

THEOLOGIA BIBLICA

Kató Szabolcs Ferencz^{*}

Kolozsvár

Képnélküli JHVH vagy képtelen Izráel?

JHVH-tisztelet az ókori Izráelben,
az ikonográfiai leletek fényében

Bildloser JHWH oder kraftloser Israel?

JHWH-Verehrung im antiken Israel unter Betrachtung
der ikonografischen Funde. Zusammenfassung

Die Religion des Gebiets Israels erscheint aufgrund der erschienenen ikonographischen und archäologischen Quellen als eine bildverehrende, polytheistische Religion. Dies widerspricht der traditionellen Sicht, die mit einem genuinen anikonischen Jahwismus rechnet. In der Forschung sind verschiedene Erklärungsparadigmen ans Licht getreten, die immer wieder darauf hinweisen, dass die Bildverehrung eine Devianz der Volksfrömmigkeit sei. Die Untersuchung der altorientalischen Bildtheologie hat jedoch nachgewiesen, dass Anikonismus und Ikonismus innerhalb einer Religion manchmal nicht als Entweder-oder – Erscheinungen, sondern als von dynamischen Umwälzungen aufgelöste, parallele, gleichwertige Phänomene auftreten. Auf diese Weise stellt sich die Frage, ob innerhalb des Jahwismus ikonische Tendenzen auftauchen. In den alttestamentlichen Texten lassen sich einige Spuren des ikonischen Jahwismus verfolgen, z. B. in dem Fall des Nordreiches, wobei Jerobeam I. als Zeichen der Independenz gegenüber dem Südreich zwei Kälberstatuen für Jhwh aufgestellt hat. Wie es auch andere alttestamentliche und altorientalische Beispiele aufzeigen, waren Ikonolatrie und Ikonoklasmus königliche Anordnungen, die auf der Ebene des nationalen Kultes durchgeführt wurden. Dementsprechend war der anikonische Jahwismus eine von den heidnischen Religionen und politischen Großmächten abgrenzende und die Volksidentität stärkende, analogielose Neuheit Israels.

Schlüsselwörter: Anikonismus, Bildtheologie, Bilderverbot, Bildung der Volksidentität Israels.

^{*} Kató Szabolcs Ferencz (Szatmárnémeti, 1988. december 15.), a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet elsőéves magiszteri hallgatója 2007-ben érettségizett a Szatmárnémeti Református Gimnázium diákjaként, majd felvételt nyert a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézetbe. A 2010–2011-es tanévben a Gustav-Adolf-Werk e. V. ösztöndíjasaként a Lipcsei Egyetem Teológiai Fakultásán folytatta tanulmányait. 2010-ben a XIII. Erdélyi Tudományos Diákköri Konferencia protestáns teológiai szekciójában, majd 2011-ben a XXX. Országos Diákköri Konferencia vallástudományi tagozatában első helyezést ért el *A Dávid és Góliát-elbeszélés szövege* című dolgozatával. Érdeklődési területei: az ókori Izráel és Közel-Kelet (különösen Ugarit) történelme és vallástörténete, a sémi filológia, az ószövegségi exegézis és a szíró-palesztin terület régészete.

Köszönettel tartozom dr. Balogh Csaba tanáromnak a szakmai útbaigazításért és a gondolatébresztő beszélgetéseinkért.

Atalányos cím az ókori Izráel vallástörténete körül kialakult, az utóbbi évtizedekben egyre hevesebbé váló vitára utal, amelyben a régészeti, ikonográfiai és epigráfiai leletek alapján dolgozó kutatók egyre több kérdőjelet tesznek az Ósz alapján rekonstruálható folyamat mellé. Tudniillik az Ósz szövegét vizsgáló exegétákhoz képest az empirikus tudományok történetkutatása teljesen más képet rajzol Izráel történetéről és vallásáról.¹ Az a kép, amelyet az Ósz-ből ismerünk, arról beszél, hogy Izráel kezdetektől fogva monoteista vallást gyakorolt, mely a sorozatos elhajlások ellenére is kisebb-nagyobb csoportokon keresztül mindvégig megőrizte ezt a monoteista sajátosságát. Ez a kép szemben áll a régészet által vázolt Izráel vallásának képével, amely szerint Izráel kultúrája csak annyira tér el a környező népek kultúrájától, amennyire a kultúrák szükségszerűen különbözőnek egymástól. Nyoma sincs egy olyan genuin népidentitásnak, mely Izráelt valamiféleképpen egyedülállóná tenné az ókori Közel-Keleten. Ilyenképpen az Ósz és a régészet, valamint a segédtudományai által rekonstruált történelem között mindeddig áthidalhatatlan szakadék tátong, amely alól nem vonható ki a képtisztelet témaköre sem. Idekívánkozik Karasszon István találó értékelése:

„Nem is az a baj, hogy mondjuk az ikonográfiai anyag ellene mond az ószövet-ségi történelemnek, hanem sokkal inkább az, hogy úgy tűnik: semmi köze a két-tőnek egymáshoz. Az ikonográfia alapján megírt vallástörténet mintha olyan közegben született volna, ahol nem is létezett Ószövetség.”²

Ha az ikonográfiai leleteket nézzük, olyan hatalmas mennyiségű anyag áll rendelkezésünkre, hogy egy általános képnélküliségről, a képi ábrázolás hiányáról, amelyet a második parancsolat (ezentúl: MP) nyomán (2Móz 20,4; 5Móz 5,8) elvárnánk, semmiképpen nem lehet beszélni.³ Az izraeliták által lakott területeken folyamatosan jelen vannak a dekoratív és a kultikus ábrázolások, amelyek olyannyira átfogóan jellemzik Izráel hétköznapijait, hogy nem lehet őket csupán elszigetelt csoportok devianciájaként értelmezni. A temérdek istenábrázolás, istenszimbólum, szobor, pecsétlenyomat, amulett újból és újból arra a következtetésre vezet a kutatókat, hogy a fogság előtt Izráelben jelen volt egy erőteljes, képtisztelettel együtt járó politeista tendencia. Ez

¹ Középutat képviselő kísérlet Z. Zevit: *The Religions of the Ancient Israel. A Synthesis of Parallactic Approches*. (Continuum, Bath 2001) című könyve, amely megpróbál hidat verni a tudományos módszerek és eredmények között.

² Karasszon István: Képnélküli Izrael? In: Xeravits G. (szerk.): *Ikonográfia ökumenikus megközelítésben*. Pápai Református Teológiai Akadémia – L'Harmattan, Pápa 2005, 1–16., 9.

³ A képtisztelet mindmáig legátfogóbb és leginkább elismert bemutatásához ld.: Keel, O. – Uehlinger, Ch.: *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonografischer Quellen*. QD 134. Herder, Bamberg 2001. (rövidítve: GGG). Ld. még Schroer, S.: *In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament*. OBO 74. Universitätsverlag Freiburg Schweiz – Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg 1987; Toorn, K. van der (szerk.): *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of the Book Religion in Israel and the Ancient Near East*. Peeters, Leuven 1997; Berlejung, A.: *Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik*. OBO 162. Universitätsverlag Freiburg Schweiz – Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg 1998; Janowski, B. – Zchomelidse, N.: *Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Zur Korrelation von Text und Bild im Wirkungskreis der Bibel*. AGWB 3. Deutsche Bibelgesellschaft, Darmstadt 2003; Walls, N. H. (szerk.): *Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East*. ASORB 10. American Schools of Oriental Research, Boston 2005.

napjainkban már konszenzus értékű kijelentés.⁴ A kérdés mindezek alapján az, hogy miként értékeljük Izráel politeista gyökereit, és főként mit kezdünk az ósz-i képtilalom fényében a temérdek istenábrázolással? Hogyan lehetséges az, hogy az Ósz annyira egyöntetűen csak a JHVH-tiszteletet tekinti a hivatalos kultusz részének?⁵ E kérdés-halmaz átfogó megválaszolására nincs lehetőség e tanulmány keretein belül. Ezért csupán a kulcsfontosságú JHVH-tisztelet és a képi ábrázolások viszonyainak feltérképezésére szorítkozunk, remélve, hogy az eredmények irányadóak lehetnek egy átfogóbb válasz megfogalmazásához.

1. Mit tilt a második parancsolat?

A MP kiemelkedő fontosságú a képtisztelet megítélésében, mind a keresztyén, mind az ósz-i hagyományban, és ez elsősorban a Dekalógus meghatározó szerepének tulajdonítható. Az Ósz kétszer közli a Tízparancsolatot (2Móz 20,2–17; 5Móz 5,6–21) és az abban foglalt MP-ot. A bibliai képtilalom átfogóbb megközelítése érdekében, bevezetésként a téma szempontjából hagyománytörténetileg meghatározó és reprezentatív MP-ot fogjuk megvizsgálni és értelmezni.

A Dekalógus MP-a – *ne csinálj magadnak istenképet* – az Istenhez fűződő helyes viszonyulást határozza meg, amely tulajdonképpen az első parancsolat (ezentúl: EP) meghosszabbítása: JHVH-n kívül nem szabad semmilyen istenhez fordulni. Ebben az értelmezésben a két parancsolat majdhogynem kongruens egymással. Ezt a magyarázatot azonban éppen a szöveg belső bizonyosságai alapján kell elvetnünk. Az EP és a MP nem értelmezhető a kései monoteizmus szemszögéből, hiszen ha kizárt az idegen istenek elvi létezése, akkor a tiszteletük sem jelenthet olyan erejű akadályt a jahvizmus számára, amely ellen nem is egy, hanem két parancsolatot kellene hozni. Maga a szöveg azonban nem tagadja az idegen istenek létezését, csupán a JHVH-tisztelet fényében tisztázza a többi istenhez fűződő viszonyt. Ha a parancsolatokat a bevezető vers előteréből értelmezzük – *Én, JHVH, vagyok a te Istened, aki kihoztalak Egyiptom földjéről, a szolgaság házából* –, nyilvánvalóvá lesz a szöveg mondanivalója: Izráelnek azért kell éppen JHVH-t tisztelnie, mert JHVH szabadította meg őt Egyiptomból. *A nincsenek istenek* – אֱלֹהִים אֵין עֹד – tétel, amely pl. DeutÉzs-nál (Ézs 45,24) olvasható, nem jelenik meg. Itt mindössze arról van szó, hogy Izráel számára ne létezzenek istenek: *ne létezzenek számodra istenek mellettem* – לֹא יִהְיֶה-לְךָ אֱלֹהִים אַחֵרִים עַל-פְּנֵי (2Móz 20,3; 5Móz 5,7).⁶ Hasonló érveléssel

⁴ Schroer, S.: *Bilder*, 14.; Zevit, Z.: *Religions*, 604–609.; Moor, J. C. de: *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism*. Peeters Publishers, Leuven 1997, 14–40.; Smith, M. S.: *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. W. B. Eedmans Publishing Co. Michigan 2002, 19–31.; Frevel, Ch.: Du sollst dir kein Bildnis machen! – und venn doch? Überlegungen zur Kultbildlosigkeit der Religion Israels. In: Janowski, B. – Zchomelidse, N.: *i. m.* 23–48.; 25–26. A nézet további képviselőihez és a bibliográfiai adatokhoz ld. Keel, O. – Uehlinger, Ch.: GGG, 2–4. Ide tartoznak: B. Lang, E. A. Kanuf, M. Weippert.

⁵ A kép természetesen ennél árnyaltabb. Az Ósz-ben nem egy helyen találkozunk monolátrikus megfogalmazásokkal, ahol elvileg nincs kizárva az idegen istenek létezése (vö. 1Móz 6,4; 4QDeut/LXX 5Móz 32,8; Józ 24,15; Bír 11,24; Jób 38,7; Zsolt 29,1; 82 stb.). A monoteista jahvizmus kései jelenség, valószínűleg a fogság korában alakul ki (vö. Ézs 44,8; 45,5; 45,14).

⁶ Az *עַל-פְּנֵי* szókapcsolat a MP szövegében három jelentésben állhat: 1. a *szíнем előtt* = *szentélyemnél* értelemben, amely a *פְּנֵי* fn. egy rendhagyó értelmezésén alapszik (vö. Num 3,4); 2. *velem szemben* = *bosszantásomra* (vö. 1Móz 25,18; Náh 2,2), *bátrányomra* (vö. 5Móz 21,16) értelemben; 3. *pars pro toto* az egy személy megjelölésére, névmási funkcióval *saját személyem, magam* értelemben (vö. 2Móz 33,14; 5Móz 4,37; 2Sám 17,11). A szövegkörnyezet és a LXX fordítása πλὴν ἐμοῦ a harmadik értelmezési lehetőséget támogatják. Lettinga, J. P.: Jegyzetek a Tízparancsolat héber szövegéhez. In: Douma, J.: *A Tízparancsolat*. Iránytű Ki-

találkozunk az 5Móz 32-ben, ahol JHVH szintén szabadítóként jelenik meg az idegen, tehetetlen istenekkel szemben (vö. 5Móz 32,12.16–17; 31,37–39), akik éppen tehetetlenségük miatt nem létezhetnek Izráel számára.⁷

A Dekalógus EP-a monolátrikus állásfoglalásra vonatkozik az idegen istennel összefüggésben.⁸ A megszabadításélmény annyira meghatározó kell hogy legyen Izráel számára, hogy más isteneket nem vehetnek be a kultuszba, azaz számukra nem létezhetnek ezek.⁹ Mindez összhangban van a Tízparancsolat deuterónómiumi foglatatának tágabb szövegkörnyezetével, a *Sema*-ban (5Móz 6,4) megfogalmazottakkal: *Halld Izráel, JHVH a mi Istenünk, JHVH egyedül*. A vers második felében megjelenő paralelizmus – a megfogalmazásnak megfelelően – kétféleképpen fejezi ki ugyanazt a gondolatot: anélkül, hogy tagadná az idegen istenek létezését, arról tesz vallást, hogy Izráel Istene JHVH, ami azt is jelenti, hogy Izráel számára ő az egyedül Isten.¹⁰

A MP tovább definiálja Izráel nemzeti Istenéhez, a JHVH-hoz fűződő viszonyt. Mindezek után a következő kérdésre kell választ találnunk: vajon a képtilalom csak az idegen istenek képeire vonatkozik, vagy pedig a JHVH-képekre? Esetleg mindkettőre?

H. T. Obbink, H. W. Schmidt, H. Delkurt, A. Gaupner, F. Crüsemann, P. Welten, Brian B. Schmidt, D. L. Christensen és M. Köckert szerint a MP eredetileg csupán a JHVH kiábrázolásokra vonatkozott.¹¹ Köckert szerint az EP az idegen istenek tisztele-

adó, h.n. 1994, 277.; Lohfink, N. – Bergman, J.: **תַּיִת** szócikk. In: *ThWAT I*. Kohlhammer, Stuttgart et. alii: 1973, 213.

⁷ Sanders, P.: *The Provenance of Deuteronomy 32*. OTS 37, Brill. Leiden 1996, 238.; Lohfink, N. – Bergman, J.: **תַּיִת** szócikk. In: *ThWAT I*. Kohlhammer, Stuttgart et. alii 1973, 213.

⁸ Vö. Veijola, T.: *Das 5. Buch Mose. Deuteronomium Kapitel 1,1–16,17*. ATD 8,1. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004, 155.

⁹ „Wo diese Gegenwart Gottes erscheint, d. h. im ganzen Kult Israels, darf es andere Götter nicht geben, und da der Dekalog gewiß mit der Möglichkeit einer nichtkultischen Gottesverehrung nicht rechnet, so heißt das, daß für Israel andere Götter nicht existieren dürfen.” Noth, M.: *Das 2. Buch Mose. Exodus*. ATD 5. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988, 130.

¹⁰ Vö. Veijola, T.: *Deuteronomium*, 178. Lohfink, N. – Bergman, J.: **תַּיִת** szócikk. In: *ThWAT I*, 213. A szöveget a Baál Ciklus KTU 1.4 VII. 49–52 részlete is segít megérteni: *ahdy d ymlk 'l ilm/ d ymru ilm w nšm/ d yšb 'hmlt arš* – „Én vagyok egyedül, aki uralkodik az istenek felett, aki kövérré teszem az isteneket és az embereket, aki jól lakatom az egész földet.” Baál Jammu legyőzése után az istenek felett uralkodó istenné válik. Miután a viharisten legyőzte ellenségeit, kizárólagosságot követel magának. A szövegben Baál a földet, embereket és isteneket érintő előjogra tart igényt: az istenek, emberek jóléte csak tőle függ. Az egyedüliség, mely *ahd* szóval jut kifejezésre, itt semmiképpen sem a monoteizmus létrejöttéről beszél, hanem sokkal inkább egy istennek az egész föld felett gyakorolt felsőbbbségéről. Az *ahd/תַּיִת* az istenekkel kapcsolatban nem monoegzisztenciát fejez ki, hanem egyeduralmat, elsőséget a többi isten között. Loretz, O.: Das Ahnen- und Götterstatuen-Verbot im Dekalog und die Einzigkeit Jahwes. Zum Begriff des Göttlichen in altorientalischen und alttestamentlichen Quellen. In: Dietrich, W. – Kopfsstein, A. M. (szerk): *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*. OBO 139. Universitätsverlag Freiburg Schweiz – Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg 1994, 510. A téma egy hosszabb bemutatásához ld. Loretz, O.: *Des Gottes Einzigkeit. Ein altorientalisches Argumentationsmodell zum „Schma Jisrael”*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1997.

¹¹ Obbink, H. T.: Jahwebilder. *ZAW* 47, 1929, 264–274.; Schmidt, H. W. – Delkurt H. – Gaupner, A.: *Die Zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik*. EdF 281. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1993, 69 skk.; Crüsemann, F.: *Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive*. KT 128. Chr. Kaiser – Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1993, 47; Welten, P.: Bilder szócikk. In: *TRE VI*. Walter de Gruyter 1980, 520.; Schmidt, B. B.: The Aniconic Tradition. On Reading Images and Viewing Texts. In: Edelman, D. V. (szerk): *The Triumph of Elobim. From Yahwism to Judaism*. Wm. B. Eerdmans Publishing, Michigan 1996, 75–407.; Christensen, D. L.: *Deuteronomy 1–21:9*. WBC 6A. Word Books, Dallas 2002, 114.; Köckert, M.: Vom Kultbild Jahwes zum Bilderverbot. Oder: Vom Nutzen der Religionsgeschichte für die Theologie. In: *ZThK* 106, 2009, 371–406.

tét tiltja, és ez magától értetődően magában foglalja a képek kultuszi használatának tiltását is. Egy általános tiltás után a specifikus képtisztelet tiltása nagyon valószínűtlen. Ezen kívül az EP (2Móz 20,3; 5Móz 5,7) az idegen istenekre többes számban utal (אֱלֹהִים אֲחֵרִים), míg a MP (2Móz 20,4; 5Móz 5,8) az istenképekre, egyes számban (תַּמוּנָה; פֶּסֶל). Amennyiben a MP szintén az idegen istenekre vonatkozik, az EP alapján indokoltabb lenne a többes szám. A Dekalógus szövegében ezután visszatér a többes szám (2Móz 20,5; 5Móz 5,9): *ne imádd és ne tiszteld azokat*, ti. az idegen isteneket, ami azt a feltételezést is indokolja, hogy a 2Móz 20,5 és 5Móz 5,9 eredetileg nem a MP-hoz, hanem az EP-hoz tartozott.¹² Ezek alapján Köckert arra a véleményre jut, hogy a MP eredetileg nem az EP tartalmi függeléke volt, hanem valami másra vonatkozott, éspedig a JHVH kiábrázolásra.

A fenti érvelés több ponton is megkérdőjelezhető. A Dekalógus parancsolatainak számozása utólagos, ráadásul felekezetenként is eltér.¹³ Az érv, miszerint az EP az idegen istenek tiszteletével azok képeinek használatát is tiltja, és ezért MP tulajdonképpen tautológia lenne, elutasítható azzal, hogy a Tízparancsolat összesen tizenkét különböző felszólító módú tiltást és parancsot tartalmaz, amelyben kettő a tízes felosztás szerint az egyik magyarázata (vö. 2Móz 20,4–5). A MP csak akkor hat redundánsként az EP után, ha azt várjuk el, hogy Tízparancsolat minden egyes tagja egymástól eltérő, az élet különböző területeire vonatkozó parancsolatot tartalmazzon. Ha ettől eltekintünk, a MP lehet az EP kiegészítése, akárcsak a tízedik parancsolat *Ne kívánd* kezdetű tagmondatai a bevezető *Ne kívánd felebarátod házát* parancs után.

Az EP és MP szövegében fellelő nyelvtani *Numeruswechsel* nem feltétlenül eredményez értelmi különbséget. Az EP többes számban utal az istenekre (אֱלֹהִים), azonban a MP grammatikailag egyes számú, bálványképekre vonatkozó főnevei közül csupán az első jelöl értelmi egyes számot (פֶּסֶל), míg a második szemantikailag többes számot feltételez (כָּל-תַּמוּנָה). Ugyanakkor az egyes szám lehet kollektív értelmű is,¹⁴ amelyre éppen a MP után következő versek (2Móz 20,5; 5Móz 5,9) többes számú igéi is utalhatnak.¹⁵

Ezenkívül az EP és a MP szemantikai vizsgálata sem indokolja a képek *csak* JHVH-képként történő értelmezését. A פֶּסֶל főnév harminchétszer fordul elő az Ósz-ben, s mindig valamilyen fából, kőből vagy fémből mesterségesen megformált isteni alakot jelöl.¹⁶ Önmagában nem csupán JHVH kiábrázolására utalhat. A תַּמוּנָה szó tízszer for-

¹² Vö. Veijola, T.: *Deuteronomium*, 154–156.; Köckert, M.: *Bilderverbot*, 377. Szerintük a MP egy rövid apodiktikus tiltás: *ne csinálj magadnak istenképet*, amely később a vers következő részeivel egészül ki: *és semmilyen alakot, amely fenn az égben, vagy lenn a földön, a vizekben, a föld alatt van*. Ugyanígy: Loretz, O.: *Abnen*, 496–498. Mindezt azonban a deuteronomiumi verzió mondatrészeinek aszindetikus kapcsolódásán kívül semmi sem indokolja: 5Móz 5,8: *לֹא-תַעֲשֶׂה-לָּךְ פֶּסֶל כָּל-תַּמוּנָה*. A 2Móz 20,4 valamint az 5Móz 5,8 Vul., Sam.Pent., Pes., Targ. és LXX verziói azonban a szöveget kopulával hozzák. 2Móz 20,4: *פֶּסֶל וְכָל-תַּמוּנָה*. Valószínűleg ősbib az 5Móz 5,8 változat, de a prozódia miatt itt az aszindetikus forma jelenik meg. Vö. Christensen, D. L.: *Deuteronomy*, 111.

¹³ Egy táblázatba szedett összehasonlítást J. P. Lettinga (*Tízparancsolat*, 275.) közöl. A római katolikus és az evangélikus számozás szerint az idegen istenek tiszteletére és a képtiszteletre vonatkozó tiltás egy parancsolatot alkot, az EP-ot. A görögkeleti és a református számozás a kettőt elválasztja, és az első, illetve második parancsolatként tünteti fel.

¹⁴ A פֶּסֶל egyes számú, kollektív értelmezéséhez ld.: Ézs 44,9; Zsolt 97,7; Náh 1,17; Hab 2,18 stb.

¹⁵ Az ósz-i héber nyelv szabályai szerint kollektív értelmű, egyes számban szereplő főnevek után az állítmány többes számban is megjelenhet. Kautzsch, E. – Cowley, A. E.: *Gesenius' Hebrew Grammar*. Clarendon Press, Oxford 1909, 145§, b.

¹⁶ Koehler, L. – Baumgartner, W.: *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. 5 kötet, Leiden 1995 (elektronikus kiadás; rövidítve HALOT), ld. a פֶּסֶל szócikket.

dul elő, melyből kétszer a MP verzióiban; háromszor a פֶּסֶל-el párhuzamosan (5Móz 4,16.23.25); négyszer JHVH megjelenésére, alakjára vonatkozik (4Móz 12,8; 5Móz 4,12.15; Zsolt 17,15); egyszer pedig tisztázatlan vonatkozásban fordul elő (Jób 4,16). A szó alapjelentése *külső forma, alak*, valaminek az észlelhető körvonalai, mely a *kép* jelentést egy szemantikai átértelmezés során nyeri.¹⁷

A 4Móz 12,8 és a Zsolt 17,15 a תְּמוּנָה-t egyértelműen JHVH alakjára, külső formájára alkalmazzák. Mindkét esetben egy rendkívüli teofániáról olvasunk, ahol valaki meglátja JHVH külső alakját.¹⁸ A Jób 4,16-ban Elifáz a hozzá titokzatosan érkező isteni kijelentés hírnökének alakját nevezi תְּמוּנָה-nak. Egy éjjeli lidérces álomban Elifáz egy titokzatos lény üzenetében részesül, akinek közelebbi kiléte nem tisztázott. Valószínűleg nem JHVH, de nem is ember.¹⁹

Az 5Móz 4 esetében, a תְּמוּנָה szó JHVH és az idegen istenek alakjára vonatkozik, valamint a פֶּסֶל-el párhuzamosan is szerepel. Az 5Móz 4 egyértelműen egy kései szöveg,²⁰ amely a fogság perspektívájából közelít a képkészítés problematikájához. A szöveg alapján világos: a népnek nem szabad פֶּסֶל-t és תְּמוּנָה-t készítenie, mert a hórebi (sínai) kijelentésekor, a tűz közepében, nem látták JHVH תְּמוּנָה-ját. A תְּמוּנָה itt JHVH alakjára, az arról esetlegesen készített képre, majd pedig bármilyen istenképre vonatkozik.

A fenti analízis eredményei azt mutatják, hogy a תְּמוּנָה konkrét, észlelt alakot, megjelenést vagy az arról készített képet jelent. A MP-ban a תְּמוּנָה azonban nem jelenthet alakot, hiszen a forma minden tárgy, élőlény vagy bármely más, látható létező velejárója. Minden dolognak van תְּמוּנָה-ja, s azt nem mesterségesen állítják elő. A MP-ban a תְּמוּנָה, tehát a szó másodlagos értelmében szerepel, és valamilyen modell alapján készített képet jelent.

A MP kontextusbeli, nyelvtani és szemantikai elemzése alapján kijelenthető, hogy a MP képtilalma nemcsak a JHVH-képekre vonatkozik, hanem egy sokkal általánosabb értelemben fogalmazódik meg, amely megtiltja mindenféle istenkép készítését és tiszteletét.²¹ Az első két parancsolatban a jahvizmus az idegen kultuszokkal és behatásaikkal veszi fel a harcot. Az EP az idegen istenek egy általános érvényű tiszteletének tiltását jelenti, a MP pedig az idegen kultuszok mintájára berendezkedett istentisztelet ellen szólal fel: nincs helye sem az idegen, sem a JHVH istenábrázolásoknak.

¹⁷ Ch. Dohmenre hivatkozva Schroer, S: *Bilder*, 335–336.

¹⁸ Vö. Kraus, H. J.: *Psalmen I*. BK XV/1. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1966, 133–134.; Dahood, M.: *Psalms 1–50*. AB 16. Doubleday, New York 1966, 99–100.; Seebass, H.: *Numeri 10,11–22,1*. BK IV/2. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2003, 72. Ezzel ellentétben áll Levine, B. A: *Numbers 1–20*. AB 4A. Doubleday, New York 1993, 341–342., aki csupán a teofániaelemek (izzó érc, villámlás stb.) észleléséről beszél.

¹⁹ Norman, H. C.: *The Book of Job*. OTL. Westminster Press, Philadelphia 1985, 126–128.

²⁰ A szöveg utalásokat tartalmaz egyéb ósz-i könyvekre és Izráel történelmének kései eseményeire: a képtilalomra vonatkozó megjegyzések a Dekalógus duktusát és szóhasználatát tükrözik (5Móz 4,16–20), utalás történik a sínai kijelentésre (5Móz 4,15), a papi teremtetéstörténetre (5Móz 4,16b–18/1Móz 1,26), a fogságra, Deuteroézsbai monoteista igehirdetésére (5Móz 4,39/Ézs 44,8; 45,5; 45,14), melyek mind a kései datálás mellett szólnak. Vö. Veijola, T.: *Deuteronomium*, 105–106., 115.

²¹ Lettinga, J. P.: *Tízparancsolat*, 277–278.; Veijola, T.: *Deuteronomium*, 157.

2. A képnélküliség indoklása.

Kutatási paradigmák jelenünkig

A képnélküliség témakörével számos tanulmány, monográfia, exkurzus és lexikon címszó foglalkozik. Az elméletek egy átfogó, és a teljesség igényével fellépő összefoglalására jelen tanulmány keretei között nincs lehetőség, éppen ezért – a hatástörténeti jelentőség kritériumát figyelembe véve – csupán a legfontosabbakat fogjuk bemutatni. Az idevágó kutatástörténeti áttekintés egy logikusan strukturált formája N. MacDonald-nál olvasható.²² Bemutatásunk az ő vizsgálatát követi, kiegészítve azt a legfrissebb eredményekkel.

Mi az izráeli, az Ósz-ben meghirdetett, képnélküli JHVH-tisztelet oka? Milyen vallási, szociológiai, kultúrtörténeti háttér magyarázza ezt az egyedülálló jelenséget? Az elmúlt évszázad magyarázati kísérleteit négy csoportba oszthatjuk:

a) *A képtilalom magyarázata JHVH természetében keresendő*

Ez a paradigma azzal érvel, hogy JHVH spirituális volta indokolja a képi kiábrázolás hiányát. A. B. Davidson, P. Volz és W. Eichrodt szerint „a második parancsolat Isten lelki voltának a legélesebb kifejezése.”²³ E kutatók véleményét azzal utasították el, hogy a testi és lelki dimenzió ennyire dichotomikus szembeállítása idegen az Ósz-tól. Ugyanakkor az Ósz a képi ábrázolásmódot elutasító részei úgy mutatják be JHVH-t, mint aki rendelkezik fizikai formával, viszont ez láthatatlan az ember számára, vagy szavakkal leírhatatlan. Y. Kaufmann szerint az izráeli vallás képnélküli hagyományát az magyarázhatja, hogy JHVH mindenek fölött áll.²⁴ Ő a képiséget a pogány vallások fetiszmusával hozta összefüggésbe, amely – szerinte – idegen Izráeltől.

A kérdés azonban az, hogy jogos-e Izráel és a „pogány világ” ennyire éles szétválasztása, s ugyanakkor az is, hogy a mindenekfelettség gondolata miért járna együtt a képnélküliséggel? (Elég csak arra gondolnunk, hogy a gazdag képvilágú Mezopotámiában és Egyiptomban a főistenek szintén szuverén úrként jelennek meg, de mindez nem jár együtt a képi ábrázolásaik tiltásával.)

S. R. Driver, G. von Rad, M. Fishbane, P. C. Craigie, W. H. Schmidt és R. Albertz JHVH transzcendentális mivoltának megerősítését látta a kép visszautasításában,²⁵ és ez gátolta meg JHVH dinamikus, a teremtet világ feletti jellegének összeolvadását egy statikus reprezentációval. Ez az álláspont azért problematikus, mert egy istenség transzcendens jellege nem feltétlenül jár együtt a képi ábrázolások hiányával; a kettő jó néhány kultúrában egyszerre van jelen (ld. 3. fejt.).

²² MacDonald, N.: Aniconism in the Old Testament. In: Gordon, R. P. (szerk): *God of Israel*. OP 64. Cambridge University Press, New York 2007, 20–34.

²³ Davidson, A. B.: *Theology of the Old Testament*. T. and T. Clark, Edinburgh 1904, 111.; Volz, P.: *Mose und sein Werk*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1932, 40.; Eichrodt, W.: *Theology of the Old Testament*. SCM Press, Chatham 1961, 119.

²⁴ Kaufman, Y.: *The Religion of Israel: from its Beginnings to Babylonian Exile*. University of Chicago Press, Chicago 1960.

²⁵ Driver, S. R.: *Deuteronomy*. ICC. T. and T. Clark, Edinburgh 1902, 65.; Rad, G. von: *Old Testament Theology I*. Oliver and Boyd, Edinburgh, 212.; Fishbane, M.: *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Clarendon Press. Oxford 1985, 322.; Craigie, P. C.: *The Book of Deuteronomy*. NICOT. Eerdmans, London 1976, 135.; Schmidt, W. H.: *The Faith of the Old Testament: a History*. Blackwell, Oxford 1983, 82–83.; Albertz, R.: *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period I*. John Knox Press, London 1994, 65.

W. Zimmerli a mágikus manipuláció elleni fellépést látta a MP rendelkezése mögött.²⁶ Érvelésének gyenge pontja azonban abban az éles szembeállításban rejlik, amely kategorikusan szétválasztja a „történelem Istene” és az istenképek által tisztelt istenek képzetét. Továbbá az ókori közel-keleti vallásokban az istenek és a mágia közötti kapcsolat sokkal összetettebb, mintsem hogy azt csupán a kép általi manipuláció mozzanatában szemlélhetnénk.

b) A képtilalom magyarázata a kép természetében keresendő

Ch. Dohmen szerint a kép többértelműsége alkalmatlanná teszi azt JHVH tiszteletére, és az Ósz éppen a képtilalom által biztosítja az exkluzív jahvizmust.²⁷ Hasonló irányba mutat R. P. Carroll és B. S. Childs véleménye is, akik szerint az anikonizmus egy fokozottabban jelentkező racionalizmust jelent a képekkel szemben.²⁸ Azonban az általuk megfelelőbbnek ítélt szóbeli kijelentés nem kevésbé többértelmű, mint a képi ábrázolások. Ahogy arra O. Keel és Ch. Uehlinger rámutatott, a kép nemegyszer egyértelmű üzenetet hordoz a gyakran többértelmű, nehezen megfogható szavakkal szemben.²⁹

M. Dietrich és O. Loretz amellet érvel, hogy a képtilalom Izráel mítosz elleni küzdelmének lecsapódása.³⁰ MacDonald joggal hozza fel ez ellen azt, hogy a monoteista és a politeista világ ilyen kontrasztba állítása³¹ sokkal inkább a felvilágosodás utáni éra középkorához fűződő viszonyából értelmezhető, mintsem az Ósz-ból, vagy bármilyen más ókori közel-keleti szövegből.

c) A képtilalom magyarázata Izráel szociális-kulturális természetében keresendő

R. S. Hendel és C. D. Evans Izráel monarchia-ellenességével magyarázza a képtilalmat.³² A király autoritását jelképező isteni kép tiltva volt, amely a különböző okokból elindított, ezékiási és jósiási képrombolással teológiai programmá nőtte ki magát. Mindazonáltal tézisük azzal az Ósz-ben sok helyen kimutatható képzzettel cáfolható, miszerint a király uralkodása isteni eredetű.

O. Loretz egy későbbi munkájában a képtilalmat az ősök tisztelete elleni fellépésként értelmezi, amely egybeesett a kultusz női személyzetének, és a kultusz feminin

²⁶ Zimmerli, W.: *Old Testament Theology in Outline*. T. and T. Clark, Edinburgh 1978, 246–248.

²⁷ Dohmen, Ch.: *Das Bilderverbot: seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament*. BBB 62. Athenäum, Frankfurt a. M. 1987, 258–262.; 267–269.

²⁸ Carroll, R. P.: The Aniconic God and the Cult Images. *ST* 31, 1977, 51–64.; Childs, B. S.: *Old Testament Theology in a Canonical Context*. SCM Press, London 1985, 66.

²⁹ Keel, O. – Uehlinger, Ch.: GGG.

³⁰ Dietrich, M. – Loretz, O.: Einleitung – von der anthropomorphen Kultstatue im Alten Orient zum biblischen Bilderverbot. In: Dietrich, M. – Loretz, O.: *Jahwe und seine Aschera. Anthropomorphes Kultbild in Mesopotamien, Ugarit, Israel – das biblische Bilderverbot*. UBL 9. Ugarit-Verlag, Münster 1992.

³¹ Az utóbbi időben egyre inkább erősödik az a hang, amely a politeizmust nem a monoteizmussal szemben álló, alacsonyabb rangú és értékű vallási képzetek rendszereként értelmezi, hanem a világ bemutatásának „csupán” egy másik útjaként. A témához ld. Ahn, G.: Monotheismus und Polytheismus als religionswissenschaftliche Kategorien? In: Oeming, M. – Schmid, K.: *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*. ATThANT 82. Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2003, 1–10.

³² Hendel, R. S.: Social Origins of the Aniconic Tradition. *CBQ* 50, 1988, 365–382.; Evans, C. D.: Cult Images, Royal Policies and the Origins of Aniconism. In: Holloway, S. W. – Handy, L. K.: *The Pitcher is Broken. Festschrift G. W. Ahlström*. SJSOT 190. Sheffield Academic Press, Sheffield 1995, 192–212.

elemeinek eltávolításával.³³ A „JHVH és az ő Aserája” képzet ebben az időben szorul háttérébe. Loretz a családi és a hivatalos kultusz szembekerüléséről beszél. Véleménye szerint ebből az ellentétből a nemzeti Isten, JHVH kerül ki győztesen, éppen a képtisztelet, az ősök képeinek tiltása által.³⁴

Ahogy N. MacDonald elemzése érzékelteti, az eddigi kutatások sokféle irányból próbálják magyarázni a képnélküliség jelenségét. Napjainkban egy negyedik megközelítési mód kezd uralkodóvá válni, mely Izráel történelmi sajátosságaival magyarázza a képnélküli JHVH-tiszteletet.

d) A képtilalom magyarázata Izráel történelmi eseményei között keresendő

M. Köckert³⁵ a képnélküliséget teológiai programnak tekinti a reális vallástörténeti adottság helyett. Szerinte a JHVH-tisztelet a fogság előtti korszakban jelentkezett, és pedig egy antropomorf istenképhez kapcsolódó kultuszban. Mindezt az Ósz szent ládát bemutató részeivel, a jeruzsálemi templom leírásából visszakövetkeztetett kultusszal és ókori közel-keleti párhuzamokkal indokolja. A láda szerinte nem más, mint az ünnepi körmenetekkor használt istenkép állványa. Figyelembe véve az ikonográfiai leleteket, az üres trón képzete, miszerint JHVH a jeruzsálemi templomban, a kerubtrónon láthatatlanul ül, nem lehet idősebb a perzsa kornál, amikor is az üres trón, mint az istenségre utaló szimbólum a képi ábrázolásokban is megjelenik. Köckert véleménye szerint a képnélküliség egy szükséghelyzet megoldására meghirdetett program: Jeruzsálem ostromakor az istenkép is elpusztul. A fogságban kihalt papok azon generációja, amely még látta a jeruzsálemi JHVH-szobrot, és amely az eredeti kép mására egy új képet készíthetett volna. Ezzel indul útjának a képnélküli jahvizmus mozgalma.

H. Niehr szintén feltételezi a JHVH-képek jelenlétét az ókori Izráel területén.³⁶ Szerinte mind az északi, mind a déli országrész rendelkezett JHVH-t ábrázoló reprezentációval. Ezt az ókori Közel-Kelet általánosan elterjedt képtisztelet-kultusz kapcsolattal indokolja, valamint az Ósz azon részeinek vizsgálatával, melyek JHVH ruhájáról, látásáról, arcáról beszélnek (Zsolt 27,4; 42,3; 84,8; 63,3 stb.). A képtisztelet eltűnését ő is a fogsághoz köti, és szerinte a reprezentációt három dolog váltotta fel: a név teológiája a deuteronomista történetírásban és az ahhoz közelálló körökben; a dicsőség teológiája a papi írói iskola körében; és a gyertyatartóval szimbolizált isteni jelenlét Zakariásnál és a hozzá közelálló prófétai körökben.

A Köckertéhez hasonló, de kissé visszafogottabb rekonstrukciót olvashatunk Ch. Uehlingernél is.³⁷ Bár a fogság előtti JHVH-képkultuszt bizonytalannak tekinti az archeológiai bizonyítékok hiányában, a képnélküli jahvizmus jelenségét mégis egy fogság

³³ MacDonald, az elmélet bemutatásakor amellet érvel, hogy Loretz összeköti a képtisztelet tiltását a feminin elemek kiszűrésével. Ez az értékelés azonban nem tartható Loretz tanulmánya alapján.

³⁴ Loretz szerint a szöveg két metrikus sorra vezethető vissza: **לֹא תַעֲשֶׂה-לָּךְ פֶּסֶל/לֹא יִהְיֶה-לָּךְ אֵל**. Ha metrumokban is fogalmazták meg a Dekalógust, a többi hosszabb sor alapján kérdéses, hogy a Loretz által megválasztott prozódiai szerkezet valóban a Tízparancsolat eredeti formája-e.

³⁵ Ld. Köckert, M.: *Bilderverbot*.

³⁶ Niehr, H.: Götterbilder und Bilderverbot. In: Oeming, M. – Schmid, K.: *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*. AThANT 82. Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2003, 227–247.; Niehr, H.: In Search of Yhwh's Cult Statue. In: Toorn, K. van der (szerk.): *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of the Book Religion in Israel and the Ancient Near East*. Peeters, Leuven 1997, 73–95.

³⁷ Uehlinger, Ch.: Bilderverbot szócikk. In: RGG⁴ 1. Mohr Siebeck, Tübingen 1998, 1574–1577.

utáni és/vagy perzsa korból származó, az eredeti kánaáni gyökerekkel szembeforduló mozgalomnak tartja.

Ezzel máris a bevezetőben már érintett, az Ósz és a régészet/ikonográfia közti küzdelemben találjuk magunkat. A következőkben, annak érdekében, hogy az Ósz istenképekről szóló passzusait ne sterilen, hanem szélesebb nézőpontra keresztül vizsgáljuk, górcső alá vesszük az ókori közel-keleti képteológia alapvető tanításait, majd ezt követően ennek fényében próbáljuk meg értelmezni az ókori Izráel néhány témába vágó ikonográfiai leletét. Ez követően a kapott eredmények alapján vizsgáljuk felül az Ósz képtudományát és képteológiáját.

3. Istenkép, szimbólum, képnélküliség az ókori Közel-Keleten

Az Ósz az idegen istenek képeit, szobrait erős szarkasztikus hangnemben karikírozza ki, és azokat a legkülönbözőbb módon ítéli el. Sokszor maga a bálványképre használt terminológia is negatív, ironikus felhangot hordoz magában: a גִּלּוּל – *bálvány* (3Móz 26,30; 5Móz 29,16; 1Kí 15,12; Ez 6,4 stb.) szó etimológiája tisztázatlan,³⁸ de talán a גִּלְגָּל – *emberi ürülék, trágya* szavakkal áll összefüggésben, s szó szerint *trágyagalacsint* jelent.³⁹ A vele nem egyszer párhuzamosan használt שִׁקוץ (5Móz 29,16; 2Kí 23,24; Ézs 66,3 stb.) a rituális tisztátalanságot, tisztátalan dolgot jelentő שִׁקָץ főnévvel áll összefüggésben.⁴⁰ Az אֵלִיל (3Móz 19,4; 16,1; Zsolt 96,5; Ézs 2,18) a'//^{*} – *gyengének lenni* sémi gyökből vezethető le.⁴¹ A gúnyos árnyalatú bálványokra alkalmazott terminológiák sora folytatható.⁴² A kérdés az, mit gondoltak az elkészített istenképekről azok készítői és tisztelői? Tényleg az emberi butaság és korlátoltság bújik meg a kőből, fából vagy fémből készült istenábrázolások imádata mögött, vagy pedig teljesen másról van szó?

Az ókori Mezopotámia területéről számtalan, mindmáig csodálatra méltó alkotás került elő, s ezeknek jelentős része istenábrázolás. Az ókori feljegyzésekből azt is tudjuk, hogy az istenek képeinek tisztelete, az előttük gyakorolt ceremóniák a vallásos élet legmeghatározóbb aktusai voltak. A templom az istenség lakhelyéül szolgált, ahol ő képi reprezentációján keresztül volt jelen, és az elhelyezett áldozatok által táplálkozott. Mindehhez fejlett teológiai képzetek társultak, amelyek az istenképkészítést sem hagyták érintetlenül. A képkészítés azonban korántsem volt olyan profán és egyszerű folyamat, mint arra az anyagmegmunkálás folyamatából következtethetnénk. Mindezt az is mutatja, hogy az ókori Mezopotámiában a kézművesek nem az értelmiséggel szemben álló társadalmi réteg képviselői voltak. Az akk. *ummānu* szó mesterembert, kézművest jelent, de ugyanakkor valamilyen ismeretben, szakterületen jártas bölcs, tudós embert is.⁴³ Az istenek képeit készítő mestereknek – szaktudásukon kívül – teológiai ismeretekkel is kellett rendelkezniük.⁴⁴ Már az emberek teremtetésekor egy külön kate-

³⁸ Ld. גִּלּוּלִים/גִּלְגָּלִים szócikkek. In: HALOT.

³⁹ Curtis, E. M.: The Theological Basis for the Prohibition of Images in the Old Testament. In: *JETS* 28/3, 1985, 278.

⁴⁰ Curtis, E. M.: *i. m.*: 278.; Schroer, S.: *Bilder*, 351.

⁴¹ Uo.; Schroer, S.: *Bilder*, 350.

⁴² Az erősen diszkreditáló jelentésárnyalatú bálványterminológiához ld. a fenti szerzőket.

⁴³ Vö. *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. 20. U and W. Eisenbrauns, Winona Lake 2010, 108–115. Rövidítve: CAD.

⁴⁴ Berlejung, A.: *Der Handwerker als Theologe: Zur Mentalitäts- und Traditionsgeschichte eines altorientalischen und alttestamentlichen Berufsstands*. In: *VT* 46, 1996, 145–168.; Berlejung, A.: *Theologie der Bilder*. Hasonló

gória voltak. Ők Ea teremtményei,⁴⁵ akik azért vannak a világon, hogy istenképeket készítsenek, és karban tartsák azokat.

Egy isten „születésének” folyamatát Berlejung világosan írja le a már hivatkozott munkáiban. A következőkben az ő bemutatását követjük.

Az istenek készítése három szinten ment végbe: mennyei, királyi és földi. Az első szint a mennyei szint. Egy istenség képének, szobrának elkészítését csak maga az érintett isten rendelheti el. Minden isten maga választja ki az Ea által erre a célra teremtett mesterek közül azokat, akik elvégezhetik ezt a feladatot. Mindig az érintett isten biztosítja mesterei számára a munkához szükséges bölcsességet, állhatatosságot, belátást és tisztaságot. A munka befejezéséig nagyon szoros kapcsolatban áll velük, és személyes védelme alatt tartja őket. Ezenkívül Ea isten is végigkíséri az alkotás folyamatát. Ő biztosítja azokat a szellemi képességeket, amelyek a szaktudás kifejtésére irányulnak.

A király ebben a folyamatban a kapcsolatfenntartó a mennyei és a földi szféra között. Ő felel az isteni világrend fenntartásáért, de ugyanakkor az istenképek készítése és renoválása is az ő hatáskörébe tartozik. A király teremti meg az anyagi feltételeket, amiért őt az istenek bölcsességgel és jóléttel áldják meg. Némely feliraton a király úgy jelenik meg, mint aki az illető kép készítője, mely személyes implikációt feltételez. Ez szimbolikusan meg is valósul. Pl. Aššur-aḫ-iddina nemcsak kiválasztja a mestereket, nemcsak az isteni megbízatás részese, nemcsak imádkozik a mesterek bölcsességéért, hanem jelképesen a műhelybe is ő vezeti be őket. A kiválasztott mesterek a továbbiakban az ő „kezévé” válnak. Azt is tudjuk, hogy Aššur-aḫ-iddina a kiválasztott mesterekkel technikai részleteket is megbeszélt, mi több, a drágakövek díszítő felhasználása kapcsán tanácsokat adott. A mindenkori király tehát gyakorlatba ülteti a mennyei terveket, ahol az istenszobrok végül a földi szféra tevőleges, megvalósító munkájában készülnek el.

Az istenkép végül a száj megmosásának és megnyitásának rituáléin (*pīt pī, mīs pī; Mundwaschungsritual, Mundöffnungsritual*)⁴⁶ keresztül az isten reprezentációjává válik. Az isten szobrát a műhelyből, a folyóhoz vezető úton keresztül a templom szentélyébe vitték esküvel, körmenettel és az egyéb rituális cselekedetekkel, és itt nyugalomba helyezték. Az isten tisztelete ezentúl az elkészült reprezentáció előtt végzett ceremóniák által valósult meg. A rituális tisztaság azonban előfeltétele volt annak, hogy az istenség összeköttetésben maradjon szobrával. Ha a kultuszképet elhanyagolták, vagy a város és a templom ostroma miatt veszélybe került, az isten elhagyta a szobrát.⁴⁷

következtetéseket von le Michael B. Dick is a *The Mesopotamian Cult Statue: A Sacramental Encounter with Divinity* című munkájában. Ld. In: Walls, N. H.: *Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East*. ASORB 10. American Schools of Oriental Research, Boston 2005, 43–67.

⁴⁵ Ea vagy Enki az édesvízóceán, a bölcsesség és a művészetek istene. Az istenek idősebb generációjához tartozik, akinek több hűposztázisa is ismeretes. Nötscher, F.: Enlil. In: Ebeling, E. – Meissner, B. (szerk.): *Reallexikon der Assyriologie*. 2. Walter de Gruyter, Berlin – Lipcse 1938, 374.; 381.

⁴⁶ A száj megmosásának és megnyitásának rituáléja két verzióban rekonstruálható, egy babiloni és egy asszír foglalatban, melyek kisebb eltéréseket mutatnak. Mindkét verzióban közös azonban, hogy a kép a száj megnyitása által válik az isten reprezentációjává, amit a száj megmosásának rituáléja tesz teljessé azért, hogy megtisztítja a képet az elkészülés folyamatával járó emberi szennyeződésektől. Ez utóbbi által a reprezentáció alkalmassá lesz a kultuszi használatra. Vö. Berlejung, A.: *Theologie der Bilder*, 257–259. A rituálé elnevezései (*pīt pī* és *mīs pī*) valószínűleg a szüléshez kapcsolódó eljárások sumér terminológiájából származnak, és azt a képet idézik fel, amikor a bába megtisztítja és megnyitja a légutakat. Dick, Michael B.: *Cult Statue*, 59–61.

⁴⁷ Uo. 57.

Mezopotámia tehát színpompás istenképkultuszt gyakorolt, és itt a földi és a mennyei szint törekeny szimbiozisan épült egymásra. A mindennapi rituális cselekedetek a mennyei világ történeseit jelenítették meg, ahol az istenkép az ábrázolt isten „reálprezenciáját” szavatoalta. Mindez a szíró-palesztin területen ugyan jóval kisebb méretekben és jóval szerényebb körülmények között valósult meg, de a gondolkodásmód a képekkel kapcsolatosan nagyon hasonló volt.⁴⁸ Nem értesülünk az istenképek olyan felszentelési rituáléiról, mint amilyen a mezopotámiai *pīl pī* és *mīs pī* volt. Ezenkívül pl. Ugaritban az istenek személye nem kapcsolódik olyan szorosan a szentélyekhez, mint az ókori Mezopotámiában, ahol a város, a templom, az istenek és a kultusz egymással való szoros összefüggésben működtek. Ugaritban az istenek nem laknak együtt a mennyei világban. Mindegyiküknek saját lakhelye volt, gyakran egy-egy hegy tetején. Elnék a Lula hegy, Baálnak a Cáfón adott otthont.⁴⁹ Azt azonban a bibliai szövegek is bizonyítják (vö. 5Móz 4,28; Zsolt 115; Dán 5,23; Hós 14,4; Jer 2,27–28), hogy a szíró-palesztin területen is az istenkép valamilyen módon az istenség nélkülözhetetlen kultuszi reprezentációját jelentette. Ezenkívül a király a kultuszban éppolyan fontos szerepet játszott, akárcsak Mezopotámiában. Ő biztosította a zavartalan vallásgyakorlat anyagi feltételeit, a nemzeti isten kultusza a papi személyzettel együtt az ő hatáskörébe tartozott.⁵⁰ Háború előtt igyekezett áldozatokkal megnyerni a nemzeti isten jókedvét és pártfogását.

Az ókori Közel-Keleten tehát az istenek éppúgy szellemi létezők voltak, mint JHVH. A kiábrázolás csupán az illető isten földi reprezentációja, teste volt, amely ha elpusztul is, semmiképpen nem jelenti az isten elpusztulását. Adott esetben új testet kaphatott. Jó példa erre a szippari Šamaš szobor pusztulása és újra helyreállítása. A Kr. e. 12. sz.-ban Szippart templomával és Šamaš ábrázolásával együtt elpusztították. Šimbar-šipak király hiába próbált meg egy új szobrot készíteni, Šamaš ezt nem engedte. A szobor helyett egy napkorongot állított fel, hogy az Šamaš jelenlétét biztosítsa. Végül a napisten kétszáz év



1. ábra

Nabû-apla-iddina kőtáblája a Kr. e. 9. sz.-ból (British Museum). A kőtáblán Nabû-nadin-šumi pap éppen felemeli a szét tört Šamaš-szobrot helyettesítő napkorongot, hogy az új ábrázolás láthatóvá váljék.

⁴⁸ Ld. összefoglalóan: Lewis, Th. J.: Syro-Palestinian Iconography and Divine Images. In: Walls, N. H.: *Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East*. ASORB 10. American Schools of Oriental Research, Boston 2005, 70–107.

⁴⁹ Smith, M. S.: *The Ugaritic Baal Cycle*. II. VTSup 114. Brill, Leiden – Boston 2009, 43.

⁵⁰ Vö. Berlejung, A.: Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israel. In: Gertz, J. Ch. (szerk.): *Grundinformation Altes Testament*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2010, 59–192., 71. skk.

után megkegyelmezett, és Nabû-apla-iddina királynak megengedte egy új kultuszszobor felállítását.⁵¹ Mindez új kérdéskörbe vezet át bennünket, tudniillik az ókori Közel-Kelet istenszimbólumainak problematikájába. Mint azt a szippari Šamaš szobor példája is mutatja, a napisten kultusza több mint kétszáz éven át egy képi megformáltságról mentes napkoronghoz kötődött. Noha mindez ideiglenes volt, mégis minden fennakadás nélkül biztosította a kultusz zavartalan működését. A képtisztelő vallás egyik pillanatról a másikra olyan formában szerveződött újra, amelyben az istenkép szerepét egy szimbólum vette át. Mindez relativizálja a képnélküliség és képtisztelet viszonyát. Szükséges tehát meghatározni a kettő egymáshoz fűződő kapcsolatát.

Ha a MP alapján határozzuk meg az ikonizmus fogalmát, akkor azt egy olyan teológiai gondolkodásmóddal kell összekapcsolnunk, amely összefüggésben van az ókori közel-keleti képteológiával. A MP a kultuszi képek használatát tiltja. Viszont az is nyilvánvaló, hogy a Közel-Keleten a kép az istenség jelenlétéhez kötött. E kettőből kiindulva az ikonizmus az a jelenség, ahol egy figuratív vagy nonfiguratív kép, szimbólum az istenség reprezentációja lehet. Anikonizmusnak nevezhető ezzel szemben az a vallási gyakorlat, amely a képhez vagy szimbólumhoz nem köti hozzá az istenség jelenlétét, hanem a kultuszi tárgynak egy utaló, emlékeztető funkciója van. Így egy teriomorf kép is lehet anikonikus, ha annak az istenségre nézve kommemoratív jellege van, míg egy felállított sztélé is lehet ikonikus, ha az egy istenség reprezentációja.⁵²

A már tárgyalt képtisztelet mellett az ókori Közel-Kelet területén megvolt az a gyakorlat, hogy az isteneket felállított kő formájában reprezentálták. A nabateusok főistenét, Dusarest egy felállított fekete kő képében tisztelték, amely előtt kiontották az áldozati állat véré. A régészeti leletek ezen kívül arra is utalnak, hogy valószínűleg az egész panteonjukat felállított kövek formájában ábrázolták ki. Az iszlám előtti Arábiában, a szabad ég alatt működő szentélyeknél szintén a *nusub* (felállított kőoszlop) előtt ástott gödörbe eresztették az áldozat véré.⁵³ A bronzkori Szíró-Palesztina területén szintén megvoltak az istenségábrázoló, fölállított kövek. Mariban és Émárban a *sikkānu* felállított kultuszi oszlopot jelent, amely az istenség lakóhelyeül szolgált. A *sikkānu*-oszlopokat ugyanúgy kezelték, mint a kultuszban használt istenképeket: áldoztak előttük, bizonyos ünnepi alkalmakon olajjal és vérral kenték meg őket.⁵⁴ Ugyanilyen funk-

⁵¹ Ld. Hurowitz, V.: 'The „Sun-Disk” Tablet of Nabu-apla-iddina (2.135). In: Hallo, W. W. – Younger, K. L. (szerk.): *The Context of Scripture*. 2. Brill, Leiden – Boston 2003, 364–368.

⁵² Köckert, M.: *Bilderverbot*, 374–375.

⁵³ Mettinger egy formai kritériumot alkalmaz az ikonizmus-anikonizmus meghatározásakor. Definíciója szerint az ikonizmus az a jelenség, amikor egy valláson belül az istenséget antropomorf, zoomorf módon, vagy e kettőből létrejött keverék lény (*Mischwesen*) formájában ábrázolják. Ezzel szemben anikonizmus az, amikor nem ábrázolják ki az istenséget, vagy valamilyen szimbolikus tárgyon keresztül jelenítik meg. Mettinger kategóriája az tehát, hogy a kiábrázolás figuratív vagy nonfiguratív. Mettinger, T. N. D.: *Israelite Aniconism: Developments and Origins*. In: Toorn, K. van der (szerk.): *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of the Book Religion in Israel and the Ancient Near East*. Peeters, Leuven 1997, 173–204., 174. Ld. még Mettinger: *Aniconism – a West Semitic Context for the Israelite Phenomenon?*. In: Dietrich, W. – Köpfstein, A. M. (szerk.): *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*. OBO 139. Universitätsverlag Freiburg Schweiz – Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg 1994, 159–178.; valamint a szerző e témában írt monográfiáját: *No Graven Image. Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context*. CBOT 42, Almqvist & Wiksell, Stockholm 1995. Mettinger: *Israelite Phenomenon?* 162–163.; Mettinger, T. N. D.: *Israelite Aniconism*, 195.

⁵⁴ Hutter, M.: *Kultstelen und Baityloi*. In: Janowski, B. et al. (szerk.): *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*. OBO 129. Universitätsverlag Freiburg Schweiz – Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg 1993, 87–108.; 88–92. Az EMAR VI/3, Nr. 369. a következőket írja:

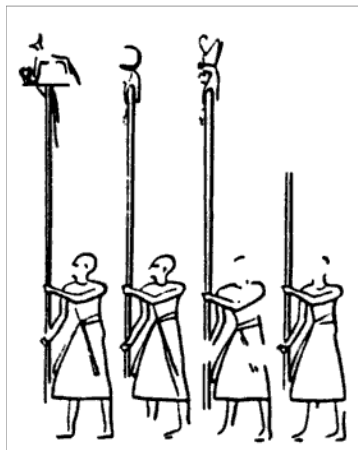
ciót töltött be a hetita vallásos életben a *buwaši* sztélé.⁵⁵ A bronzkori Megiddó, Hácór, Hartuv, Gézer stb. feltárása azt is kimutatta, hogy a területen már jóval a vaskor előtt jelen volt az ehhez hasonló sztéléhasználat.⁵⁶

A kutatás arra is rávilágított, hogy az isten antropomorf/zoomorf reprezentációja és a szimbólum által történő megjelenítés korántsem „vagy... vagy” vallási jelenségek voltak, hanem sok esetben egymással párhuzamosan működtek. Egyiptomban egy istennek többféle reprezentációja is volt, amelyek közül egyik az állványokra tűzött ikonikus isteni szimbólum is lehetett.⁵⁷

A szimbolikus istenábrázolások a csatamezőn garantálták az istenek jelenlétét, de pl. Abydosban az ereklyetartóban imádták őket.⁵⁸

Egyiptomban egy rövid időre, IV. Amenhotep (Ehnaton Kr. e. 1355–1337) idején, elindult egy anikonikus monoteista mozgalom, amely a politikai hatalmat is képviselő Amon papsággal szemben a Nap Aton kultusztát honosította meg. IV. Amenhotep uralkodása első öt évében toleráns volt a régi vallás tekintetében, mi több, kezdetben magát Atont, akárcsak Ré istenséget, sólyomfejű istenként tisztelte(tte). Programja később erőszakossá vált és egy heves képrombolás után csak a napkorong szimbólumának használatát engedélyezte. Kezdeményezése azonban kudarcba fulladt halála után.⁵⁹

A képi reprezentációkat bőven felvonultató Mezopotámiában is – noha a monoteizmusnak, vagy hasonló kezdeményezésnek nyoma sincs – az antropomorf ábrázolások mellett az isteni szimbólumok is jelen vannak. A zoomorf vagy élettelen tárgyak képében reprezentált istenségek már a Kr. e. 4. évezredben megjelennek az antropomorf ábrázolások mellett.⁶⁰ Az ún. *kudurru* reliefeken szimbólum ábrázol számos istenséget.⁶¹ Az ilyen képi ábrázolásokon Marduk az ásó szimbólumában van jelen;



2. ábra

Egyiptomi istenségszimbólumok.

„Gad templomában áldoznak egy juhut a viharistennek és Hebat oszopának (*si-ka-ni ša 4hebat*), és az entu-papnő olajat önt az oszlop felső részére.” A fordítás Hutter német fordítása alapján készült.

⁵⁵ Hutter, M.: *Kultstelen*, 92–95.

⁵⁶ Mettinger, T. N. D.: *Israelite Aniconism*, 197.

⁵⁷ Háthor istennő az óbirodalom korszakában egy tehénszarvval ábrázolt nőként jelenik meg, Deir el Bakhri-ban pedig a fáraót szoptató tén alakjában. Vö. Cornelius, I.: *The Many Faces of God: Divine Images and Symbols in Ancient Near Eastern Religions*. In: Toorn, K. van der (szerk.): *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of the Book Religion in Israel and the Ancient Near East*. Peeters, Leuven 1997, 21–43., 25.

⁵⁸ Kákósy László szintén beszámol figuratív és nonfiguratív szimbólumokról, amelyek az istenség jelenlétét, uralmát biztosították. Pl. egy szent fa Ozirisz megtestesítője lehet, vagy az ún. *jun*-oszlop tetején kifaragott bikafej Mnevisz bikaisten reprezentációja volt. Vö. Kákósy László: *Az ókori Egyiptom története és kultúrája*. Osiris, Budapest 2005, 339–342.

⁵⁹ Uo. 141–154.

⁶⁰ Ornan, T.: *The Triumph of the Symbol. Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban*. OBO 213. Universitätsverlag Freiburg Schweiz – Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg 2005, 169.

⁶¹ A *kudurru* elsősorban nem kultikus használatú sztélé, hanem határkő, mely a tetején enyhén kerekített. A Kr. e. 14. sz.-tól ismeretes Asszíriában és Babilonban. Noha a sztélé stílusa a rajta lévő szöveg formái sajátosságaival együtt az évszázadok során sokat változott, az mégis nyilvánvaló, hogy a *kudurru* egy

Nuskut, a tűz és a fény istenét egy lámpás, Eát a kecske-hal keveréklény (*suḫurmašu*) vagy a kosfejű jogar szimbolizálja stb.⁶² A pecséteken megjelenő isteni reprezentációk szintén hasonló tendenciát mutatnak. A Kr. e. 1. évezred első felében mind az asszír, mind a babiloni ábrázolásokon megfigyelhető, hogy kerülnek az antropomorf ábrázolásokat, és ezeket élettelen tárgyakkal, állatokkal és keveréklényekkel helyettesítik.⁶³

Összefoglalásul elmondható, hogy az ókori Levante területén az antropomorf istenábrázolások mellett időről időre felbukkant az istenségek, állatok vagy élettelen tárgyak általi, szimbolikus megjelenítése, mely némelykor az anikonizmusig fejlődött. A következőkben meg kell vizsgálnunk, hogy létezett-e a mindenféle kultuszi reprezentációt elutasító jahvizmus előtt vagy azzal párhuzamosan egy ikonikus jahvizmus?

4. JHVH-kép-tisztelet?

Az Ősz újra és újra fellép mind az északi, mind a déli országrészben szüntelen felbukkanó idegen istenek tisztelete ellen. Jelen van egy általános idegen istenek és kultusképeik ellen vívott küzdelem. Most azonban ettől eltekintve csak az esetleges JHVH-képekről fogunk szólni, mivel témánkhoz a JHVH-tisztelet vizsgálata és nem az általános népi kegyesség megnyilvánulásának kutatása tartozik hozzá.

Az Ősz – polemikusan ugyan –, de beszél a JHVH-képekről. Az egységes királyság megszűnése után, I. Jeroboám két borjúsobrot állított fel Bételben és Dánban (1Kí 12,25–33).⁶⁴ Erre politikai indokok sarkallták. Az egységes királyság nemzeti kultusza a jeruzsálemi kultusztól függött. Amennyiben Jeroboám autonóm királyságot szeretett volna létrehozni, annak egyik előfeltétele a nemzeti kultusz megteremtése volt.

Az Egyiptomból való szabadulás a legősibb hitvallásokban is (vö. 2Móz 15; Hós 11,1) JHVH tette, amelyet soha nem hoznak összefüggésbe más istennel. Ha tehát Jeroboám a két megformált bikaszoborról azt mondja: *íme, a te isteneid, Izráel, akik felbozttak Egyiptom földjéről*, azzal a két bikaalakot JHVH-hoz köti. A többes számot az indokolja, hogy két bikaszoborról van szó.⁶⁵ Két különböző istenre vonatkozó utalás azért is valószínűtlen, mert ugyanaz az ábrázolásforma soha nem fordult elő egyszerre két különböző istenre vonatkozóan.



3. ábra
Marduk és Nabû istenek
szimbolikus reprezentációi
egy késő-babiloni lenyomaton
(Israel Museum).

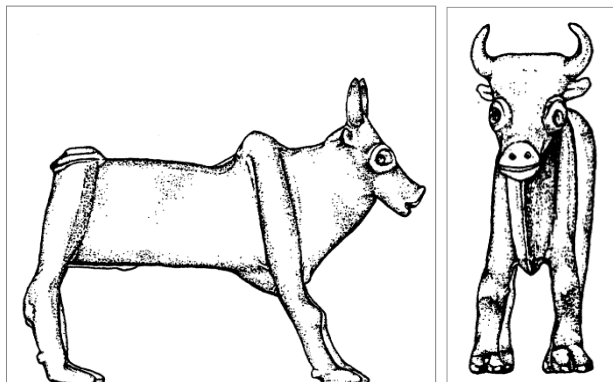
agyagtáblára írt adásvételi szerződéshez kapcsolódik. Annak érdekében, hogy a szerződést ne hágják át, az istenek átkát vették a kőbe, amely akkor lép érvénybe, ha valamelyik fél megszegi a szerződést. A *kudurru* átokszekciójában jelennek meg a szimbolikus istenábrázolások. Brinkman, J. A.: Kudurru. In: Edzard, D. O. (szerk.): R.A. 6, 267–274. Vö. CAD 8, 495.

⁶² Ornan, T.: *The Triumph of the Symbol*, 120–133.

⁶³ Uo. 171.

⁶⁴ Az *עֲבָד* fiatal bikát, bikaborjút jelent. Vö. *עֲבָד* szócikk. In: HALOT. A magyar nyelv stílárís szempontjait szem előtt tartva, a szemantikai változatosság kedvéért a következőkben mind a bika, mind a borjú főnevetek használom.

⁶⁵ Lettinga, J. P.: *Tízparancsolat*, 278.



4. ábra

Dótánban talált viharistent (Baált esetleg Jhvh-t?) reprezentáló későbronzkori bikaszobor. A bika mindig a termékenységgel és a szaporodással áll kapcsolatban.

számban szerepel mind a *felhozni* (הָעֵלָה) ige, mind az *isten* (אֱלֹהִים) főnév. Ez pedig arra utal, hogy itt intertextualitásról van szó.⁶⁷ Az is egyértelmű, hogy az aranyborjú a JHVH-kultuszban nyerte el rendeltetését, hiszen a történetben Áron azért hívta össze a népet a következő napra, hogy a borjú előtt ünnepeljék az Urat (חַג לַיהוָה).

Ezenkívül Hóseás is beszámol az északi országrész bálványozásáról, amelyet a pusztulás okaként nevez meg (Hós 8). A próféciák több helyen a Baál-tisztelet ellen szólnak fel (Hós 2; 9,10; 11,2; 13,1). Ez bonyolulttá teszi a képet, mivel a bika Baál standard reprezentációja. Kérdés tehát, hogy a bikával Baált, JHVH-t vagy mindkettőt ábrázolták? Minden valószínűség szerint mindkettőt. A Hós 4,15 a júdabelieket figyelmezteti, hogy ne keressék fel az északi országrész kultushelyeit, s bár Hóseás könyve általánosan beszél az északi országrész borjúkép imádatáról,⁶⁸ itt konkrétan szól a gilgáli és a bételi kultushelyekről.⁶⁹ A Hós 4,15 a JHVH előtt tett fogadalmat köti ezekhez a szentélyekhez.⁷⁰ Ezenkívül a Királyok könyve egyértelműen az I. Jeoboám által meghonosított bálványimádással kapcsolja össze az északi országrész bukását. Jéhu korában még bizonyosan működött a dáni és bételi borjúsoborhoz kapcsolt kultusz (2Kir 10,29), és ez a vallási

⁶⁶ Noth, M.: *A History of Pentateuchal Traditions*. Scholars Press, Atlanta 1981.

⁶⁷ A Neh 9,18 történelmi áttekintésének szerkesztője szintén érzékeli az egy borjúsobor és a többes számban használt ige közötti logikai összeférhetetlenséget, és ezért egyes számban beszéli el az eseményeket.

1Kir 12,28: הָנָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הָעֵלֹד מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם

2Móz 32,4: אֵלֶּה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הָעֵלֹד מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם

Neh 9,18: וְהָאֱלֹהִים אֲשֶׁר הָעֵלֹד מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם

⁶⁸ Samária a Hós 8,5-ben az északi országrész kollektív megnevezése. Rudolph, W.: *Hosea*. KAT. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1971, 164.

⁶⁹ Hós 4,15 és 10,5-ben olvasható Bét-Áven megnevezés valószínűleg az Ám 5,5 hatására áll Bétel helyett. Vö. K. Ellinger apparátusa a BHS⁴ kispófétáihoz; Stuart, D.: *Hosea-Jonah*. WBC 31. Word Books, Dallas 2002, 161. Ámós is beszél Gilgál, Bétel és Beérseba (Ám 4,4; 5,4) szent helyeiről, ahol a nép a JHVH-tisztelettel össze nem egyeztethető kultuszt folytat. Ennek részleteiről azonban nem sokat tudunk meg a könyv alapján. A kontextus szerint Ámós az igazságos cselekedetek (*keressétek a jót* – Ám 5,14) helyett véghezvitt, tisztázatlan célzatú, de valamilyen kultikus cselekedetre irányuló zárandoklatot ítéli el. Erre vonatkozik a 5. fej.-ben *Leimotiv*ként visszatérő וְרָשָׁה ige. Rudolph, W.: *Joel-Amos-Obadja-Jona*. KAT. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1974, 175–176.

⁷⁰ A וְרָשָׁה חַיִּי-יְהוָה szókapcsolat az ünnepélyesen tett, vissza nem vonható fogadalmat jelenti, melyet a körülményekre való tekintet nélkül meg kellett tartani, végre kellett hajtani. Ld. וְרָשָׁה szócikk. In: HALOT.

gyakorlat minden valószínűség szerint fenn is maradt ilyen formában az ország pusztulásáig (2Kir 17,22). A Hós 4,15 megjegyzése, hogy tudniillik Bét-Avenben (Bételben) JHVH nevét megidézve esküsznek, minden valószínűség szerint a bételi borjúsobor előtt elmondott esküre vonatkozik. A próféta által a 8. fejezetben felvázolt bikakultusz és az önkényes királyválasztás (8,4–5) valószínűleg Jeroboám trónra lépésére, utódainak – akik a *Jeroboám útján jártak* (vö. 1Kir 15,26, 34) – politikai beállítottságára és az északi országész kultuszreformjára vonatkozik.⁷¹ Viszont az is kétségtelen, hogy a bikakultusz kapcsolatban áll a Baál-tisztelettel is, amint az a szíró-palesztin területen általánosan megfigyelhető. Valószínű, hogy az északi országész borjűmádathoz kapcsolt jahvizmusa automatikusan keveredett össze a hozzá nagyon hasonló Baál-tisztelettel. A két kultusz közötti határ elmosódását az is elősegítette, hogy a két isten hasonló tulajdonságokkal rendelkezett.

Baál az egész szíró-palesztin területen tisztelt vihar- és időjárásisten, akit Hadádként is tiszteltek.⁷² A konszenzus szerint azonban JHVH is egy déli, valószínűleg Midián északnyugati, Edommal határos területéről származó viharisten.⁷³ Az is tény, hogy a bika szimbóluma az egész ókori Közel-Keleten a viharistenségekkel állt kapcsolatban.⁷⁴ Ily módon nem meglepő, hogy a Baál-tisztelet olyan könnyen beszívargott az északi bikakultusz formájában folytatott jahvizmusba.⁷⁵

A jahvizmus és a bika szimbóluma közötti kapcsolat tisztázásában egy érdekes elméletet jelentetett meg H. T. Obbink az 1929-es tanulmányában,⁷⁶ melyben a bikát nem JHVH reprezentációjaként, hanem az őt hordozó talapzatként értelmezi. Szerinte Jeroboám borjúi a JHVH-nak szánt pidesztálok, melyeken láthatatlan módon van jelen.

Bár a bika az ókori Közel-Keleten néhol tényleg talapzatként van jelen, de olyankor minden esetben jelen van a bika hátán az istenség is. Amennyiben csak egy bikafigurával van dolgunk, a konszenzus szerint az a viharistent reprezentálja. Ezenkívül az aranyborjú (2Móz 32) és a Jeroboám féle kultuszreform (1Kir 12,25 skk.) a bikaszoborral kapcsolatosan egy azonosítást feltételez: *íme, a te isteneid*. A szöveg vizsgálatából arra a következtetésre jutunk, hogy a borjúk reprezentációk voltak.



5. ábra

Hadád egy újasszír, a szíriai Chadattuból előkerült bazaltsztélén. A bika gyakran a viharisten hordozó állata vagy pidesztálja.

⁷¹ Rudolph, W.: *Hosea*, 163.

⁷² Greenfield, J. C.: Hadad szócik. In: Toorn, K. van der et al. (szerk.): *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Brill, Leiden 1999, 378–382., 378. Rövidítve DDD. Greenfield szerint b'el-úr Hadád egyik felségjelzője volt, amely később névként önállósodott.

⁷³ Lemche, Mettinger, Albertz, Kaiser, Keel és Uehlinger, Niehr, Smith, van der Toorn, Levin, Lang, Müller, Kratz, Köckert, Berlejung, Hartenstein. A témával kapcsolatban ld. az egyik legújabb megjelent monográfiát, a bibliográfiai adatokkal együtt: Müller, R.: *Jahwe als Wettergott. Studien zur althebräischen Kulturrück anhand ausgewählter Psalmen*. BZAW 387. Walter de Gruyter, Berlin 2008, 13–16.

⁷⁴ Wyatt, N.: Calf szócikk. In: DDD. 180–182., 181.

⁷⁵ DeVries, S. J.: *1 Kings*. WBC 12. Word Books, Dallas 2003, 162.

⁷⁶ Obbink, H. T.: Jahwebilder. In: *ZAW* 47, 1929, 264–274.

Amint azt az ókori közel-keleti párhuzamok megmutatták, nemcsak az antropomorf és a teriomorf ábrázolások lehetnek istenreprezentációk, hanem a képi megformáltságtól mentes felállított sztélék is. Az Ósz is beszél ilyenekről. Az ún. *maccébák* felállított, kultuszi oszlopok voltak, amelyeket az Ósz nemegyszer polemikusan az idegen istenek kultuszával hozott kapcsolatba (2Móz 34,13; 5Móz 7,5; 12,13; 2Kir 10,26; Jer 43,13).⁷⁷ A szövegek számtalan helyen elítélik az ilyen felállított sztélék használatát Izrael területén, és gyakran a JHVH-tól való eltávolodás okának tekintik azokat (2Móz 23,24; 1Kir 14,3; 2Kir 17,10; 2Kron 14,1; Mik 5,12). A maccébákat gyakran az ún. *asérákkal* együtt említik. Ez utóbbi feltehetőleg egy oltár közelében felállított kultuszi póznát jelent.⁷⁸

Az 5Móz és a 3Móz egyenesen megtiltja mind a maccébák, mind az asérák használatát (5Móz 16,21–22; 3Móz 26,1). Ugyanakkor már Hóseás a JHVH-tól való elfordulás jeleként értelmezi a temérdek oltár és maccéba jelenlétét (Hós 10,1–2), ezenkívül Ezékiás (2Kir 18,4) és Jósias (2Kir 23,24) ikonoklazmusa is érinti a szent köveket. Mindazonáltal az archeológiai leletek és elvétele az ósz-i igehelyek is azt mutatják, hogy a felállított sztélé JHVH-reprezentációja lehetett. Az 1Móz 28,17–19-ben Jákób felállít egy maccébát, és a helyet Isten házának, *בית אלהים*-nak nevezi (vö. Bír 17,5). A hely, a felállított kő és Isten jelenléte annyira összefüggenek, hogy a sztélé valószínűleg egy reprezentáció volt.⁷⁹ A Tell Aradban feltárt JHVH-templom (Kr. e. 10.–7. sz.) szentélyében két maccébát találtak, amelyek szintén JHVH-reprezentációk lehettek. Mindezek azt mutatják, hogy sztélével is reprezentálták JHVH-t. A kezdeti kultuszi használat azonban egyre inkább háttérbe szorul, az 5Móz és a deuteronomista történetírás pedig teljesen háttérbe nem szorítja ezt.

A maccébához hasonló teológiai gondolkodás kapcsolódik a frigyládához is, amely szintén JHVH-reprezentációja. A 4Móz 10,35–36 és az 1Sám 4,1–5,12 azt sugallják, hogy JHVH a ládán keresztül biztosítja az izraeliták számára a győzelmet, a biztonságot, az isteni oltalmat. A láda útnak indítása egyenlő JHVH elindulásával (4Móz 10,35). Ugyanígy a filiszteusokkal harcoló izraeliták számára a láda megérkezése azt jelentette, hogy JHVH jött közéjük (1Sám 4,3). Mindez egyértelművé teszi, hogy a láda is, akárcsak a maccéba, JHVH kultuszi tárgy képében történő reprezentációja. A frigyládával kapcsolatosan nem jelenik meg polémia, viszont a jeruzsálemi templomban történő elhelyezése után nem hallunk róla. Az Ósz adatai alapján azt sejtethetjük (Jer 3,16), hogy a láda ismeretlen körülmények között veszett el, talán Jeruzsálem és a templom 586-os pusztulásakor. Az a tény, hogy ezt a kultuszi kelléket nem készítik el újra a fogság után, jól beleillik az akkor uralkodóvá váló deuteronomiumi teológia látásába, amely elutasít mindenféle reprezentációt.

Összegzésül elmondható: amikor I. Jeroboám kultuszreformjával borjúsobrokat állítottak fel az északi országrész területén, tulajdonképpen JHVH ősi, viharisten karakterét ábrázolták ki. A Kr. e. 8. században Hóseás elítéli mind a Baál-, mind pedig a JHVH-borjúképek előtt folytatott kultuszát és szembefordul az északi országrész ikonikus

⁷⁷ Természetesen a kultuszi használatú oszlopokat meg kell különböztetnünk az emlékkövektől, melyek bizonyos rendkívüli alkalmak, események mementói voltak a nép számára (vö. 1Móz 31,51; 35,20; 2Móz 24,4; 2Sám 18,18). Vitatott igehely az Ézs 19,19, ez ugyanis JHVH sztéléjéről beszél Egyiptom határában. Az igehely körül kialakult vita átfogó bemutatása meghaladná jelen tanulmány kereteit, ezért ennek a textusnak a kiértékelésétől eltekintünk.

⁷⁸ Vö. *אשרה/אשרה* szócikk. In: HALOT.

⁷⁹ Hutter, M.: *Kultstelen*. 101.; Mettinger, T. N. D.: *Israelite Aniconism*, 197.; Schmitt, R.: *Mazzebe* szócikk. In: <http://www.bibelwissenschaft.de/nc/wiblex/das-bibelllexikon/details/quelle/WIBI/referenz/25684/cache/db37dbdbdf05b4c0d8d2661b7207c04/> (megnyitva: 2012. márc. 16.)

jahvizmusával. Nagy valószínűség szerint JHVH és Baál mellett más istenségeket is tiszteltek. II. Šarru-kên Nimrud-prizmája, amely beszámol Samária elestéről, ezt írja: „az isteneket, amelyekben bíztak, a zsákmány közé számláltam” (IV. 32–33). Továbbá: az adatok afelé mutatnak, hogy a borjuszobrok mellett a sztélé-reprezentáció is jelen volt, de a kezdeti legitim használat után szintén polémikus lett a viszonyulás hozzájuk.

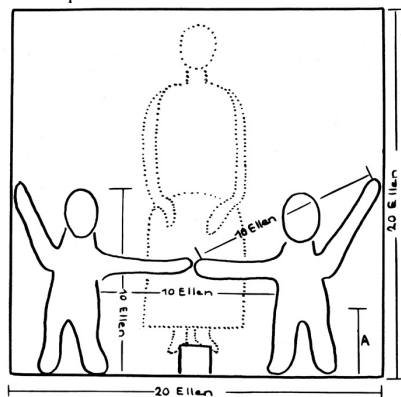
Mindezek után egyetlen kérdés vár tisztázásra, miért jelenik meg az anikonikus jahvizmus?

5. Aki ülsz a kérubokon

Amint azt a fenti elemzés mutatja, Izráel kettészakadása után az északi országrész hivatalos kultuszként gyakorolta az ikonikus jahvizmust. A próféták már a Kr. e. 8. század közepétől fellépnek és tiltakoznak ez ellen. Ezt először Hóseás teszi meg, de később más próféták is úgy értelmeznék mindenféle képtiszteletet, hogy az az idegen istenekhez való fordulást jelentik. Az Ósz íróprófétáinak egyike sem támogatja a képtiszteletet. A képellenes hangulat végül egy tiltás megfogalmazásához és egy erre vonatkozó törvény kodifikálásához vezetett. Hóseás nem, de a többi próféta sem hivatkozik a Dekalógus tiltására, és ez azt mutatja, hogy vagy nem ismerték azt, vagy a Dekalógus nem rendelkezett olyan nagy tekintéllyel, hogy azzal alátámasztani lehetett volna az éles polémiát.

A kutatás mai állása szerint a Tízparancsolat ősi formája a Deuteronomiumban található.⁸⁰ Az ott elfoglalt helyén kapcsolódik a szöveggörnyezetbe, míg a 2Móz 20 egy törés után közli a szöveget az elbeszélésben. A 2Móz 19,24–25 szerint Mózes lement a hegyről, hogy figyelmeztesse a népet, hogy ne járuljanak a hegyhez, és erre váratlanul következik a Tízparancsolat szövege. Ugyanígy a 2Móz 20,18 mintha a 19,15-ben elejtett elbeszélés fonalát venné fel, és újból a teofánia elemekről és a nép távolmaradásáról beszél. Ezzel szemben a Deuteronomium folyamatos elbeszélésben közli a hórebi (sínai) kijelentés egyes részleteit, amelyek között kiemelt jelentősége van a Tízparancsolatnak. Noha számolni lehet egy megelőző fejlődéssel,⁸¹ a Dekalógus kodifikálása közvetlenül a fogság előtti korra, a Deuteronomium előállításának idejére datálható, Jósias uralkodására.

Amint azt láttuk, a 8. sz.-ban megjelenik a képellenes polémia, amely egy jó évszázaddal később törvényi rangra emelkedik a MP tiltásában. De mi a helyzet a jeruzsálemi kultusszal?



6. ábra

A salamoni templom kerubtrónja.

A kép jobb sarkán A-val jelölt viszonyítási mérték egy 1,80 cm magas ember termét tünteti fel.

⁸⁰ Zenger, E.: Theorien über die Entstehung des Pentateuch im Wandel der Forschung. In: Zenger, E. et al. (szerk.): *Einleitung in das Alte Testament*. Kohlhammer, Stuttgart 2008, 74–124., 81–82.; Soggin, J. A.: *Bevezetés az Ószövegekbe. A kezdetektől az alexandriai kánon lezárásáig*. Kálvin Kiadó, Budapest 1999, 147–149.

⁸¹ Crüsemann a 8–7. századra teszi a Dekalógus legősibb kijelentéseinek megfogalmazását, amelyet kérdőjelekkel ugyan, de Manassé uralkodásához köt. Crüsemann, F.: *i. m.* 26.



7. ábra

Föníciai pecsétek a Kr. e. 7/6. századból. A szakállas férfialak valószínűleg Melqart Tírusz város istene.

együtt mutatják be, addig a jeruzsálemi templom kerubtrónja üres volt, nem olvasunk képi reprezentációról. Köckert feltételezi, hogy létezett egy kultuszszobor, amelyet a Jeruzsálem ostromát követő pusztítás rombolt le. Ezt azonban a régészeti ásatások leletei mindezidáig nem erősítették meg. Köckert legfőbb érve az, hogy az üres trón gyakorlata csak a perzsa korban vált ismeretessé.⁸²

H. Niehr, aki szintén feltételez egy reprezentációt, a különböző zsoltárok szövegeit elemezve arra a következtetésre jut, hogy létezett egy kép, amelyet körmenetekhez és az újévi trónralépési ünnepélyekhez használtak.⁸⁴ Azonban az Ósz kerubtrónjának méretei alapján, ha létezett volna egy szobor, annak hatalmas méretei nem engedték volna meg a mozgatását, vagy körmenetekhez való felhasználását. Ezenkívül a szövegek, amelyeket Niehr a JHVH szobor leírásának tart, s amelyek JHVH arcáról, az ő látásáról beszélnek (pl. Zsolt 11,7; 84,8 stb.), metaforikusan is lehet értelmezni.⁸⁵

Noha igaz, hogy az üres trón jelenségére, mint az istenség jelenlétének szimbólumára csak a perzsa kortól kezdve találunk archeológiai bizonyítékokat, ez nem jelenti szükségszerűen egy képi reprezentáció jelenlétét a jeruzsálemi templomban.

Ezenkívül Ézsaiás elhívástörténete is (Ézs 6), amelyet még a legszkeptikusabb kutatók is a történelmi Ézsaiáshoz kötnek,⁸⁶ beszél Isten jelentéről a trónon. A próféta látja

A salamoni templom berendezéséhez a szentek szentjébe két, tíz sing magas (1Kir 6,24) kerubszobor is hozzátartozott, melyek egyenként öt sing hosszú szárnyai egymást érték (1Kir 6,27).

Ahogy azt Keel rekonstrukciója mutatja, a jeruzsálemi templom szentek szentjébe egy ún. óriási kerubtrón került, ahol a kerubok összeérő szárnyai képezik a trón ülőfelületét. Hasonló kerubtrónokról, vagy olyan trónokról, ahol két szfinx tartja szárnyain az istenséget, a Kr. e. 2. évezred utolsó harmadától fogva ismerünk.⁸²

Míg azonban az ikonográfiai leletek a kerub- és szfinxtrónokat az istenséggel



8. ábra

Astarte üres, mészkőből készült, 47 cm magas kerubtrónja a Kr. e. 3/2. századból (Louvre).

Úgy képzeltek el, hogy az üres trónon láthatatlan módon Astarte volt jelen.

⁸² Köckert, M.: *Bilderverbot*, 391.

⁸³ Uo. 395.

⁸⁴ Niehr, H.: *In Search of Yhwh's Cult Statue*, 82–87.

⁸⁵ Vö. Köckert, M.: *Bilderverbot*, 383–384.

⁸⁶ A kutatástörténeti áttekintéshez és Ézsaiás könyvének rétegeihez ld. Jüngling, H. W.: *Das Buch Jesaja*. In: Zenger, E. et al. (szerk.): *Einleitung in das Alte Testament*. Kohlhammer, Stuttgart 2008, 427–451., 441. Kaiser a 6. fejezetet az ún. Ézsaiás emlékirat (*Jesaja-Denkschrift*, Ézs 6,1–9,6) ciklusba sorolja, és azt a

JHVH-t a trónon ülni, de ez a kijelentés rendkívüliségéhez tartozik, a látomás része, és nem a templom állandó kelléke. Hasonlóan Ezékiel is csupán JHVH כְּבוֹד-járól, dicsőségeről beszél, amint az a kerubok felett lebeg (Ez 9,3; 10,1–5). Mindez azt mutatja, hogy noha a vaskorban az üres trón szimbóluma még nem mutatható ki más kultúráknál, de Izráelben jelen volt. Ez analógiátlan, de az Ósz ősi rétegeit figyelembe véve dokumentált, létező jelenség volt Izráelben.⁸⁷

Mi az oka ennek a példátlan megnyilvánulásnak az ókori Izráelben? Amint az látuk, Jeroboám esetében a kultuszreformnak politikai célzata volt: biztosítani a déli országrésszel szembeni függetlenséget. De valószínű, hogy a kultuszreformok háttérében általában egy-egy politikai indok állt.⁸⁸ Ezékiás és Jósias király ikonoklazzmusa a kivívni szándékozott függetlenség, valamint az ahhoz vezető nemzeti összefogás és centralizáció eszköze volt a nagyhatalmak árnyékában. Áház Tukultī-apil-Ešarra felé fejezte ki lojalitását, amikor asszír mintára megtervezett oltárokat állíttatott fel az országban (2Kir 16).⁸⁹ De a vallás nemcsak az ókori Izráel területén volt a politika eszköze. Aššur-aḫ-iddina, mint az újasszír birodalom egyik királya, szintén egy vallási újítással próbálta enyhíteni a Babilon és Aššur közötti ellentétet. Ezt úgy tette, hogy az istenek képeinek renoválásakor Marduk babiloni istent Aššur fiának nevezte, és elhelyezte őt „atyjának” templomában.⁹⁰ Vajon az anikonikus jahvizmusnak is lehet ilyen politikai vonzata?

Az Ósz Saul, Dávid és Salamon személyéhez köti egy egységes királyság megvalósítását, amely egyben egy Jeruzsálem központú kultusz megalapítását is jelentette. A bibliai szövegek erős identitásformáló akcióként mutatják be a központosító törekvéseket. Mindezek egyfajta választ adnak a képnélküliség megjelenésére.

Amikor Dávid Jeruzsálembe vitte a frigyládát (1Sám 6), mozgósítani szerette volna az egész királyságot. Összegyűjtött harmincezer kiválasztottat (כְּלִי־בַחֹר בְּיִשְׂרָאֵל), akik az egész Izráelt képviselték (1Sám 6,5). A hosszú menetben hatlépésenként áldozatot mutattak be, amely szintén az esemény horderejét mutatta.⁹¹ Salamon a templom felszentelésekor szintén összegyűjti Izráel véneit és fejedelmeit, akik tanúi, jelenlétükkel pedig támogatói és elfogadói az új kultuszhelynek, amelyben az addig szükség szerint mozgatható frigyláda a szentélybe, állandó helyére került. A templom megépítése és az addig legjelentősebb JHVH-reprezentáció elhelyezése nemzeti jelentőségű esemény volt. Mindez azt mutatja, hogy Dávid és Salamon a nemzeti kultusz szintjére igyekeztek emelni JHVH kultuszát.

próféta szír-efraimita háború (734/733–733/732) korában végzett sikeres igehirdetéshez kapcsolja. Ld. Kaiser, O.: *Der Prophet Jesaja. Kapitel 1–12*. ATD 17. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1981, 117.

⁸⁷ Hasonlóan érvel Frevel, Ch.: i. m. 32–33.

⁸⁸ Természetesen nem kell és nem is szabad az összes király vallással kapcsolatos tettét a politikai hatalom érdekében véghezvitt intézkedésként értelmezni, néhol viszont a beszámolók mögött kirajzolódnak ilyen törekvések is, függetlenül attól, hogy a király hűséges JHVH tisztelő volt, vagy sem.

⁸⁹ A bibliai beszámoló szerint Áház a damaszkuszi oltárhoz hasonlólt tervezet Izráelben. Ez azt sejtetné, hogy valamilyen szíriai isten tiszteletét honosította meg. Viszont a leírás szerint a szír-efraimita háborúban Áház az asszíroktól kér segítséget. Miután azok legyőzik Szíriát, feltehetően egy provinciát alakítanak ki ott, és így a mintaoltár minden valószínűség szerint az asszír istenek provinciákban gyakorolt kultuszának kelléke volt. Vö. Montgomery, J. A.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*. T and T Clark – Continuum, London – New York 1951, 459.

⁹⁰ Berlejung, A.: *Der Handwerker als Theologe*, 152–153.

⁹¹ Nagyon hasonló ehhez Aššur-aḫ-iddina zarándokútja, amelyen Babilon Aššurba hurcolt isteneit szállította vissza templomaikba. A Tigris és az Eufrátesz folyón történő szállítás közben három kilométerenként örömtűzeket gyújtottak és tíz kilométerenként egy-egy bikát áldoztak. Vö. Köckert, M.: *Bilderverbot*, 396.

Mindez nem jelentette a helyi vagy a családi vallásosság megszűnését, hanem sokkal inkább egy harmadik, nemzeti, királyi szint megjelenése volt, amely az ókori Közel-Keleten általánosan elterjedt gyakorlat. Háború idején vagy egyéb, az egész királyságot érintő veszedelmek esetén a király, mint a világrend istenektől rendelt fenntartója, gondoskodott a nemzeti isten jóindulatának, kegyelmének elnyeréséről. Az Ósz azon részei, amelyek a kezdeti királyságot és annak kultuszát írják le, ebbe az irányba mutatnak. A Dávid és Salamon által megalapított kultusz egyszersmind központosító törekvés is volt, amely a fővárosra koncentrált JHVH nemzetistenként történő tisztelétét, és a nemzeti kultusz megalapításával a formálódó királyság népidentitásának erősítését tűzték ki célul.

A láda ikonikus reprezentációja elvesztette addigi funkcióját a templomban, az üres kerubtrón alatt, és immár a kerubtrónnal együtt az anikonikus JHVH-ra utaló szimbólumkomplexum részévé vált. JHVH anikonikus tisztelétére is a királyság identitáskeresésében találjuk meg a választ. Mint minden identitásformálás, a korai királyság útkeresése is elhatárolódás volt egyes aspektusaiban. Az Ósz azon részei, amelyek elítélik és tiltják a képtisztelést, ezt a gyakorlatot a környező népek kultuszaként értelmezik, és arról beszélnek, hogy Izráel saját nemzeti kultusza eltér ettől. Az 5Móz 7,4–5; 12,2–3; 2Sám 7,23; 2Kir 17,11–12.15.41; 2Kir 21,2.6; 2Kron 33,9 stb. egyértelműen idegen, az izráelivel szembenálló jelenségeként mutatják be a más istenek tisztelétét és a képtisztelést. Azok, akik ezeket teszik, olyanok, mint a pogányok (בגוים). Izráel tehát önnön népidentitásának részeként és ezzel együtt a környező népek vallásos gyakorlatától történő elhatárolással dönt az anikonikus jahvizmus mellett.

Valószínű, hogy azok a prófétakörök, amelyek kezdetben a király vallási politikáját, a képnélküliséget támogatták, később önállókká lettek, majd mindvégig szilárd álláspontot képviseltek.⁹² A Kr. e. 8. században már jelen van az éles polémia az ikonizmus ellen. Az, hogy ma az Ósz olyan egyöntetűen az anikonikus jahvizmust tekinti a hivatalos, JHVH-nak tetsző kultusznak, annak köszönhető, hogy a történelem során az effajta látásmódot képviselő vallási nézet került ki győztesen. A képmádást büntetéssel fenyegető prófétáknak a fogság „adott igazat”, és ez vitte teljességre a kezdetben programként meghirdetett, majd pedig kodifikált képnélküliséget.

Összefoglalás

Az ókori Izráel régészeti és ikonográfiai leletei olyan képet rajzolnak az ókori Izráelről, amely a politeista térség képtisztelő vallásának felel meg. Ezzel szöges ellentétben áll az a hagyományos nézet, amely az ószövetségi képtilalom fényében a kezdetektől anikonikus jahvizmust feltételez Izráel területén. A kutatás sokféle választ adott a diszkrepancia feloldására. Ezeknek a közös eleme, hogy a képtisztelést a népi kegyesség standardtól eltérő devianciájának tartják. Az ókori közel-keleti képteológia vizsgálata azonban kimutatta, hogy a képtisztelést fejlett teológiai gondolkodást feltételez, s az anikonizmus és az ikonizmus néha egyazon régió belül, korról-korra, isten-

⁹² A 1Kir 22,1–28; Jer 6,14; 23,14; 28 és a prófétatörvény (5Móz 18,18–22) mind számolnak a JHVH-próféták különböző véleményeivel, akik az Úr nevében, de egymásnak ellentmondó dolgokat hirdetnek. Nagyon valószínű, hogy a képnélküliség–képtisztelést vitában is jelen volt egy képi kultuszt támogató csoport. Az Ósz ennnyire egyöntetűen képellenes profilja annak köszönhető, hogy a történelmi szövegek a deuteronomista történetírás szempontjából vagy egy azzal rokon (pl. kronista) nézőpontról keresztül mutatják be az eseményeket. Ha voltak egyéb prófétaszövegek, azok elvesztek az idő süllyesztőjében.

ről-istenre változik a politeista világban. Az anikonizmus oka tehát nem a képben és nem is az ábrázolt isten karakterében keresendő. Az ókori Izráelben is volt ikonikus és anikonikus jahvizmus, amelyek a nemzeti kultusz megnyilvánulási formái voltak. A döntést mindig az uralkodó király hozta meg. Ennek megfelelően az anikonikus jahvizmus az egységes királyság kultuszcentralizációjának kelléke volt, amely egyrészt a politikai stabilitást hivatott elősegíteni, másrészt pedig a nemzeti identitás kialakítását célzó program része volt.

Képjegyzék

1. ábra: Herles, M.: *Götterdarstellungen Mesopotamiens in der 2. Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr. Das anthropomorphe Bild im Verhältnis zum Symbol*. AOAT 329. 2006, 11. [3. ábr.]
2. ábra: Cornelius, I.: The Many Faces of God: Divine Images and Symbols in Ancient Near Eastern Religions. In: Toorn, K. van der (szerk.): *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of the Book Religion in Israel and the Ancient Near East*. Peeters, Leuven 1997, 25. [2. ábra.]
3. ábra: Ornan, T.: *The Triumph of the Symbol. Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban*. OBO 213. Universitätsverlag Freiburg Schweiz – Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, Freiburg 2005. [157. ábra.]
4. ábra: Keel, O. – Uehlinger, Ch.: *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonografischer Quellen*. QD 134. Herder, Bamberg 2001. [142. ábra.]
5. ábra: Orthmann, W.: *Der Alte Orient*. Propyläen Kunstgeschichte 14. Propyläen Verlag, Berlin 1975. [217. ábra.]
6. ábra: Keel, O.: *Jahwe – Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4*. SBS 84/85. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1977. [10. ábra.]
7. ábra: Keel, O.: *Jahwe – Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4*. SBS 84/85. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1977, 15. [16. ábra.]
8. ábra: Davila, J. R. – Zuckerman, B.: *The Throne of 'Ashtart* Inscription. *BASOR* 289, 1993, 67–80. [1. ábra.]

Felhasznált irodalom

- Ahn, G.: Monotheismus und Polytheismus als religionswissenschaftliche Kategorien? In: Oeming, M. – Schmid, K.: *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*. AThANT 82. Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2003, 1–10.
- Berlejung, A.: Der Handwerker als Theologe: Zur Mentalitäts- und Traditionsgeschichte eines altorientalischen und alttestamentlichen Berufsstands. In: *VT* 46, 1996, 145–168.
- Berlejung, A.: Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israel. In: Gertz, J. Ch. (szerk.): *Grundinformation Altes Testament*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2010, 59–192.
- Berlejung, A.: *Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik*. OBO 162. Universitätsverlag Freiburg Schweiz – Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, Freiburg 1998.
- Brinkman, J. A.: Kudurru. In: Edzard, D. O. (szerk.): *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*. 6., 267–274.
- Cornelius, I.: The Many Faces of God: Divine Images and Symbols in Ancient Near Eastern Religions. In: Toorn, K. van der (szerk.): *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of the Book Religion in Israel and the Ancient Near East*. Peeters, Leuven 1997, 21–43.
- Crüsemann, F.: *Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive*. KT 128. Chr. Kaiser – Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1993.

- Curtis, E. M.: The Theological Basis for the Prohibition of Images in the Old Testament. In: *JETS* 28/3, 1985, 277–287.
- Dahood, M.: *Psalms 1–50*. AB 16. Doubleday & Company, New York 1966.
- Dick, M. B.: The Mesopotamian Cult Statue: A Sacramental Encounter with Divinity. In: Walls, N. H.: *Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East*. ASORB 10. American Schools of Oriental Research, Boston 2005, 43–67.
- Frevel, Ch.: Du sollst dir kein Bildnis machen! – und venn doch? Überlegungen zur Kultbildlosigkeit der Religion Israels. In: Janowski, Bernd – Zchomelidse, Nino: *Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Zur Korrelation von Text und Bild im Wirkungskreis der Bibel*. AGWB 3. Deutsche Bibelgesellschaft, Darmstadt 2003, 23–48.
- Greenfield, J. C.: Hadad. In: Toorn, K. van der et al. (szerk.): *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Brill, Leiden 1999, 378–382.
- Hurowitz, V.: The „Sun-Disk” Tablet of Nabu-apla-iddina (2.135). In: Hallo, W. W. – Younger, K. L.: *The Context of Scripture*. 2. Brill, Leiden/ Boston 2003, 364–368.
- Hutter, M.: Kultstelen und Baityloi. In: Janowski, B. et al. (szerk.): *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*. OBO 129. Universitätsverlag Freiburg Schweiz – Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg 1993, 87–108.
- Jüngling, H. W.: Das Buch Jesaja. In: Zenger, E. et al. (szerk.): *Einleitung in das Alte Testament*. Kohlhammer, Stuttgart 2008, 427–451.
- Kaiser, O.: *Der Prophet Jesaja. Kapitel 1–12*. ATD 17. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1981.
- Kákossy L.: *Az ókori Egyiptom története és kultúrája*. Osiris, Budapest 2005.
- Karasszon I.: Képnélküli Izrael? In: Xeravits G. (szerk.): *Ikonográfia ökumenikus megközelítésben*. Pápai Református Teológiai Akadémia & L’ Harmattan, Pápa 2005, 1–16.
- Kautzsch, E. – Cowley, A. E.: *Gesenius’ Hebrew Grammar*. Clarendon Press, Oxford 1909.
- Keel, O. – Uehlinger, Ch.: *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonografischer Quellen*. QD 134. Herder, Bamberg 2001.
- Köckert, M.: Vom Kultbild Jahwes zum Bilderverbot. Oder: Vom Nutzen der Religionsgeschichte für die Theologie. In: *ZThK* 106, 2009, 371–406.
- Kraus, H. J.: *Psalmen I*. BK XV/1. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1966.
- Lettinga, J. P.: Jegyzetek a Tízparancsolat héber szövegéhez. In: Douma, J.: *A Tízparancsolat*. Iránytű Kiadó, h.n. 1994.
- Levine, B. A.: *Numbers 1–20*. AB 4A. Doubleday & Company, New York 1993.
- Lohfink, N. – Bergman, J.: תְּבִלָּה szócikk. In: *ThWAT I*. Kohlhammer, Stuttgart et alii 1973.
- Loretz, O.: Das Ahnen- und Götterstatuen-Verbot im Dekalog und die Einzigkeit Jahwes. Zum Begriff des Göttlichen in altorientalischen und alttestamentlichen Quellen. In: Dietrich, W. – Kopfsstein, A. M. (szerk.): *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*. OBO 139. Universitätsverlag Freiburg Schweiz – Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, Freiburg 1994.
- Loretz, O.: *Des Gottes Einzigkeit. Ein altorientalisches Argumentationsmodell zum „Schma Jisrael”*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1997.
- MacDonald, N.: Aniconism in the Old Testament. In: Gordon, Robert P. (szerk.): *God of Israel*. OP 64. Cambridge University Press, New York 2007, 20–34.
- Mettinger, T. N. D.: Aniconism – a West Semitic Context for the Israelite Phenomenon? In: Dietrich, W. – Kopfsstein, A. M. (szerk.): *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*. OBO 139. Universitätsverlag Freiburg Schweiz – Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, Freiburg 1994, 159–178.
- Mettinger, T. N. D.: Israelite Aniconism: Developments and Origins. In: Toorn, K. van der (szerk.): *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of the Book Religion in Israel and the Ancient Near East*. Peeters, Leuven 1997, 173–204.

- Montgomery, J. A.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*. T and T Clark – Continuum, London – New York 1951.
- Moor, J. C. de: *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism*. Peeters Publishers, Leuven 1997.
- Müller, R.: *Jahwe als Wettergott. Studien zur altbebräischen Kulthryik anhand ausgewählter Psalmen*. BZAW 387. Walter de Gruyter, Berlin 2008.
- Niehr, H.: Götterbilder und Bilderverbot. In: Oeming, Manfred – Schmid, Konrad: *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*. AThANT 82. Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2003, 227–247.
- Norman, H. C.: *The Book of Job*. OTL. Westminster Press, Philadelphia 1985.
- Noth, M.: *Das 2. Buch Mose. Exodus*. ATD 5. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 1988.
- Nötscher, F.: Enlil. In: Ebeling, Erich – Meissner, Bruno: *Reallexikon der Assyriologie*. 2. Walter de Gruyter, Berlin – Lipsce 1938.
- Ornan, T.: *The Triumph of the Symbol. Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban*. OBO 213. Universitätsverlag Freiburg Schweiz – Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, Freiburg 2005.
- Rudolph, W.: *Hosea*. KAT. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1971.
- Rudolph, W.: *Joel-Amos-Obadja-Jona*. KAT. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1974.
- Sanders, P.: *The Provenance of Deuteronomy* 32. OTS 37, Brill. Leiden 1996.
- Schmidt, B. B.: "The Aniconic Tradition. On Reading Images and Viewing Texts". In: Edelman, D. V. (szerk): *The Triumph of Elobim. From Yahwism to Judaism*. Wm. B. Eerdmans Publishing, Michigan 1996, 75–407.
- Schmitt, R.: Mazzebe szócikk. In: 404+<http://www.bibelwissenschaft.de/nc/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/referenz/25684/cache/db37dbddbdf05b4c0d8d2661b7207c04/> (megnyitva: 2012. márc. 16.)
- Schroer, S.: *In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament*. OBO 74. Universitätsverlag Freiburg Schweiz – Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, Freiburg 1987.
- Seebass, H.: *Numeri 10,11–22,1*. BK IV/2. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2003.
- Smith, M. S.: *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. W. B. Eedmans Publishing Co. Michigan 2002.
- Smith, M. S.: *The Ugaritic Baal Cycle*. vol. II. VTSup 114. Brill, Leiden/ Boston 2009.
- Soggin, J. A.: *Bevezetés az Ószövetségbe. A kezdetektől az alexandriai kánon lezárásáig*. Kálvin Kiadó, Budapest 1999.
- The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. 20. U and W. Eisenbrauns, Winona Lake 2010.
- Uehlinger, Ch.: Bildervervot szócikk. In: RGG⁴ 1. Mohr Siebeck, Tübingen 1998, 1574–1577.
- Veijola, T.: *Das 5. Buch Mose. Deuteronomium Kapitel 1,1–16,17*. ATD 8,1. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004.
- Wyatt, N.: Calf szócikk. In: Toorn, K. van der et al. (szerk.): *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Brill, Leiden 1999, 180–182.
- Zenger, E.: Theorien über die Entstehung des Pentateuch im Wandel der Forschung. In: Zenger, E. et al. (szerk.): *Einleitung in das Alte Testament*. Kohlhammer, Stuttgart 2008, 74–124.
- Zevit, Z.: *The Religions of the Ancient Israel. A Synthesis of Parallactic Approches*. Continuum, Bath 2001.