

Kustár Zoltán

**DÁNIEL BARÁTAI A TÜZES KEMENCÉBEN.
IGETANULMÁNY A DÁN 3 ALAPJÁN***

I. Bevezetés

Sadrok, Mésak és Abédnegó, Dániel három barátjának a története a legismertebb bibliai történetek közé tartozik, s Dániel könyvének is talán az egyik legkedveltebb epizódja. A benne tárgyalt konfliktus ugyanis – „puha” vagy „keményebb” formában – újra és újra aktuálissá vált a zsidó nép és a keresztyén egyház életében, s így a három ifjúnak az istentelen királlyal szembeni bátor hitvallása, Isten iránt a mártíromságra is kész hűsége minden kor üldözötteinek példát és bátorítást adhatott. Az Újszövetség az 1Kor 13,3-ban és a Zsid 11,34-ben utal a történetre¹, az a keresztyén ikonográfia egyik kedvelt elemévé vált, sőt, a Korán a 85. szúrában szintén feldolgozza azt.

A történet a Dániel és az oroszlánok történetéhez hasonlóan (Dán 6) az ókori Közel-keleten elterjedt, a bölcsességirodalom hatását mutató udvari történetek („orientalische Hofgeschichte”) műfajába tartozik². E történetek szerint a királyi udvar egyik bölcsét féltékeny riválisai hamis vádak alapján bevádolják, majd meghurcolják. Végül azonban a főhős csodálatos módon megmenekül, őt rehabilitálják, illetve megjutalmazzák, s gyakori, de nem kötelező elemként a rágalmazói is elnyerik a megérdemelt büntetésüket³. A műfaj bizonyos módosulásokkal – a hitéért üldözött zsidó udvaronc történetének formájában – a bibliai irodalomban is megjelenik, lásd József, majd Eszter, valamint a deutero-kanonikus Tóbit könyvét vagy Bél és a sárkány történetét⁴. Ezek a történetek lettek a későbbi mártíriumok közvetlen előfutárai, s így azokkal a Dán 3 is

* *A tanulmány annak az előadásnak a némileg lerövidített és átdolgozott változata, ami a MORE Doktorok Kollégiuma Ószövetségi szekciójának 2003. évi ülésén hangzott el Budapesten.*

¹ Ezen a két helyen kívül a Nestle-Aland-féle újszövetség függeléke még 15 helyet sorol fel, ahol az Újszövetségben a történet masszoréta vagy Septuaginta változatát idézik, vagy utalnak rá.

² BAUMGARTNER, *Das Buch Daniel*, 1926, 9, alapján pl. BENTZEN, 5; BAUER, 91.

³ Az 1–6. fejezet anyaga összességében a zsidó haggadá műfajába is besorolható, lásd BENTZEN, 11, ott további irodalom.

⁴ BENTZEN, 5.

értelemszerűen sok hasonlóságot mutat, lásd pl. 2Makk 7; vagy az ApCsel néhány részletét (ApCsel 5,17kk.; 6,8–7,60).

A történet célja e módosult műfajnak megfelelően az, hogy a pogány környezetben, az érvényesülés érdekében az ősök hagyományaival való szakítás kísértésének kitett zsidókat a Jahve-hit melletti megmaradásra buzdítsa – márpedig e céljával a történet nagyon jól illeszkedik a könyv egészének célkitűzéséhez. A történet formája próza, bár a szerző bizonyos pontokon ritmikus, emelkedett nyelvezetre vált; a szakasz a könyv arám nyelvű részletéhez (Dán 2,4–7,28) tartozik.

A történet egyik sajátossága az, hogy Dániel egyáltalán nem fordul elő benne. A régebbi kommentárirók számára ez komoly fejtörést okozott: Talán Dániel hajlandó volt imádni az aranyszobrot, és ezért nem látjuk őt a hitvalló ifjak között? Vagy „szolgálati úton” volt valahol, s ezért nem kellett, hogy megjelenjen a szoboravatáson?⁵ E kérdések azonban tárgytalanná válnak, ha Dániel távolmaradásában a történet eredeti önállóságának a bizonyítékát látjuk.

A királyi udvar mint helyszín a diaszpórában élő zsidósághoz állhatott közel. A „karrier –vagy hűség Istenhez” konfliktus, illetve az udvari történet mint műfaj szintén amellet szól, hogy a történet a perzsa udvar közelében, a babiloni-perzsa diaszpórában keletkezhetett⁶.

Az elbeszélés jelenlegi, írott formája aligha állhatott elő hamarabb a Kr.e. III. századnál. Az udvari hivatalnokok listája ugyanis túlnyomó többségben perzsa jövevényszavakat tartalmaz, az udvari zenészek hangszereinek jegyzékében pedig két görög megnevezés is található (*kitharisz* = arámul *qatrósz* = cítera, lant; *szymfónia* = arámul *szúmpónjá* = duda)⁷. Ráadásul ezek közül az egyiket, a *szymfóniát* (3,5.7.10.15)⁸ az itt szereplő „duda” értelemben először csak Polübiusz használja a Kr.e. II. században⁹. Feltételezve, hogy a fogalmat nem ő alkotta meg, hanem azt

⁵ Így még ma is pl. TATFORD, 36.37.

⁶ BENTZEN, 8.

⁷ Mivel a tanulmányban idézett görög és arám/héber szavak az igehely-megjelölések révén az eredeti szövegben könnyel kikereshetőek, átírásukhoz egy leegyszerűsített transliterációt is elégségesnek tartottunk.

⁸ A szó Codex Leningradensisben a 7. versből ugyan hiányzik, de sok héber kézirat, a Septuaginta számos szövegelemleke és a Vulgata alapján eredetileg itt is szerepelhetett.

⁹ BENTZEN, 38; BAUER, 94. Érdekes, hogy Polübiusz történetíró a szót éppen IV. Antiochosz Epifánésszel összefüggésben használja: szerinte a király azzal sokkolta a környezetét, hogy nyilvánosan ezeknek a hangszereknek a hangjára táncolt (lásd PORTEOUS, 45).

már ismertként vette át, a Dán 3-mal kapcsolatban egy Kr.e. 300-nál korábbi keletkezési időpontot kizárhatunk¹⁰.

Ugyanakkor a történet nem származhat Dániel látomásainak a szerzőjétől, hanem annak a Dán 2–6 egyéb anyagával együtt annál korábbinak kell lennie¹¹. Dániel személyéről ugyanis az Ószövetségben és a korai zsidó irodalomban sehol másutt nem olvasunk, az Ez 14,14.20; 28,3 és a Jubileumok 4,20-ban említett Dániel nyilvánvalóan nem azonos Dániel könyvének főhősével. Így kikerülhetetlen a következtetés: A könyv pszeudepigráf látomásait (Dán 7–12) a Kr.e. 2. század közepén csak akkor írhatták Dániel számlájára, ha az ő személye a Dán 2–6 történeteiből már ismert volt a korabeli zsidóság előtt.

Ugyanezt támasztja alá az a tény is, hogy a Dán 3 a zsidók helyzetét még koránt sem látja olyan kétségbeejtőnek, s a pogány uralkodót sem annyira istentelennek, mint Dániel látomásai IV. Antiochosz Epifánész idején. Itt még nem a zsidó vallás államilag irányított üldözéséről van szó, hanem egy szűk körű és alkalmi összetűzésről¹², s a hitvallók megmenekülésének, illetve a pogány uralkodó jobb belátásra térésének a lehetősége, amivel a Dán 3 végződik, eltér Dániel látomásainak apokaliptikus váradalmaitól. A történet tehát még IV. Antiochosz Epifánésznek a zsidó vallással kapcsolatos rendelkezései előtt, a zsidóság és a hellenista államhatalom konfliktusának végletes kieleződése előtt létre kellett jönnie¹³. Mindezek alapján a történet valamikor a Kr.e. 250–200 között keletkezhetett¹⁴.

Ez a felismerés mindenesetre nem zárja ki annak a lehetőségét, hogy *tradíciótörténetileg* ne kutassunk a történet előzményei, lehetséges forrásai után. Az a vallási türelmetlenség, amivel a Dán 3 Nebukadneccart ábrázolja, a babiloni vallási közegre ugyan nem jellemző, de Babilon utolsó uralkodójának, Nabonidnak az idejében találunk rá példát. A Biblián kívüli forrásokból ismerjük ugyanis Nabonid vallási reformtörekvéseit, és tudjuk azt, hogy ezek ellen óriási ellenállás bontakozott ki. Ebben a helyzetben keletkezhetett az a népies jellegű babiloni irat, az ún. „Gúnyvers”, amely szerint Nabonid egy új, teljesen újfajta istenszobrot állíttatott fel, hogy az általa privilegizált Holdisten

¹⁰ PORTEOUS, 45k.

¹¹ PORTEOUS, 10; KRATZ, 70–76.

¹² Hasonlóra történelmi példával is rendelkezünk, lásd Kr.e. 410-ben az egyiptomi Elefantine zsidó lakóinak és a politeista egyiptomiaknak a helyi konfliktusát.

¹³ Hölscher alapján BENZTEN, 7k.; majd KRATZ, 225kk., aki szerint a történet még a perzsa időszakban keletkezhetett (így különösen 270kk).

¹⁴ LEBRAM, 64.

tiszteletét ezzel is elősegítse. Kaiser és Bauer szerint nem lehetetlen, hogy a kötelező szobor-imádatnak ellenszegülők története erre a Nabonid-tradícióra vezethető vissza¹⁵. Mindenesetre létezik egy zsidó legenda is, ami ugyanezt a tradíciót Jeremiás próféta személyéhez kapcsolja. Ezt a legendát Euszebiusz örökítette meg a maga egyháztörténetében. Eszerint Jeremiás próféta zsidó embereket kapott rajta, hogy Baal aranyszobrát imádták. Amikor a próféta emiatt Júda közelgő összeomlását jövendölte meg, Jójákin király megkísérelte elfogatni őt, hogy elevenen tűzben égettesse meg¹⁶.

I. Magyarázat

3,1–7: Az aranyszobor felállítása

A történet Babel tartományában (*bimdínat bábel*)¹⁷, egy bizonyos „Dúra völgyében”, illetve „Dúra-völgyben” játszódik. A helyszín aligha fiktív, de mára már azonosíthatatlan, hiszen a *dúra* szó „kör alakú bemélyedést”, „völgyet” vagy „alföldet” jelent, s így számos mezopotámiai település nevének volt az eleme¹⁸. Ez a helymeghatározás – a hatalmas szobor felállításával együtt – a Babel-torony történetét juttatja eszünkbe (1Móz 11), s egyben jelzi is: a következő történet az önmagát megistenítő pogány állam és Isten konfliktusáról szól¹⁹.

Nebukadneccar király ezen a bizonyos helyen egy hatalmas bálványszobrot állíttat fel²⁰. Azt, hogy a szobor mit ábrázolt, nem tudjuk.

¹⁵ KAISER, 168; BAUER, 92.

¹⁶ BAUER, 94.

¹⁷ Így valamennyi mértékadó kommentár és a Károli-fordítás, nem pedig „Babilon városában”, ahogy az érthetetlen okokból az Újfordítású bibliában áll.

¹⁸ BENTZEN, 34 szerint a szerző talán az akkor is ismert Dura-Europos településre gondolhatott; PORTEOUS, 44k., inkább egy Hilla közelében lévő helységekre gondol. Megint mások a helyszínt egy Tulul ed-Dura nevű településsel azonosítanak, ahol egy négyszög alakú, 15 méter széles és hat méter magas égetett téglából készült felépítményt találtak; YOUNG szerint ez egyenesen a szobor talapzata lehetett (lásd BENTZEN, 34). Oppert, majd őt követve LEBRAM, 59 szerint Dúra itt egy folyónak a neve, ami nem messze Babilontól ömlik az Eufráteszbe; úgy tűnik, hogy az Újfordítású biblia – ismét a Károli-fordítással szemben – a Dúra szó előtt a határozott névelő szerepeltetésével szintén ezt a magyarázatot követi.

¹⁹ HAAG, 32.

²⁰ A könyv diakrón szintjén ezt talán éppen az előző fejezetben leírt látomás hatására tette, lásd BARTHA, 843; BAUER, 91.

A Judit 3,8, majd ennek az igehelynek és a római császárkultusznak a hatására az ókeresztyén hagyomány a király képmására gondolt²¹. Valószínűbb azonban az, hogy itt valamilyen istenszoborról van szó, hiszen a 3,12.14.18.28 versek az aranyszobor és a babiloni istenek imádását következetesen összekapcsolják egymással²².

A szobor mérete 60x6 könyök, azaz kb. 30x3 méter volt. Ekkora bálványszoborról Mezopotámiában sehol nem olvasunk. Hérodotosz ír ugyan egy hatalmas arany szoborról, Bél isten szobráról, amit Babelből Xerxész elrabolt, de még ez is csak 12 könyök magas volt. (Hist., I, 183)²³. A szobor magasságának és szélességének 10:1-es aránya inkább egy oszlopra, egy obeliszkre, mint valódi szoborra emlékeztet, s bár a szerző ezt nem állítja, mégis azt sugallja, hogy a szobor tömör aranyból készült – ami az irrealitások világába tartozna. Az ókori Keleten ugyanis a nagy bálványszobrokat fából készítették, vagy bronzból öntötték ki, majd vékony arany-lemezekkel borították be²⁴. Mindezekkel a részletekkel a szerző nyilván azt akarja kifejezésre juttatni, hogy Nebukadneccar a világ legmagasabb bálványszobrát készítette el – az általa legerősebbnek és leghatalmasabbnak tartott pogány isten számára.

Amikor elkészült a szobor, a király a felavatási ünnepségre egybegyűjti birodalmának valamennyi vezető hivatalnokát. A 3. versben szereplő héber/arám *hanukká* szót „felavatás” értelemben az Ószövetségben szinte kizárólag a templom, illetve az oltár felszentelésére használják²⁵. A figyelmes olvasó tehát már tudja, hogy itt valami olyasmi készül, ami a zsidó vallás előírásaival összeegyeztethetetlen.

²¹ Az ókeresztyén hagyományhoz lásd a korai szarkofág-illusztrációkat, illetve Hippolit és Hieronimusz kommentárjait.

²² BENTZEN, 34k; PORTEOUS, 45; LEBRAM 62, valamint a Magyarázatos Biblia. A Makkabeusok korában, amikor a könyv egésze előállt, az olvasók nyilván szintén nem a király képmására, hanem a IV. Antiochosz Epifánész által a jeruzsálemi templomban felállított Zeus-szoborra gondolhattak. Ókori forrásokból IV. Antiochosz Epifánész által egy Dafnéban felállított hatalmas szobráról is értesülünk.

²³ További példákhoz lásd MARTI, 18.

²⁴ Lásd ehhez pl. az Ézs 40,19–20 + 41,6–7; 44,9kk és a Jeremiás levelének (pl. 7.29.45.57 versek) gúnyolódó leírásait.

²⁵ 4Móz 7,11; Zsolt 30,1; 2Krón 7,9, az arám szó: Ezsd 6,16.17; az egyetlen kivétel a Neh 12,27, ahol a jeruzsálemi városfal felavatásáról van szó.

A felavatásra beidézett nyolcféle tisztségviselő címe közül csak kettő, legfeljebb három sémi eredetű, a többi mind iráni szó²⁶ – itt, a babiloni király udvartartásának a leírásában tehát anakronizmust jelentenek, és a történet fogság-korabeli keletkezése ellen szólnak. A tisztségviselők pontos feladatköre ma már aligha azonosítható be. A hangsúly azonban nyilván a felsorolás teljességén van: a királyi parancsára mindenki megjelent, aki csak számított, senki, de senki – azaz Szadrak, Mésak és Abédnegó sem maradhatott távol.

A felavatási szertartás fontos eleme a zenekar muzsikája. A szerző az összefoglaló megjegyzésen túl az 5. versben név szerint hat különböző hangszert sorol fel, melyek közül kettőnek a neve – ahogy azt a datálásnál már láttuk – görög jövevényszó²⁷. E hangszerek felsorolásának gyakori megisméltése – a tisztségviselők listájának a megisméltése mellett (3,2–3,27) – formailag a történet egy fontos jellegzetessége (3,5.7.10.15). A Krónikák könyvének a templomi zenéről szóló feljegyzései összesen csak három, illetve négy hangszert említenek (citera, lant, cintányér és a papok által használt harsonák: 1Krón 25,1; 2Kón 5,12k). Az elbeszélő tehát az ünnepség pompáját akarja hangsúlyozni; igaza lehet Barthának, aki szerint e pompa és „csinnadratta” kiemelésében bizonyos ironia is benne rejlik: lám, lám, „sok hűhó – semmiért”²⁸.

A felavatási szertartás kezdete előtt elhangzik a királyi parancs: Mindenki köteles leborulni az aranyszobor előtt, és ezzel istennek kijáró imádatban részesíteni. Aki erre nem hajlandó, az azonnal és kérlelhetetlenül a halál fia. Josephus az „Apión ellen” c. művében (II, 262–267) egész sorát sorolja fel azoknak a Kr.e. 4–3. századi athéni pereknek, amelyeket az állami istenek tiszteletének elmulasztása, illetve államilag el nem ismert istenek tisztelete miatt folytattak le²⁹. Itt ennek az analógiájára nyilván egy új állami isten bevezetéséről van szó, amit imádni a birodalom minden polgárának kötelessége. A halálbüntetés kilátásba helyezésére tehát nem a zsidó udvaroncok várható ellenállása

²⁶ A harmadik szó (*pachawatá* = helytartók) akkád, az ötödik (*g^edobrajjá* = kincstárnokok) bizonytalan, de talán szintén iráni, a nyolcadik (*siltóné m^edínátá* = „tartományi tisztviselők”) kánaáni eredetű, lásd BENTZEN, 26k.

²⁷ Egyesek szerint a *szymfónia*, a „duda” – a bálványimádás bevezetőjeként tudatosan a zsidó újéven megszólaló harsonákat akarja kipurózítani. Ebben az esetben egyfajta „fekete misére” akarnák a babiloniak a három zsidó férfit kényszeríteni.

²⁸ BARTHA, 843.

²⁹ LEBRAM, 63.

miatt került sor – szemben a Dán 6 történetével, ahol a hasonló királyi parancsnak eleve zsidó-ellenes célzata volt³⁰.

3,8–12: A vád

A király rendeletének az értelmében a három zsidó hivatalnokot a társai azonnal bevádolják a királynál (8. v.)³¹.

A vádlókat a szöveg „káldeusoknak” nevezi. A szó itt terminus technikusként „udvari bölcseket” jelenthet – nyilván ők is a 3,2-ben említett, a szobor imádására összegyűlt hivatalnokokhoz tartoznak. Ezek az „árulkodók” az akkori és a mai zsarnokoknak is jól ismert kísérőfigurái. Indítékaikat a szöveg nem ismerteti: Irigyek voltak talán a zsidó férfiakra, akik idegenként a fővárosban, Babilonban szolgálhattak (vö. 3,12)? Vagy ügybuzgalmukkal csupán lojalitásukat és rátermettségüket igyekeztek a király előtt bizonyítani? Nem tudhatjuk. Semmi sem utal azonban arra, hogy antiszemita indulatok vezérlék volna őket³².

A 12. vers mutatja, hogy a vád kettős. Sadrak, Mésak és Abédnegó egyrészt megszegte a király parancsát, amiért nem borult le a szobor előtt. Ezzel „semmibe vették a királyt”, azaz felségárulást követtek el. Másrészt nem imádták az állam istenei közé újonnan felvett bálványszobrot („nem imádják isteneidet”)³³, így az istengyalázás is a számlájukra írható. A vád természetesen az elbeszélésben csak e három férfi ellen szól, az elbeszélő azonban azt a 8. versben általánosítva a zsidó nép egészére kiterjeszti.

Ezzel a váddal a történet a tulajdonképpeni témájához érkezett el. Mit fog tenni a három megvádolt ifjú – és mit kell tennie hasonló helyzetben a hithű zsidó embereknek? Vajon megmaradnak a hitük

³⁰ A LXX mindenestre egy betoldással a szobor felavatását – egy, a Jer 52,29-ből átvett adat segítségével – Nebukadneccar 18. évére datálja. Ezzel a hagyományozók a király vállalkozását tudatos zsidóellenes akcióként igyekeztek beállítani: a szobor felállítására e szerint ugyanis a zsidóság egy újabb csoportjának Babilonba deportálásával összefüggésben került sor, lásd PORTEOUS, 44.

³¹ „Bevádolni” értelemben a szerző itt az „ették xy darabjait” - sémi kifejezést használja (vö. még Dán 6,24), ami a rágalmazók ténykedését a férgek alattomos pusztításához hasonlítja.

³² Így BENTZEN, 35, nyitva hagyja ezt a lehetőséget PORTEOUS, 46.

³³ A 3,12-ben a *k^etib* olvasatában az „isten” szó többes számban szerepel („a te isteneidet”), a *q^eré* azonban ezt egyes számra javítja („a te istenedet”), mert a szót nyilvánvalóan a felállított bálványszoborra vonatkoztatja. A *q^eré* olvasatát követi pl. Luther és M. Buber fordítása, valamint pl. BENTZEN, 28; PORTEOUS, 41, míg a *k^etib* olvasat mellett marad meg a 3,14.18.28 vers alapján a Septuaginta, a Zürcher Bibel, a legtöbb magyar fordítás és pl. LEBRAM, 61.

mellett, és ezzel aláírják a halálos ítéletüket? Vagy engednek a királynak, és megtagadják őseik hitét, hogy életben maradjanak?

3,13–18: Kihallgatás a király előtt

A király – az udvari elbeszélések műfajának megfelelően – éktelen haragra gerjed, amikor értesül a három férfi mulasztásáról. A 19. vers szerint ez a dühe a kihallgatás végére csak fokozódik: akkor úgy elöntötte a harag, „hogy még az arca is eltorzult.” Ezek a sokat mondó részletek részben a keleti zsarnokok képének felelnek meg, akik azonnal dührohamot kapnak, ha valami nem az akaratuk szerint történik. E részlet kiemelése tehát nyilván a három ifjúra leselkedő veszély fokozására szolgál (vö. Péld 16,14). Másrészt azonban ez, a hívőknek a megsértett istenük miatt érzett „szent haragja” a bibliai elbeszéléseknek is gyakori eleme. Így viselkedik pl. Mózes az aranyborjú történetében (2Móz 32,19) vagy Makkabeus Mattatiás a bálványimádó papok miatt (1Makk 2,24). Kajafás hasonló dühkitörést kap az istenkáromlónak tartott Jézus szavait hallva (Márk 14,63 par.), mint ahogy a templom megtisztításakor magán Jézuson is ugyanez a szent harag vesz erőt (Mk 11,15–19)³⁴. Nemes indulat is lehet tehát az, amit a király érez – egy arra méltatlan ügygel kapcsolatban; Nebukadneccar jellemének ez a pozitív vonása indirekt módon a történet szerencsés kimenetelének a lehetőségét is engedi felsejleni.

Az azonnali kivégzés helyett a király az ügy törvényes kivizsgálásába kezd. „Igaz-e, hogy nem tisztelitek isteneimet?” (3,14) – szegezi az ifjaknak a kérdést. A mondat elején a *hacc^edá* kifejezés áll, amit kétféleképpen is szoktak fordítani. Ha a szót a héber *cádá/c^edijjá* = „szándékozni, (gyilkosságot) eltervezni” szóval hozzuk összefüggésbe, akkor az azt jelenti: „Szándékos volt-e, hogy...?”³⁵. Ebben az esetben a király a mulasztás megtörténtét tényként elfogadja, s csak arra kíváncsi, hogy a bűnt az ifjak szándékosan vagy tudatlanságból követték-e el. Talán az uralkodó sértett hiúsága is benne lenne így a szövegben: Nebukadneccar nem tudja elképzelni, hogy valaki nem véletlenül, hanem szándékosan szegte volna meg a parancsát³⁶. Ezt az értelmezést a folytatás is támogatja, amiben a király még egy lehetőséget ad az ifjaknak: ha előtte imádják az aranyszobrot, felmenti őket a vádak alól (3,15a). A másik fordítási lehetőség abból indul ki, hogy a kihallgatást

³⁴ LEBRAM, 63, és BAUER, 96.

³⁵ Így GESENIUS, 922; TATFORD, 38, és pl. a Károli-fordítás. LEBRAM, 60k., nyitva hagyva ezt a lehetőséget is.

³⁶ LEBRAM, 61.

bevezető *hacc^edá* szó az arám *cidqá* = „igazság” szóval függ össze, s így Nebukadneccar kérdése így kezdődne: „Igaz-e, hogy...” ezt meg ezt tették?³⁷ Ebben az esetben a király megadja az ifjaknak a lehetőséget, hogy az ellene felhozott vádakát visszautasítsák.

A király szavainak a folytatásában Jahve-ellenes polémiába csap át. Még mielőtt a három férfi a maga istenének parancsolatait vagy hatalmát szóba hozhatná, felveti a provokatív kérdést: Létezik-e olyan isten, aki az újabb engedetlenségük esetén képes lenne a kezéből³⁸ megszabadítani őket? (15b. v.) A *szótér*, a „szabadító” fogalma a hellenista király-ideológia egyik központi eleme. Az athéniak a diktátorukat előző, s ezért istenként tisztelt Demetrioszt *theosz szótér*-nak nevezték (Kr.e. 307), I. Ptolemaiosz (Kr.e. 306–283) pedig a *szótér* uralkodónevet vette fel. Deutero-Ézsaiás igehirdetésében vagy Jeremiás deutero-kanonikus levelében a szabadítás képessége a pogány istenekkel vívott polémia egyik központi eleme (Ézs 42,22; 43,11; 45,15.21; lásd még Hós 13,4; Mik 7,7; Hab 3,18). A kérdés tehát az: a hellenista uralkodó, illetve az ő pogány istenei-e a zsidó nép szabadítói, vagy egyedül Jahve. A prófétai hagyományt ismerő olvasónak Nebukadneccar kérdése az Ezékiással tárgyaló asszír kincstárnok szavait is eszébe juttatja (Ézs 36,13kk.) – megsejtette ezzel a történet egyik lehetséges végkimenetelét.

A három férfi a válaszában mindenképp erre az utolsó, Jahvét becsmérő kérdésre felel. A megszólítással kapcsolatban ugyan ingadozik a hagyomány, de úgy tűnik, hogy az udvari protokollt betartva királynak szólítják Nebukadneccart, ezzel mintegy indirekt módon visszautasítva a felségárulás vádját³⁹. Azt a kijelentést azonban, miszerint őket senki sem tudná a király kezéből kiszabadítani, öntudatosan visszautasítják. Az az isten, akit ők tisztelnek, igenis képes a királlyal és a birodalom

³⁷ Így a Septuaginta, majd a ZAW 45 (1927), 89, alapján BENTZEN, 28; PORTEOUS, 41, és az Újfordítású biblia.

³⁸ A 17. vers alapján a BHS-sel itt a „kezeimből” javítandó egyes számú birtokra.

³⁹ BARTHA, 843. A 16. versben az *atnách* nyilvánvalóan rossz helyen áll, hiszen kettészakítja a „Nebukadneccar királynak” kifejezést. Talán nem egyszerűen arról van szó, hogy másolási hibaként került az elválasztó akcentus a jelenlegi helyére, s ezért azt – a 3,9 analógiájára – a „Nebukadneccar” szó mögé kell áthelyezni (így Theodotion a maga fordításában, majd pl. BENTZEN, 28; PORTEOUS, 41; LEBRAM, 60; M. Buber fordítása vagy a Zürcher-Bibel). Az *atnách* helye talán inkább egy szándékos szövegjavítás emlékét őrzi, melynek során a „Nebukadneccar” és a „király” szó megcserélésével éppen a három ifjú király iránti tiszteletének a jelét igyekeztek a szövegből kiiktatni (így a BHS javaslata): „feleltek Nebukadneccarnak: Király, ...” Luther fordítása, a Károli és az Újfordítású biblia megmarad a MT mellett.

valamennyi istenével szembeállni, és szolgálait a hatalmukból megszabadítani, ha úgy látja jónak. De ha ezt valamilyen okból most nem is akarná megtenni, ők a bálványimádásra akkor sem hajlandóak⁴⁰.

Ez a bátor mondat képezi a történet tulajdonképpeni csúcspontját. Hiszen ennek a kimondásával a három ifjú máris legyőzte a vádlóikat és a királyt: a külső erőszak nem tudta megtörni, nem tudta hitehagyásra kényszeríteni őket. Az, hogy Isten megmenti-e őket, vagy sem, teljesen mellékes a szemükben, s számukra a történet akár a 2Makk 7 mintájára a mártírhallal is véget érhetne.

Mi adhatott erőt ezeknek az ifjaknak? Talán a Prédikátor „csak azért is” hite az elrejtőzködő és ezért kifürkészhetetlen akaratú istenben? Vagy Jób alázata, ami szerint az eddigi jó után most a rosszat is el kell fogadniuk az Élet urától? Vagy az ÚR szenvedő szolgájának a példájából tudták, hogy az ártatlanok szenvedése maga is mások megtérésének eszköze lehet? Vagy a 2Makk 7 hitvallóihoz hasonlóan már ők is egy halál utáni elégtételben reménykedtek? Nem tudhatjuk. A könyv kanonikus formáját tekintve azonban ebben az összefüggésben a Dán 12,1–3-at aligha hagyhatjuk figyelmen kívül, ahol a hű mártírok halál utáni megjutalmazásáról olvasunk⁴¹.

3,19–23: Az ítélet és annak végrehajtása

Ugy tűnik, hogy a királyt elbizonytalanította Sadrak, Mésak és Abédnegó válasza. Mégis lenne egy isten, akit ő nem ismer, s aki az ifjakat valóban megpróbálhatná a kezéből kiszabadítani? Ez a megingás a királyt övintézkedésekre készíti. Legerősebb katonáinak ad parancsot, hogy ragadják meg a három férfit, s a kemencét a szokásosnál hétszer erősebben befűteti⁴².

Az elevenen elégetést mint ítéletet a babiloni forrásokból nem ismerjük⁴³, s az Ószövetség is csak a házasságtörő asszonyok büntetéseként említi két helyen⁴⁴, egyetlen helyen pedig idegen uralkodók

⁴⁰ Ez a típusú bátor, hitvalló válasz a mártírtörténetek gyakran visszatérő eleme, lásd 2Makk 6–7; ApCsel 4,19; 5,29.

⁴¹ HAAG, 35.

⁴² Theodotion fordítása ezt a részletet – a tűzbe való bevettetés után, Azarjá imádsága mögött – kissé kiszínezi: „A király szolgálai, akik bedobták őket, egyre fűtötték a kemencét kőolajjal, gyantával, kóccal és rőzsével. Végül a láng negyvenkilenc könyöknyire kicsapott a kemencéből. Elérte és elégette a káldeusokat, akiket a kemence körül talált.” (Szent István katolikus bibliafordítás)

⁴³ LEBRAM, 63.

⁴⁴ 1Móz 38,24; 3Móz 21,9. A Józs 7,15.24 alapján azonban itt nem elevenen történő elégetésről, hanem a halálra kövezett ember „halmazati büntetéséről” lehet szó, lásd a két ígehelyen említett büntetésekre a kövezést mint törvényes

számlájára írja ezt a büntetést zsidó foglyokkal szemben (Jer 29,22; lásd még 2Makk 7). Ezekon a helyeken a megégetés kétségtelenül a legkegyetlenebb kivégzési módként szerepel. Ugyancsak érdekes ebben az összefüggésben Plutharkosz beszámolója, aki szerint ezt a kivégzési módot Egyiptomban egy vallási jellegű büntett esetében, Séth-Tüfön isten imádoival szemben is alkalmazták. Az ószövetségi iratokat ismerő olvasók a „kemence” szó hallatán önkéntelenül is a „vaskohó” szóra asszociálhattak, ami gyakran Izráel szenvedéseinek, megpróbáltatásának és az újrakezdéshez szükséges megtisztításnak a szimbóluma (Péld 17,3; 21,21; Ézs 1,24–26; 48,10; 5Móz 4,20; 1Ki 8,51; Jer 11,4).

Miután a három ifjút gúzsba kötötték, (vö. 3,26), ruhástul belevetették őket a tűzbe. A ruházat egyes darabjainak az azonosítása ugyan nem mindig egyértelmű, de úgy tűnik, hogy az ifjak az előkelő perzsa hivatalnokok szokásos ruházatát viselték⁴⁵.

Egyéb forrásokból úgy tudjuk, hogy az ókori Keleten a halálra ítélteteket meztelenre vetkőztették a kivégzés előtt, lásd a Zsolt 22,19-et vagy a passiótörténetet. Annak, hogy itt nem ez történik, két oka is lehet. A 3,5-ben a királyi parancs azt ígérte, hogy aki nem hódol az aranyszobor előtt, azt „azon nyomban” beledobják a tüzes kemencébe. Egyrészt a 3,21 tehát azt hangsúlyozza, hogy az ifjakkal valóban eszerint jártak el⁴⁶. Másrészt a gyúlékony ruhák az ifjakra leselkedő veszély, illetve majd a megmenekülés csodájának a fokozására is szolgálhatnak (27. v.)⁴⁷.

Amikor a legerősebb vitézek a kemencébe vetették Sadrakot, Mésakot és Abédnegót, a túlfűtött kemence lángjai között lelték a halálukat. A király ezt látva azonban még aligha arra gondolt, hogy kezdetét vette Isten szabadítása. Sőt megnyugodva vehette tudomásul: ha a kemencét kívülről megközelítő katonáknak ez lett a sorsa, akkor a kemencében a három férfi még kevésbé élhette túl a lángokat.

büntetést az 5Móz 22,23kk; 3Móz 20,16-ban. A kérdéshez lásd még Jub 20,4; 30,7; 41,19.25.

⁴⁵ LEBRAM, 62.

⁴⁶ Ezt az értelmezést támasztaná alá az is, ha a 22. versben a király parancsa mellett szereplő *machcēfā* hapax legomenon jelző azt jelentené, hogy „sürgős”, lásd LEBRAM, 62. Az exegéták többsége mindenesetre a szót a 2,15 alapján *m^ehachcēfā*-ra korrigálja és „szigorú, kemény”, vagy „kegyetlen” értelemben fordítja, vö. BHS.

⁴⁷ LEBRAM, 62. Mint érdekesség jegyezzük csak meg: Az óegyházi ikonográfia a három férfit a tüzes kemencében a bibliai beszámoló ellenére gyakran meztelenül ábrázolja; ezzel azt a korabeli zsidó felfogást igyekezhettek cáfolni, miszerint a három ifjú eunuch volt (Josephus, Ant, X. §, 186).

3,24–27: A csodás megmenekülés

A 24. verssel a csoda leírása mindenféle előkészület nélkül következik. Sok magyarázó ezért itt szövegromlást feltételez, és a csoda leírását tartalmazó szakasz kiesésével számol. E nézetükkel a történet Septuaginta-változatára támaszkodhatnak, ami ezen a helyen valóban hozzá többek között Isten közbeavatkozásának a rövid leírását. Az újabb kommentárok azonban egyetértenek abban, hogy a rövidebb masszoréta szöveg az eredeti, amely tudatos írói eszközként alkalmazta a fokozásnak ezt a változatát⁴⁸: A szerző az olvasókat egy darabig szándékosan bizonytalanságban hagyja a három ifjú sorsa felől, hogy a király szerepébe belehelyezve őket késleltetve, a király döbbenetét érzékeltetve leplezze le a csodát a szemük előtt⁴⁹.

A következő jelenetben ugyanis a király valami olyan döbbenetes dolgot lát, ami miatt felpattan a trónjáról, és értetlenül fordul az udvari embereihez. Három férfit dobtak a tűzbe, még hozzá megkötözve, akiknek már régen el kellett volna égniük – most azonban a férfiak szabadon, kötelek nélkül járkálnak a lángok között, ráadásul teljesen sértetlenek, s mellettük egy negyedik férfi, aki – lehet-e még fokozni a csodát? – egy *bar eláhín*-ra, egy istenfira, azaz a bibliai felfogás és Nebukadneccar saját magyarázata szerint (28. v.) egy angyalra emlékeztet (3,24–25)⁵⁰.

⁴⁸ Kuhl alapján BENTZEN, 30.37; PORTEOUS, 48; LEBRAM, 62; BAUER, 104k.

⁴⁹ Mindenesetre a későbbi hagyományozók a két jelenet közötti váltást túl hirtelennek érezték, ezért azt igyekeztek betoldásaikkal kitölteni: A 23. vers mögött a görög változat három hosszabb betoldást hoz összesen 67 vers terjedelemben. Az első Azarjá = Abédnegó bűnvalló imádságát és könyörgését tartalmazza, a második, korábbi betoldás az angyal közbelépésének prózai leírását kínálja, s végül a három ifjú hálaéneke következik a megtapasztalt szabadulásért. Azarjá bűnvalló imádsága és a három ifjú szájába adott hálaének semmiféle utalást sem tartalmaz a jelenlegi kontextusára, így azok minden bizonnyal eredetileg önálló irodalmi alkotások, amiket – az Ószövetség számos prózai kontextusba ágyazott zsoltárjához hasonlóan – utólag illesztettek a jelenlegi összefüggésükbe. Mivel a 23. vers mögött az angyal szabadításáról szóló rövidebb betoldás a három ifjú hálaénekének előfeltételül szolgál, így vagy az előtt, vagy azzal egyszerre, azok bevezetőjeként illesztették a történetbe. Azarjá imádsága csak ezek után kerülhetett a történetbe, hiszen elszakítja az angyal közbelépését leíró részlet kezdő versét az eredeti folytatásától. A kérdéshez lásd KAISER, 168.

⁵⁰ A szövegben tehát – a parallel héber *ben/b^ené elóhím* kifejezésnek megfelelően – nem egy „istenről” van szó. Egyfajta vallástörténeti historizálás miatt „Isten”-nek fordítja a kifejezést pl. PORTEOUS, 42; LEBRAM, 62, és az Újfordítású bibliánk. A Károli-fordítás a maga „valami istenek fiáé” kifejezéssel eldöntetlenül hagyja a kérdést.

A királyt a csoda teljesen megdöbbenette. Parancsot ad a három ifjúnak, hogy jöjjenek elő a kemencéből, s ebben a parancsban talán önkéntelenül, de az események első interpretálójaként helyesen a „Felséges Isten” (*elaha illaja*) követőinek nevezi őket. Ez a megnevezés megfelel a héber *él eljón*, vagy röviden csak *eljón* kifejezésnek, ami a politeista kontextusban nyilvánvalóan a panteon fejt, az istenek királyát jelölte (vö. 1Móz 14,19.20; 5Móz 32,8; Ézs 14,14-et, továbbá a 4Móz 24,16; Zsolt 18,14-et). A megnevezés a pogány világban is ismert volt⁵¹, így a zsidó diaszpóra számára különösen is alkalmasnak bizonyult Jahve polémia-mentes megnevezésére⁵². Nebukadneccar tehát ennek az epithetonnak a megválasztásával elismeri, hogy Sadrak, Mésak és Abédnegó istene minden más isten felett áll.

A kemencéből előlépő férfiakat az udvar vezető emberei veszik vizsgálódás alá, s látják, hogy épek és sértetlenek, sőt még a füstszagot sem vette át a hajuk és a ruházatuk! A csoda tényét tehát senki sem vonhatja kétségbe, hiszen azt a lehető legmagasabb állami fórum hitelesítette.

Az, hogy a 3,27 az udvari tisztviselők listáját a 3,2–3-ból csaknem szó szerint átveszi, nyilván szándékos: ugyanaz a grémium hitelesíti a csodát, amelyet a szobor imádására hívtak egybe: „az aranyszobor beiktatására emlékeztető, de azt messze túlszárnyaló jelenetben”⁵³ történik meg majd az ifjak rehabilitálása és az istenük állami elismertetése.

3,28–30: Jahve állami elismerése, a hitvallók rehabilitálása

A csoda hivatalos megerősítése után a király egy rövid hálaénekben magasztalja Istent. Ebben elismeri Jahve szabadító hatalmát, és indokoltnak nyilvánítja az ifjak parancs-megtagadását (3,28)⁵⁴. Ezt követően a király „fő- és jószágvesztés” terhe mellett megtiltja, hogy ezentúl Jahvét bárki is „káromlással/vádaskodással illesse” (3,29). Az Újfordítású biblia itt a maga „aki nem tiszteli” fordításával erősen

⁵¹ Lásd EICHRODT, 88. A kifejezést különösen a föníciai *elioun kalumenosz hüpszisztosz* istennévvel érdemes egybevetni, lásd EICHRODT, ugyanott.

⁵² Lásd még Dán 5,18.21; 11,36, illetve a rövidebb *eljón* kifejezéshez: Dán 4,14.21.22.29.31.

⁵³ HAAG, 41.

⁵⁴ A 3,28-ban szereplő „Kockára tették az életüket” – szó szerint „odaszánták testüket/életüket” – kifejezéshez lásd 1Kor 13,3.

parafrazál, és helytelenül azt a benyomást kelti, mintha a király a birodalom minden lakójának kötelezővé tette volna Jahve imádatát⁵⁵. Viszont túlságosan leszűkíti a kifejezés értelmét a Jubileumi Kommentár, amikor itt csupán Jahve gyalázásának a tilalmára gondol⁵⁶. A kifejezés valódi értelme az, hogy a király rendeletével Jahvét is felveszi az államilag elismert istenek sorába⁵⁷. Ezzel a zsidó vallást a birodalom „bevett vallásává” teszi, és megtiltja, hogy vallási ügyekben a zsidókat bárki bármilyen váddal illesse: A három ifjú feljelentése tehát a jövőben nem ismétlődhet meg. Csak ez a magyarázat kerekíti le a történet mondanivalóját, és juttatja el az elbeszélésben az aranyszobor imádatával kapcsolatos problémát a megoldáshoz: a zsidó nép felmentést kap az aranyszobor és – a 3,28b szerint – az összes többi állami isten tisztelete alól.

A történet végül a három ifjú rehabilitálásáról szóló beszámolóval zárul. A 30. vers eredeti szövege többet állít annál, hogy a király „megerősítette őket (korábbi) tisztségében”⁵⁸. Nem, az itt használt *hiclach* ige jelentése „eredményessé tenni, sikerre segíteni”. Eszerint a király „a (további) sikerek és a fényes karrier útját nyitotta meg” a három ifjú előtt⁵⁹.

III. Előrettekintés az Újszövetségre

A történet tehát az ifjak szempontjából szerencsésen zárul. Isten kiállt a bátor hitvallók mellett, és hűségüket a végveszélyből való szabadítással jutalmazta. Istennek tehát van hatalma megmenteni híveit a hasonló veszedelmektől. Ha ezt mégsem tenné meg (lásd 3,18), akkor ennek nem a tehetetlensége, gyengesége, hanem kikutathatatlan bölcsessége lehet csak az oka. A történetnek van azonban egy másik biztatása is. A figyelmes olvasónak ugyanis észre kell vennie: az üldözöttek bátorsága és hitükhöz való ragaszkodása volt az, ami megteremtette annak a lehetőségét, hogy Isten a pogány világ előtt bizonyosságát adja hatalmának

⁵⁵ Hasonlóan pl. BAUER, 98.

⁵⁶ BARTHA, 843.

⁵⁷ Így LEBRAM, 64; PORTEOUS, 49; BAUER, 98.

⁵⁸ Így az Újfordítású biblia pl. MARTI, 25, alapján.

⁵⁹ A Luther-féle fordítás: „A király nagy hatalmat adott (nekik)”; a Károli-fordítás: „nagy tisztségre emelé (öket)”; Kecskeméthy: „előrevitte Sadrákot...”; PORTEOUS, 42: „magasabb tisztségre emelte őket”.

és a hívei iránti szabadító hűségének. Az üldöztetésben nemcsak sorscsapást és a megpróbáltatást kell észrevennünk, hanem, mondja a történet, a bizonyágtétel és a misszió Istentől készített lehetőségét is: talán éppen ezeken a megpróbáltatásokon át kívánja Isten kinyilatkoztatni a világ előtt a maga akaratát.

Az ógyház előszeretettel vonatkoztatta ezt a történetet az allegória segítségével Jézus Krisztusra. A három férfit magukkal, a mellettük megjelenő angyalt Krisztussal azonosították, a tűzben a pokol tüzének szimbólumát látták, s így a történetet a pokol tüzétől Krisztus általi megmenekülés előképének tekintették. Nekünk azonban érdemes máshol észrevennünk a történet újszövetségi vonatkozásait. A három ifjúban ugyanis, akik még a halált is hajlandók voltak hitükért felvállalni, a keresztet is vállaló Krisztus előképét ismerhetjük fel. Az ő esetében valóban bekövetkezett a „de ha nem is tenné” – ami a három ifjú életében nem. Isten úgy látta jónak, hogy Krisztust ne kímélje meg a haláltól. Angyalainak légióit, de még csak egyetlen angyalt sem küldött a megmentésére, hogy leszállhasson a keresztről – a gúnyolódó, vagy a csodát remélő sokaság provokálására sem. És Isten, harmadnapra, még nagyobb csodát tett, mint a három ifjú esetében! Jézust, akit nem kímélt meg a haláltól, visszahozta a halálból az életbe! És e szabadítása kínálta az üdvtörténet egyedi és megismételhetetlen lehetőségét annak, hogy hatalmát, hűségét és irántunk való szeretetét az egész emberiségnek, addig soha nem látott módon és mértékben, nyilvánvalóvá tegye. Az ő megszabadítása az, amiben minden jó szándékú, de Istennel szemben tudatlanságban élő ember megismerheti Istent a maga teljességében, és eljuthat a hitre, s a Krisztusban való hit által az örök üdvösségre. A húsvéti csoda az, amit hallva ámulattal „ugrottak fel a népek királyai a trónjukról” (vö. Ézs 52,13–15), s ami alapja lett az ősgyülekezet, majd a keresztyén egyház megszületésének.

Sadrak, Mésak és Abédnegó, Dániel három barátjának a története – így lehet előhírnöke a nagypénteki történetnek és a húsvét örömmüzenetének.

IV. Felhasznált irodalom

- BARTHA, T., *Dániel könyvének magyarázata*, in: Jubileumi Kommentár. A Szentírás magyarázata. II. kötet, második kiadás, Budapest, 1995, 840–849.
- BAUER, D., *Das Buch Daniel* (NAK – AT 22), Stuttgart, 1996.
- BENTZEN, A., *Daniel* (HAT 19), Tübingen, 1952.
- EICHRODT, W., *Theologie des Alten Testaments*, Bd. I., Stuttgart, 1933.

- GESENIUS, W., *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Unveränderter Neudruck der 1915 erschienenen 17. Auflage, Berlin / Göttingen / Heidelberg, 1962.
- HAAG, E., *Daniel* (NEB 30), Stuttgart, 1980.
- KAISER, O., *Grundriss der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments. Band 2. Die prophetischen Werke*, Gütersloh, 1994.
- KRATZ, R. G., *Translatio imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld* (WMANT 63), Neukirchen-Vluyn, 1991.
- LEBRAM, J.-Chr., *Das Buch Daniel* (ZBK AT 23), Zürich, 1984.
- MARTI, K., *Daniel* (KhKAT XVIII), Tübingen / Leipzig, 1901.
- PORTEOUS, N. W., *Das Danielbuch* (ATD 23), Berlin, 1963.
- RÓZSA H., *Az Ószövetség keletkezése II.*, 2. átdolgozott kiadás, Budapest, 1996.
- TATFORD, F. A., *Dániel. Tanulmányok Dániel próféta könyvéről*, Budapest, 1990.