aki aztán terhes lesz tőle, hogy elkerüljék a szégyent, megöleti a férjét, a hettita Uriját (2Sámuel 11). Dávid cselekedete a leggaládabb bűnre képes monarcha alakját idézi meg a Héber Bibliában, aki súlyosan visszaél a rendelkezésére álló közigazgatási és rendfenntartási eszközökkel, valamint az általa uralt erőszakszervezettel, s a visszaéléseit titokban próbálja tartani. A hatalom arroganciája, a „megcselekszem, mert megcselekedhetem” ismert attitűdje köszön vissza Dávid történetében. A zsarnokság legjellegzetesebb tünetei válnak érzékelhetővé a király cselekedeteiben, ám a theokratikus megalapozottságú fékek és ellen-súlyok rendszerének köszönhetően az Isten küldötte, Nátán által előadott példázat a próféta Dáviddal szembeni nyílt és keresetlen kritikájaként értelmezhető, köszönhetően Mózesnek, aki államszervezői tevékenységének egy adott pillanatában már a Szináj pusztaságában elválasztotta egymástól a világi vezéri és a szakrális papi funkciókat. Nátán kíméletet és megalkuvást nem ismerő

⁷³ A második pátriárka, Izsák öregkorára megvakult, lásd 1Mózes 27,1.

⁷⁴ A harmadik pátriárka testvérével, Ézsauval való találkozása előtt küzdött egy rejtélyes idegennel, s a birkózás következményeként lesántult, lásd 1Mózes 32,26-32.

⁷⁵ Konrád György a szépíró érzékenységgel ragadja meg ezt a kettősséget a minden mitológiai hősön „tűli” Dávid valóságos hús-vér emberi alakjában: „Dávid a normális férfi, akit rendesen meglátogat a kegyelem és a kísértés, ő az igazságos és az istenfélő, egyszersmind azonban ő a barbár is, akinek nem nagy ügy azt parancsolni: öld meg.” Konrád György: Dávid megközelítése, In: Uő: *A láthatatlan hang. Zsidó tárgyú elmélkedések*, Palatinus-Könyvek Kft., Budapest, 1997. 253. Gerhard von Rad hasonló következtetésre jut: „A dávidi királyság a történelem tiszta világosságában jött létre; azaz más jellegű, mint a babilóniai királyság, amely »kezdetben, az égből szállt alá«. Ekképpen valóban nem sajátja semmiféle mitikus méltóság.” Gerhard von Rad: *Az Ószövetség teológiája I. Izrael történeti hagyományainak teológiája*, Osiris, Budapest, 2000, 245. Ford. Görföl Tibor.

éles kritikája így hangzik: „Egy városban élt két ember. Az egyik gazdag volt, a másik szegény. A gazdagnak rengeteg juha, kecskéje és barma volt. A szegénynek azonban nem volt egyebe, csak egy kis báránya, vette magának. Etette, úgyhogy megnőtt, vele magával és gyermekeivel. Evett a kenyereből és ivott a poharából. Az ölében aludt, s olyan volt, mintha a lánya lett volna. Egyszer vendég érkezett a gazdag emberhez. De nem tudta rászánni magát, hogy a juhai vagy barmai közül egyet is elvegyen, és a vendégnek, aki érkezett, elkészítse. Ezért elvette a szegény ember báránykáját, és azt készítette el vendégének.” Nem értve meg Dávid a példázat lényegét, a gazdag emberrel szembeni haragjának adott hangot, és azt mondta Nátánnak: „Amint igaz, hogy az Úr él: az az ember, aki ilyet tesz, az a halál fia. A bárányt négyszeresen vissza kell fizetnie, amiért így tett, és nem volt kímélettel.” Amire Nátán ekképp válaszol: „Magad vagy ez az ember!” (2Sámuel 12, 1-7).

Nátán a bibliai próféták archetípusa. Nem csupán közvetíti Isten szavát, de élő lelkiismeretként, kritikai fellépésével, s a pusztá szó erejével ellensúlyt képez a monarchával szemben. Legitimítását Isten adja, ereje a hithez és a hit által közvetített törvényekhez történő kérlelhetetlen ragaszkodásában rejlik. Mindenesetre a történet hűen tükrözi, hogy Isten kijelölt szóvivőjével, vagyis Isten emberével (אֱלֹהִים, is háelohim) szemben – jóllehet Nátán éles kritikájának semmiféle öncenzúra nem szab határt – még a király sem mer fellépni.

Korántsem véletlen, hogy Dávid fia, Salamon, aki felépítette ugyan a Szentélyt (בֵּית הַמִּקְדָּשׁ – Bét HáMikdás), ám részben modernizációs törekvéseivel párhuzamosan, részben idegen rítusoknak hódolva, saját korlátlan hatalmát erősítendő, igyekezett a papságot háttérbe szorítani. Ennek szimbolikus és manifeszt pillanata volt, amikor a Szentély avatáskor az uralkodó „a nép felé fordult, és megáldotta Izrael egész közösségét” (1Királyok 8,14), jóllehet Mózes egykoron még így rendelkezett: „Mondd meg Áronnak és fiainak: Így áldjátok meg Izrael fiait...” (4Mózes 6,22). Vagyis a mózesi rendelkezés értelmében kizárólag a kohaniták, tehát a papok privilégiuma volt az Izrael népének nyújtott áldás, ám Salamon nem volt kohanita, s még csak nem is származott Lévi törzséből. A népet és a papságot azonban elvakíthatta a legfőképpen a keleti despotákra oly jellemző magamutogató önünnepeletetés és a Templom grandiózus architektúrája, így szótlannul nézték végig, amint a király látványosan ignorálja a kettős hatalom tradicionális eszményét.

Rendkívül beszédes, ahogy a rabbinikus exegézis több helyütt is szóba hozza, hogy a biblikus szöveg nem idézi a király által elmondott áldást, csupán a tényről számol be, s Gersonidész (Rálbág) mintha csak egyenesen erre a különös helyzetre utalna, amikor így ír az 1Királyok 8,14-hez írott kommentárjában: „Íme, e helyen nem emlékszik a szöveg az áldásra, amellyel megáldotta

őket, de eltakarta az arcát, mert az áldó szembefordul a megáldottakkal, így kívánja a lelke, s így olvassuk a papi áldásnál is.”⁷⁶

Korántsem zárható ki, hogy a király a Szentély felavatásának eseményén túl is magának vindikálta a kohaniták jogait. Minthogy élete alkonyán szívesen hódolt idegen, következképp tiltott kánaánita kultuszoknak, okkal feltételezhető, hogy a papság kontrollfunkcióját igyekezett távoltartani, s a judaizmus kultuszcentrumának avatásakor a legmagasztosabb feladatot, a főpapi funkciót is kizárólagosan önmagának tartotta fenn. A szándék egyértelmű: a monarcha látványosan mellőzni kívánta a világi hatalmát transzcendens kerek közé szorító papi rendet. Tette ezt annál is inkább, miután uralma ellentmondott szinte mindennek, amit Mózes a király kötelezettségeként fogalmazott meg (5Mózes 17, 16-17). Feltűnő, hogy a közel két és fél ezer évvel ezelőtt keletkezett szöveg még Izrael uralkodójának becsét sem abban látja, hogy milyen anyagi javakkal bír. Kevés ló legyen a tulajdonában, azaz ne legyen harcias, s ne veszélyeztesse népe békességét állandó háborús retorikával, harcra, küzdelemre való buzdítással és készülődéssel, ugyanis a régi királyok lovainak száma arányban állt harcias retorikájuk és hadi felszereltségük erejével; ne térítse vissza a népet Egyiptomba, azaz ne a ködös múlt felé forduljon, kiváltképp azért ne, mert a nép az egyiptomi húsfafazekak talmi biztonsága után vágódva szabadságát szolgaságra cserélné vissza; ne tartson sok feleséget, hogy ne térjen el a szíve, azaz ne bálványoknak vagy Izrael környezetében lévő, magukat isteneknek gondoló zsarnokoknak hódoljon; ne szerezzen magának sok ezüstöt és aranyat, vagyis a mózesi törvények által is óvott magántulajdont tartsa tiszteltben; s végül a saját keze által lemasolt törvényt, a királyi alkotmányt egy életen át tanulmányozza, ám ne módosítgassa azt saját képére és hasonlatosságára, s ne térjen el tőle – mikor, hogy – se jobbra, se balra. Mondhatni: legyen ez a királyi alaptörvény valóban gránitszilárdságú.⁷⁷

A fentiek alapján láthattuk, hogy a vallási hatalom, a főpap vagy a próféta transzcendens kötelezettségének megfelelően emelte fel szavát a mindenkori hatalom túlkapásaival szemben. Ám az erős kezű Salomonnak nem volt a hatalmát és uralkodói habitusát kontrolláló ellenzéke, miután tudatosan mellőzte mindazokat, akik a theokrácia jegyében legitim módon léphettek volna fel ellene, s a hagyomány leértékelésével egyszerűen kiiktatta környezetének minden kritikus hangját. Mélyen árulkodó, hogy Achija, a silói próféta sem a királyhoz fordul kritikájával és jövődölésével, hanem annak ellenlábásához, Jerobeámhoz intézte jóslatát (1Királyok 11,26-40).

⁷⁶ https://www.sefaria.org/Ralbag_on_I_Kings.8.14.1?lang=bi

⁷⁷ Vesd össze Gábor György: A hatalomból kirekesztve – a hatalomról. Az antik és középkori zsidóság hatalomkonceptiója és az ellenzéki lehetőség, In: *Múltba zárt jelen avagy a történelem hermeneutikája*, L'Harmattan, Budapest, 2016. 14-15.

A korábbiakban szó volt már *Sámuel első könyvének* 8. fejezetéről. Sámuel, a próféta és bíra, voltaképpen egy intézménykritika keretén belül, erősen plebejusi indíttatású szavakkal és képekkel, jellegzetes szociális konstellációba helyezve fejt ki véleményét a leendő világi uralkodóról: „Ez lesz a királynak a joga, aki majd uralkodik fölöttetek: Elveszi fiaitokat, s szekerei és lovai mellé rendeli őket – a szekerei előtt kell majd futniuk; megteszi őket az ezres és ötvenes csoportok parancsnokainak; felszántatja velük a földet és betakaríttatja a termést, hadi felszerelést csináltat velük és szerszámot a szekereire. Elveszi lányaitokat, illatszert készíteni, főzni és sütni. Elveszi szántóföldeitekről, szőlőleitekből, az olajligeteitekből a legjava termést, és odaadja a tisztjeinek. Tizedet vet ki szántóitokra, szőlőleitekre, és azt udvari embereinek meg a tisztségviselőinek adja fizetségül. Elszedi legjobb szolgálókat és szolgálóitokat, ökreiket és szamaraitokat, és a maga javára dolgoztatja őket. Tizedet szed nyájaitokból, s ti magatok is a szolgálói lesztek” (*1Sámuel 8,11-17*).⁷⁸ Hogy Sámuel félelme nem volt alaptalan, arról maga a *Talmud* tesz tanúbizonyságot. Ismert az eset a *Talmud* lapjairól,⁷⁹ amikor egy ízben Jannáj király egyik embere gyilkosságot követett el. Simon ben Setách a Szanhedrinhez fordult ítéletért, perbe fogva magát a királyt. Arra hivatkozott, hogy a mózesi törvények szerint (*2Mózes 21,29*) az öklelős ökör gazdája ellen is fel kell lépni, s ha gondatlannak találják, őt is el kell ítélni. A párhuzam nyilvánvaló: a király úgy rendelkezik a szolgálóival, mint gazda az állataival. Ám midőn az uralkodó a bölcsek elé állt, azok lesütötték a szemüket és némák maradtak. Isten azonnal ítéletet hirdetett a gyáván önmagukat cenzúrázó, s ezzel a törvény útjáról letérő bölcsek felett, és helyben halállal sújtotta valamennyiüket.

Maimonidész amúgy rendkívül tudatosan ekképp egészíti ki és értelmezi Sámuel királyellenes szavait: „az uralkodó joga lesz, hogy az egész ország területéről rekrutáljon bátor, erős fiatalembereket, akiket majd kiképeztet... Felelőségül vehet bárkit házasságlevéllel és szertartással, de ágyasául vehet bárkit, akit csak kedve tart”.⁸⁰

Maimonidész soraiban épp Sámuel aggodalmának legfőbb tárgya, a korlátlan és ellenőrizhetetlen hatalom képe jelenik meg. Azé a hatalomé, amelynek totális cselekvési szabadságot élvezve nem kell tartania semmifajta felelősségre vonástól. A zsidó erkölcs értelmében – amint erre Maimonidész felhívja a figyelmet – a hatalom előnyeit élvezőkkel ellentétben egy közember számára

⁷⁸ Rainer Kessler: *Az ókori Izráel társadalma*, Kálvin, Budapest, 2011. 88-91. Ford. Szabó Csaba.

⁷⁹ *bSzanhedrin* 19a-19b

⁸⁰ Maimonidész: *Misne Tóra Hilchot Mláchim* 4,2; 4,4

In. https://www.sefaria.org/Mishneh_Torah%2C_Kings_and_Wars.4.3?lang=bi

tiltott volt egy másik férfi ágyasát feleségül venni. Az ágyasi státusz a nőnek előnyöket biztosított ugyan, de gyermekei könnyen kiszolgáltatottjaivá válhattak a férfi önkényének, s még örökségük sem volt biztosított.⁸¹ Maimonidész a fenti példázatával az isteni törvények alól önmagát kivonó despotikus rendszer erkölcstelenségére mutat rá, a fékek és ellensúlyok nélkül maradt rendszert jelenítve meg, s az isteni törvények negligálásának következményeit nem a király, vagyis a hatalom szemszögéből, hanem a hatalomnak kiszolgáltatott alattvalók nézőpontjából láttatva. A hatalmi korlátok minél gátlástalanabb elvetése a zsarnokság fokozódását vonja maga után, s a nép egyre erőteljesebb kiszolgáltatottságát.

Sámuel előbb idézett, meglehetősen sötét tónusokkal megjelenített jövőképe kimondatlanul ugyan, de a világi uralkodót trónra emelni vágyó nép moráljára, erkölcsére hívja fel a figyelmet, amelyet az ellenőrizhetetlenné vált világi hatalom könnyedén lesz képes korrumpálni. Elkötelezett államképéből fakadóan helyteleníti és elítéli a monarchát, aki Isten mellett mintegy „társuralkodóként” működik, afféle „e világi istenséggént”, mintha csak Isten állama és a földi birodalom valamiféle perszonálunióra lépett volna.

A mózesi eszmény olyan uralkodót képzel el Izrael fölött, akinek tisztessége (כבוד, kávod) igazságossága (צדק, cedek) és istenfélelme (יראה שמים, jirát sámájim) megkérdőjelezhetetlen. A mózesi ideál megmaradt elméleti-teoretikus paradigmának, amely azonban soha nem realizálódott az ókori Izrael fennállása során. Gideon, a sikeres hadvezér és bíra még tartja magát a mózesi eszményhez: egy szerződésnek két szereplője van, s ő nem kíván szerződött uralkodója lenni Izraelnek. Tisztában van azzal, hogy a királyság megszerzése könnyen dinasztiaalapítási vágyba torkollhat, s a dinasztia létrehozásának érdekében az uralkodó minden bűnös cselekedetre képessé válhat. Vagyis Gideon helyesen érzékeli azt, hogy a hatalom valamiféle szerződésen alapul, ám az ember bűnre való hajlama akár a legjobb és legtisztességesebb uralkodót is könnyen szerződésszegővé teheti.

A bírák koráról ekképp ír Hodossy-Takács Előd: „Látszólag a legideálisabb körülmények között szerveződik Izrael élete ekkoriban, Isten uralma alatt, világi hatalmasok elnyomása nélkül.”⁸² A református teológus is felfigyel a hatalom megosztásának szükségességére, az isteni uralom primátusának elismerésére. Valóban, a mózesi törvények, amelyek – a zsidó önfelfogás szerint – egyenesen Szinájról, az isteni ajkáról származnak, olyan világi hatalmat

⁸¹ Az első ismert eset Ábrahám feleségeinek és ágyasainak gyermekei közötti különbségtétel, lásd *1Mózes 25, 1-6*.

⁸² Hodossy-Takács Előd: Vezetés és társadalom a bírák korában, In. *Theológiai Szemle*, LII. évfolyam, 2009. 2. 68.

tárnak élénk, amely erősen limitált jogkörrel, s ennek megfelelően jól körülhatárolt felelősséggel bír: az Isten által adott parancsoknak őrizője, megtartatója és végrehajtója egy személyben. A bírák kora még eme ábránd jegyében telik, olyan államszervezeti fejlődés színtereként, amely egy meglehetősen laza törzsszövetségből kiindulva a Saul által megkezdett, majd Dáviddal és kiváltképp fiával, Salamonnal befejezett monarchiaépítés folyamatát tárja elénk.

Jóllehet Sámuel – amint azt láthattuk – határozottan ellenezte a királyság intézményének bevezetését, mégis a nép kérésének engedve, s Isten parancsára (1Sámuel 9,15-16) végül királlyá kente Sault.⁸³ Saul uralma még nem kiforrott királyi hatalom, ahogy a későbbiekben Dávid uralma sem lesz teljesen az, ám hamarosan nyilvánvalóvá válik az ok, amiért Sámuel vonakodott királlyá kenni bárkit is Izrael fölött.

A próféta, a királycsináló főpap tekintélyénél, a reá ruházott hatalmánál és a szekuláris és szakrális hatalom párhuzamos, egyszerre fennálló kettős jellegénél, a hatalom „megosztottságánál” fogva minden további nélkül megtehetette, hogy a királyon is számonkérje a felelősségét, még akár a kényszerítés eszközhöz is folyamodva, s ha úgy válik szükségessé, még detronizálhatja is a világi uralkodót, aki nem hajt fejet a legfőbb szuverén, Isten parancsolata előtt. Tehát világi hatalmától minden további nélkül megfosztható lesz az, aki nem engedelmeskedik a Királyok Királyának, s felmondja a vele való fiktív jogi megállapodást. Vagyis a legfőbb vallási erő ekkor még legitim detronizáló joggal rendelkezik. Saul habitusában érzékelhető, hogy teljessé kívánja tenni saját uralkodói jogkörét, így negligálva a hatalom megosztásának elvét hordozó isteni parancsolatot.

Gersonidész kommentárjában így fogalmaz: „világos, hogy az áldozatokat a bűnök engesztelése végett kell hozni, s most Sámuel egyértelművé teszi, hogy jobb elkerülni a bűnt, mintsem engesztelést szerezni értük.”⁸⁴ Vagyis Gersonidész a hatalmat gyakorló felelősségéről beszél, nevén nevezve egy fontos hatalomtechnikai eszközt, amely szerint bölcsőbb előre gondolni a lehetséges következményekre, s ennek megfelelően felelősségteljesen cselekedni, mintsem elhamarkodottan tenni valamit, ami később jóvátehetetlennek bizonyul..

Salamon halála után a két részre szakadt ország északi országrészében I. Jerobeám, Salamon egykori ellenlábasa foglalta el a trónt. Korai intézkedései között az alábbi említi meg a Biblia: „A király meghánya-vetette a dolgot, aztán csináltatott két aranyborjút, és így szólt a néphez: »Elég legyen a Jeru-

⁸³Mint hogy a héber nevek „beszélő nevek”, Saul neve magyarul annyit tesz: a kért személy, az, akit kértek. Vagyis a nevet nem feltétlenül a születéskor kapja meg annak viselője, lehet az ragadvány-, értelmező- vagy magyarázó név is.

⁸⁴ https://www.sefaria.org/Ralbag_on_I_Samuel.15.22.1?lang=bi

zsálembe való zarándoklásból! Nézd, Izrael, itt az istened, aki kivezetett Egyiptom földjéről!» Aztán az egyiket felállította Bételben, és a nép körmenetben vonult a másik elé egészen Dánig. A magaslatokon szentélyeket épített, majd papokat választott a nép közül, olyanokat, akik nem Lévi fiai közül valók voltak. Egy ünnepnapot is bevezetett, a nyolcadik hónapban, mégpedig a tizenötödik napon, a júdabeli ünnepnek megfelelően. Maga ment fel az oltárhoz. Így tett Bételben, hogy a bikáknak, amelyeket csináltatott, áldozatot mutasson be. Aztán a magaslatok papjait, akiket ő rendelt, Bételbe telepítette. Fölment az oltárhoz, amelyet épített, a nyolcadik hónap tizenötödik napján, amelyet maga gondolt ki; s ünnepet rendezett Izrael fiainak, és fölment az oltárhoz áldozatot bemutatni.” (1Királyok 12,28)

Jerobeám intézkedései magukért beszélnek. Amint hatalomra került, gondja volt rá, hogy a világi uralmat ne veszélyeztesse semmiféle vallási kontroll. Országá két szélén egy-egy szentélyt építtetett, okafogyottá téve ezzel a kötelező jeruzsálemi zarándoklatot: „Minden férfi háromszor évente jelenjen meg az Úr, a te Istened színe előtt azon a helyen, amelyet az Úr kiválaszt, a hetek ünnepén és a sátoros ünnepen. De senkinek sem szabad üres kézzel megjelenie az Úr színe előtt; mindenki (vigyen), amit adni tud aszerint, ahogyan az Úr, a te Istened megáld” (5Mózes 16,16-17). Ez nem pusztán gazdasági intézkedés, jóllehet az anyagi javak országon belül maradása a szentélyek felépítésének egyik indoka. A papi rend szerepét ezzel minimalizálta, s Lévi törzsének rituális előjogait teljesen megszüntette (1Királyok 13,33). Gersonidész ezzel kapcsolatosan jegyzi meg, hogy a leviták előjogainak megszüntetése a nép számára gazdasági könnyebbséget jelentett: „Ezzel maga felé fordította a nép szívét, hiszen felmentette őket a tized fizetése, s az összes kötelezettség alól, mely a papok vagy Lévi törzse felé fennállt.”⁸⁵

A zsidó történelem fontos pillanata, amikor Jerobeám függetleníti magát a vallási ellenőrzés alól, s ennek szimbólumaként önmagát teszi meg főpapnak. A korrupció útján pozícióhoz juttattak és a szentélyszolgáknak kinevezettek már nem voltak képzett vallási és szakrális „szakemberek”, így részben a hatalom által lekenyerezetteként, részben felkészültségük híján nem voltak képesek gyakorolni az egyik legfontosabb funkciójukat: a mindenkori politikai ellenzéknek a mindenkori uralkodó kontrollját előíró és azt lehetővé tevő jogkörét. Megszüntetve tehát a hagyományos theokratikus berendezkedést, a királyi hatalom abszolutizálásának érdekében Jerobeám egyszerűen korrumpálta a vallási uralmat.

Aligha véletlen, hogy épp ebben a történelmi pillanatban lép színre a kifejezetten ellenzéki szerepre hivatott prófétai intézmény. Eddig ugyanis a papok,

⁸⁵ https://www.sefaria.org/Ralbag_on_I_Kings.12.31.2?lang=bi

az Isten emberei csupán a király egy-egy elhibázott lépését voltak hivatottak korrigálni, a totálissá vált despotizmus idején azonban már a királyi politika ellenzékéeként, a királyság intézményesített rendszerének kritikusaiként kellett fellépniük. A Héber Biblia leírása szerint Jeroboámot felkereste egy névtelen próféta, midőn a király épp elbitorolt papi funkcióját töltötte be, s átkot mondott az uralkodóra. A király először próbára tette, hogy valóban Isten küldötte-e, majd a tőle megszokott módon korrumpálni próbálta (*1Királyok 13,1-8*). A *Chomát Ánách*⁸⁶ felfigyelt arra az aprónak tűnő mozzanatra, amikor a király megpróbálta korrumpálni a prófétát: „Nem kéri a király a prófétát, hogy kövesse, hanem parancsba adja, mintegy kényszerítve őt, s a parancsot mintegy enyhítendő, kilátásba helyezi az ajándékot.”⁸⁷ A világi hatalom itt már nem érzi szükségét, hogy hipokrita módon álarc mögé rejtőzködjék – teszi egyértelművé Ázuláj. Vagyis akkor, amikor a kritikus ellenzék szembesíti a hatalmat despotikus cselekedeteinek következményeivel, a hatalom immár nem képes önreflexióra, s képtelen szembenézni saját felelősségével. Mindezek helyett a kényelmesebbnek és célravezetőbbnek tűnő megoldást választja: az uralom ellensúlyaként fellépő, a biblikus elvekre apelláló és azokat számonkérő ellenzékét a korrupció eszközével próbálja meg lekenyerezni és maga mellé állítani.

Jerobeám eljárása a modern hatalmi önkény előképe. Populista módon a népnek anyagi kedvezményeiről gondoskodik, hogy ezzel neutralizálja, kiiktassa és elhallgattassa az ellene fellépőket. Nincs abban semmi meglepő, hogy a nép a felkínált anyagi könnyebbségekért cserébe elnézi, amint a hatalom a rá ruházott pozíciókkal rendre visszaél. Annak magyarázata, hogy a szöveg nem tért ki arra, miként vélekedett a nép az adott uralomról, hisz bárki lépett is a trónra, hatalmát engedelmesen tudomásul vették, oka lehetett akár a szövegek keletkezési idején gyakorolt cenzúra vagy öncenzúra, de oka lehetett például Jerobeám despotikus hatalmától való félelem, amely mindennemű romlásért másokat kísérelt meg felelőssé tenni. Mindenesetre a Héber Biblia is beszámolt már arról a hatalomtechnikai eljárásról vagy manipulációról, amelynek során az ellenzékét demonizálták, illegitimé téve minden megszólalásukat, s bennük látva meg a téves, hibás vagy bűnös intézkedések valóságos felelőseit.

Acháb király, aki, „hogyan ingerelje az Urat, Izrael Istenét, még több gonzságot művelt, mint Izrael összes többi királya, aki előtte volt” (*1Királyok 16,33*), Élijáhu (Illés) prófétát teszi meg általános bűnbaknak. Személyes találkozásokkor már dölyfösen szólítja meg a prófétát: „Te vagy az, Izrael megrontója?” (*1Királyok 18,17*). A valóságtól való elszakadás jól ismert pillanata ez: noha a

⁸⁶ Chájim Joszef David Ázuláj (1724-1806), közismert akronimja szerint a Chida, rabbi-család leszármazottja, Jeruzsálemben született, ám többnyire Európában szolgáló rabbi, talmudista, kabbalista. Kommentárjainak gyűjteménye a *Chomát Ánách*.

⁸⁷ https://www.sefaria.org/Chomat_Anakh_on_I_Kings.13.15.1?lang=bi

totális hatalom ellenzékének semmilyen eszköze nincs arra, hogy romlásba taszítsa a nemzetet, a hatalom, önmagáról elterelve a figyelmet, rájuk mutat, hogy bennük láttassa meg minden rossz legfőbb okozóit.

Izraelben az igaz próféta nem jóvendőmondó, hanem a történelem centrumában áll, s ebből a pozícióból fogalmazza meg a lehetséges politikai és társadalmi alternatívákat. Az igaz próféta nem azonos az uruk asztaláról falatozó, pénzzel, adományokkal és pozíciókkal jutalmazott kitarzott kegyeltekkel: nem tévesztendő össze „Baál négyszázötven prófétájával, és Asera négyszáz prófétájával, akik Izebel asztaláról esznek” (*1Királyok 18,19*). Az igaz próféta a kor független, szabad és autonóm értelmiségije, akinek feladata, hogy az Örökkévaló akaratának megfelelően kontrollálja a hatalmat, felhívja a figyelmet annak ellentmondásaira, figyelmeztessen az isteni eredetű, s egalitárius módon, azaz mindenki számára egyként kötelező törvényre, illetve a törvény tolerálhatatlan ignorálására. Ő az, akinek az Istentől megkövetelt és jóváhagyott, s a hatalommal rendre konfrontálódó kritikai fellépését akár az uralkodó felelősségre vonására, vagyis az isteni rendtől eltérő hatalom menesztésére tett javaslat is követheti. Legitim szerepét és nélkülözhetetlen voltát az isteni szó közvetítése, s minden megfélemlítése, kínzatása, bebörtönzése vagy megaláztatása ellenére a bűnös hatalommal való kompromisszum rendíthetetlen visszautasítása, vagyis a szavaival korreláló tettei teszik megkérdőjelezhetetlenné. Az igaz próféta még őrzi a klasszikus theokratikus értékeket, s mindent latba vet, hogy a király és a notabilitások azokat ne vegyék semmibe. Ilyen érték volt egykor a társadalmi igazságosságnak a fenntartása, vagyis a korabeli szociális háló kiépítése,⁸⁸ amely a mindenkori királyi hatalom felelősségének fontos részét képezte. A parvenü elit „mindenki annyit ér, amennyi van neki” meggyőződése, amely egyre inkább ellehetetlenítette a szegényeket és rászorulókat – holott miután ők is Isten teremtményei, ezért születtek meg azok a mózesi törvények, amelyek a nélkülözőkről, a rászorulókról, a szegényekről vagy az idegenekről való kötelező gondoskodás szabályait írták elő –, hogy a mózesi szociális törvényektől végleg elrugaszkodott arisztokráciával szembeni kritikájának és a szegényekkel való szolidaritásának ekképp adjon hangot Ámosz: „Halljátok a szót, Bászán tehenei, akik Szamária hegyén laktok; ti, akik a gyöngét elnyomjátok, a szegényt eltiporjátok; ti, akik így szóltok férjetekhez: »Hozzál, hadd igyunk!« Saját szentségére esküdött meg az Úr, az Isten: Bizony,

⁸⁸ Lásd például *5Mózes 24,17*: „Az idegent és az árvát ne csorbítsd jogában, és az özvegy ruháját ne vedd el zálogba”, avagy például *3Mózes 19,9-10*: „Amikor majd aratjátok földeitek termését, ne vágjátok le a föld színéig. Ne szedd össze aratás után az ottmaradt kalászokat, ne böngészd át szőlőtőkédet, és ne szedgedes föl a fütről lehullott szemeket. Hagyd ott a szegényeknek és az idegeneknek.”

olyan napok jönnek rátok, amikor horoggal vonszolnak benneteket, a maradékokat meg szigonnyal” (Ámosz 4,1-2), „Lerombolom a téli házat a nyári házzal együtt, elpusztulnak az elefántcsont házak, eltűnnek az ébenfa házak – mondja az Úr” (Ámosz 3,15), „Ezt mondja az Úr: Izraelnek három, sőt négy bűne miatt nem változtatom meg szándékomat. Eladják az igazat ezüstért, a szegényt meg egy pár saruért; a szegényeknek a fejükön gázolnak, és a gyöngéket eltérítik útjukról. Apa és fia egyazon lányhoz jár, hogy szent nevemre szégyent hozzon” (Ámosz 2,6-7). A próféta társadalomképe önmagáért beszél: a hatalmon lévők az emberi méltóságot semmibe veszik, az elit az anyagi javakat összeharácsolja, hivalkodik a gazdagságával, s mindezt a legcsekélyebb szégyenérzet nélkül, nyíltan és szemérmetlenül teszi.

Az uralkodó és kegyencei közben pedig mindent elkövettek annak érdekében, hogy elhallgattassák a számukra felettébb kellemetlen prófétákat, mint azt láttuk Jerobeám esetében, vagy száműzetésre ítélik, ahogy az Ámosz prófétával esett meg (Ámosz 7,10-12), de az ellenük elkövetett gyilkos merénylet is szóba jöhetett, ahogy azt Menásse király tette Ézsaiással, legalábbis a hagyomány tanúsága szerint: „Rabbi Simon ben Ázzáj talált egy tekercest, ...benne állt: Menásse megölte Ézsaiást... Rává mondta: Menásse elítélte és kivégeztette.”⁸⁹

Természetesen nem csak az északi ország királyai váltak Izrael tágabb környezetének uralkodóihoz hasonlóan autokrata zsarnokokká, ugyanez a tendencia figyelhető meg a déli országrész dávidi dinasztiáját illetően is.

„Acház húszéves volt, amikor trónra lépett, és tizenhat esztendeig uralkodott Jeruzsálemben. Nem azt tette, ami az Úr szemében helyes, miként atyja, Dávid. Inkább Izrael királyainak útjain járt, sőt szobrokat is öntetett a Baálok-nak. Hinnom fiának völgyében tömjént gyűjtött, sőt saját fiait is megégette a tűzben, azoknak a nemzeteknek iszonyú szokása szerint, amelyeket az Úr elűzött Izrael fiai elől. Áldozatot mutatott be, és tömjént gyűjtött a magaslatokon, halmokon és minden lombos fa alatt” (2Krónikák 28,1-4).

Acház a bibliai beszámoló szerint tehát semmibe vette a mózesi törvény királyokra vonatkozó passzusait, továbbá a rituális és idegen kultuszok (עבודה זרה, ávodá zárá) gyakorlásával szemben megfogalmazott mózesi törvényeket is, amit a Moloch-kultuszra történő utalás egyértelműen igazolni látszik. A Héber Biblia meglátása rendkívül tanulságos és súlyos figyelmeztetés: aligha véletlen ugyanis, hogy a transzcendens eredetű, s a Mózes által közvetített igazságot védő törvények párhuzamosan sérülnek, s jelentéktelenednek el, legyenek azok a társadalmi együttélést szabályozó szociális előírások, vagy a rituális élet rendjét meghatározó törvények. A fékevesztett despotizmus, vagyis a hatalmi önkény az élet minden szegmensébe, a társadalmi

⁸⁹ bJevámot 49b

nyilvánosság fórumaiba éppen úgy, ahogy a személyes szférába egyaránt behatol, s ott hagyja keze nyomát.

A legrettenetesebb cselekedeteket a már említett Menásse (Manassze) király követte el: „Manassze tizenkét éves korában lépett a trónra, és ötvenöt esztendeig uralkodott Jeruzsálemben. Azt tette, ami gonosz az Úr szemében, azoknak a népeknek borzalmas szokása szerint, akiket az Úr elűzött Izrael fiai elől. Ismét fölépítette a magaslatokat, amelyeket atyja, Hiszkija lerombolt, oltárokat emelt a Baáloknek, és bálványokat készíttetett. Az ég minden seregét imádta és szolgálta. Sőt, az Úr templomában is építtetett oltárokat, pedig megmondta az Úr: Jeruzsálemben lesz a nevem mindörökké. Az ég egész seregének tiszteletére építtette ezeket az oltárokat a templom mindkét udvarán. Hinnom fiának völgyében saját fiait is tűzbe küldte. Varázslással, jövőmondással, ráolvasással is foglalkozott, sőt halottidézését és jóslást is űzött. Sok olyasmit tett, ami gonosz az Úr szemében, hogy bosszantsa. Faragott szobrot is készíttetett, és elhelyeztette az Isten templomában, amelyről azt mondta az Isten Dávidnak és fiának, Salamonnak: »Ebben a házban és Jeruzsálemben, amelyet Izrael összes törzse közül kiválasztottam, szerzek lakóhelyet nevemnek mindörökké. Soha többé nem mozdítom el Izrael lábát arról a földről, amelyet atyáiknak adtam. De csak akkor, ha gondosan megtartja, amit Mózes által megparancsoltam nekik: az egész törvényt, a szertartásokat és a rendeleteket.« Manassze arra csábította Júdát és Jeruzsálem lakóit, hogy nagyobb gonosztságot műveljenek, mint azok a nemzetek, amelyeket az Úr kiirtott Izrael fiai elől” (2Kronikák 33,1-9).

Menásse a zsarnoki mentalitás és habitus tipikus megjelenítője. Az ő uralma már semmiben sem emlékeztet arra a királysághépre, amelyet a zsidó értékek alapoztak meg, s tettek megannyi hibájukkal vagy tévedésükkel együtt is prosperáló berendezkedésekké. Hatalomgyakorlása a kor jellegzetes keleti despotáinak „istenképű” vagy „istengyermekű”, azaz genezisést tekintve isteni eredetű uralkodói habitusával azonos, ennél fogva maga is a törvényeken kívül, helyesebben a törvényeken felül tudta önmagát.

Amilyen erőt képvisel az uralkodó, hasonló erőről tesz tanúbizonyságot az őt bíráló, s kritikájával a hatalmat ellenpontoszó próféta. Menásse esetében ez az ellensúly nem is lehetett kisebb formátumú realpolitikus, mint Ézsaiás, akit, mint arra a talmudi hagyomány is utalt, a király csak megölni volt képes, megvenni vagy elhallgattatni nem. Ézsaiás átfogó bírálatot gyakorolva felemeli szavát a hamis próféták ellenében, akik semmilyen isteni legitimitással nem rendelkeznek, csupán apológéái, megvásárolt kiszolgálói és jellemtelen kollaboránsai a magát törvényfelettinek gondoló és rendre ekképp cselekvő uralkodónak: „Még ezek is tántorognak a bortól, és szédelegnek a mámorító italtól. A papok és a próféták támoynognak az italtól, a bor áldozataként; az erős ital

elkábítja őket. Inognak, amikor látomást látnak, és bizonytalanok, ha ítéletet kell hozni. Igen, minden asztal tele van okádékkal, egy csöpp hely sem marad tőlük tisztán. De kit akar az ilyen tudásra tanítani? Kinek akarja kifejtetni a kinyilatkoztatást? A csecsemőknek, akiket éppen elválasztottak, akiket csak most vettek el anyjuk kebelétől” (*Ézsaiás 28,7-9*). Míg Élijáhu korában a hamis próféták csupán elfogadták a baksist a monarchától, addig Menasse korára már nem is szégyenkeztek amiatt, sőt, kimondott érdemükül tudták be, hogy a törvényre nyíltan fittyet hányó király mellé szegődtek, s annak elfogadhatatlan tetteit próbálták afféle közszolgálati bértollnokok módján igazolni.

Mózes törvényei olyan államformát tárnak elénk, amely az égi és a földi, a transzcendens és az immanens harmonikus találkozásának és utópisztikus rendjének képzetét kelthette a későbbi korok politikaelméleti gondolkodása számára. A fékek és ellensúlyok megléte, a hatalom megosztásának elve, avagy a kritikai ellenék ellenőrző-kontrollt gyakorló szerepe olyan társadalmi berendezkedést garantálhatott, amely – Abraham Lincolnt idézve – „*of the people, by the people, for the people*”, „a népé, a nép által, a népért” létezik,⁹⁰ s amely a későbbi korok számára – megfelelő olvasat és szöveghermeneutikai megközelítés esetén – a republikánus állameszmény korszerű modelljeként szolgálhatott. A theokratikus megalapozottságú uralom víziójában egy szolgáló és szolgáltató állam képe jelenik, amelynek élén a király – karöltve a vallási uralmat megtestesítő, ám a szekuláris hatalomtól elkülönülő papsággal – Isten törvényeit, mint a legfőbb jó földi – e világi hordozóit tartja szem előtt, s azokat nem önmaga és hatalmi holdudvara, hanem az általa uralt nép javára gyakorolja és tartatja be.

Azonban az államszervezet, amelyet Mózes megálmodott, az emberi gyarlóság, becsvágy, kivagyiság és hübrisz, vagyis az ember „antropológiai jellege”, „ab ovo bűnössége”, vagy „bűnre való hajlama”, predestináltsága következtében – amint az a protestáns teológiai hagyományban és emberképben megjelenik – mindkét államban, az északi Izráelben és a déli Júdában végérvényesen megromlott. A zsidó uralkodók, mint azt a bibliai szövegek tanúsítják, s ahogy arra a zsidó kommentátorok és keresztény exegeták rávilágítanak, fokozatosan erodálták a mózesi rendelkezéseket, s a kiépített fékeket és ellensúlyokat, ha nem is egy csapásra, de szisztematikusan megsemmisítették, akár a Törvény meggyalázása vagy szelektív követése árán is. E folyamatot a mindenkori politikai helyzet generálta és katalizálta. A zsidó uralkodók, mind gondolkodásukban, mind külsőségeikben egyre inkább hasonlultak az ókori Kelet despotáihoz. A királyság kezdetén még az erősnek mondható törvénytisztelet és az ahhoz való ragaszkodás a megszilárdult államiság korában már a semmibe vész. Ahogy

⁹⁰ <https://www.abrahamlincolnonline.org/lincoln/speeches/gettysburg.htm>

erősödik az állam, s amiképp egyre nő a királyi hatalom, úgy veszít súlyából és jelentőségéből a legitim vallási ellensúly, s a papság egészét felváltja az egyszemélyes lelkiismeret, a próféta. A királyok felelőssége a törvény megőrzése, betartása és betartatása, ám ők e felelősséget semmibe veszik, mintegy törvényen kívülieknek, avagy azon felülállóknak képzelve és hirdetve önmagukat. A hatalmi felelőtlenség legékeesebb kifejeződése pedig a réalpolitikus Jeremiás és Ézsaiás figyelmeztetéseinek⁹¹ ignorálása, amely a történelmi katasztrófák egymásutánjához, végső soron pedig az államiság megszűnéséhez, valamint a kultuszcentrum, azaz az első Szentély pusztulásához, s a babilóniai fogsághoz, a száműzetés évtizedeihez vezetett.

A Héber Biblia leírása a királyság kialakulásáról, az uralom fentebb vázolt követelményeit és értékeit módszeresen megtipró uralkodókról és talpnyalóikról, valamint személyük és államaik sorsáról ékesen bizonyítja, hogy a korrupt hatalom, amely vagy nem tűri meg az ellenzékét, vagy az ellenzékben az egész országra rontást hozó és az államot szándékosan tönkretévő ellenséget lát, miközben önmagát tévedhetetlennek, minden cselekedetét legitimnek gondolja, ideig-óráig képes fenntartani erejének látszatát, s meg tudja őrizni a prosperáló nemzet délibábját, ám hosszú távon mind az uralkodó elit, mind pedig az állam és az államot alkotó nép gazdaságilag recesszióba, társadalmilag káoszba fordul.

⁹¹ *Ézsaiás 30,1-3*: „Jaj a lázongó fiaknak – ezt mondja az Úr. Olyan terveket szőnek, amelyek nem tőlem valók, és olyan szövetséget kötnek, amelyet nem én sugalltam. Így aztán bűnt bűnre halmoznak. Útra keltek, hogy lemenjenek Egyiptomba, anélkül, hogy velem tanácskoztak volna. A fáraó erejétől remélnék oltalmat, és Egyiptom árnyékában bizakodnak. Ám a fáraó ereje szégyent hoz rátok, és az Egyiptom árnyékába vetett reményetek gyalázatot”; *Ézsaiás 31,1-3*: „Jaj azoknak, akik lemennek Egyiptomba, hogy ott keressenek segítséget. Akik a lovakban bizakodnak, a töméntelen harci szekérben, meg a számtalan lovasban, nem Izrael Szentélye figyelnek, és nem az Urat keresik. Csakhogy ő is okos: romlást idéz elő, és nem vonja vissza a szavát. Fölkel az istentelenek háza ellen, és a gonoszok védelmezői ellen. Egyiptom ember és nem isten, lova csak test és nem lélek. Ha az Úr kiterjeszti kezét: összerogy a segítséget nyújtó, elesik a megsegített, és így egyaránt elvesznek” *Jeremiás 25,8-9*: „Ezért ezt mondja a Seregek Ura: Mivel nem hallgattatok szavamra, elküldök észak minden nemzetségeért és Nebukadnezárért, szolgámért, Babilon királyáért – mondja az Úr. Idehozom őket erre a földre, ennek lakóira és a körülöttük lakó nemzetekre. És átengedem őket a pusztulásnak, hogy borzalommá, gúny tárgyává legyenek, és örökké tartó szégyen legyen a sorsuk”; *Jeremiás 37,7-9*: „Ezt mondja az Úr, Izrael Istene: Mondjátok meg Júda királyának, aki elküldött titeket, hogy megkérdezzetek: A fáraó serege, amely felvonult, hogy segítséget hozzon nektek, vissza fog térni országába, Egyiptomba. És visszatérnek a káldeusok is, hogy megtámadják ezt a várost; el is foglalják és felgyújtják. Így szól az Úr: Ne ámitsátok hát magatokat és ne mondjátok: Biztosan elmennek a káldeusok, mert nem mennek el.”