

Zsidó irányzatok Dániel könyve háttérében?

Zsengellér József

Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar – Budapest

Megközelítési nehézségek

„A stílus maga az ember” — mondta Georges-Louis Leclerc, Buffon grófja. Ha ez a mondás érvényes lehetne Dániel könyvére is, viszonylag könnyen megválaszolhatnánk a címben megjelenő mondatjel által indikált kérdést. Ez azonban nem így van, vagy csupán csak részben. Az mindenesetre egyértelmű, hogy egyszerű választ nem fogunk tudni adni erre a felvetésre.

Már a stílus miatt sem, hiszen aki ismeri vagy végigolvasta Dániel könyvét, az tudja, hogy nem csupán nyelvé, de stílusát tekintve sem egységes mű. Általában apokaliptikus szerzeményként szokták definiálni, ám ez a műfaj nem alkalmazható az egész könyvre, hiszen megjelennek benne elbeszélések is. Másrészt pszeudepigráf irat, vagyis a műben szereplő Dánielnek nincsen köze a szerzőséghez, továbbá a történetek háttéréként a könyvben szereplő babilóni, méd és perzsa korszak is csupán fiktív kormegjelölés. Mindezeket együttvéve tehát jogos John J. Collins megállapítása, miszerint *„egy apokaliptikus mű elemzése során különbséget kell tenni a látszólagos — magában a szövegben olvasható —, illetve a valóságos közeg között, melyben azt fogalmazták és használták.”*¹

Amennyiben a könyv szerkezetét nézzük, illetve ha szövegtörténetét vesszük górcső alá, akkor is több lépcsőt rajzolhatunk meg. Egészen más stílust, miliőt mutatnak fel az 1–6. fejezetei, mást a 7–10., s végül más irányba mutatnak a 11–12. fejezetek is. Az 1. fejezet bevezetésnek, a 12:5–13 pedig befejezésnek tűnik, miközben a 7. fejezet összeköti az elbeszéléseket a látomásokkal. Ugyanakkor az eltérő nyelvezet, benne az egyesszám harmadik, majd első személyben történő megszólalás, illetve a birodalmak ismétlődő szekvenciája igen változatos keletkezési folyamatokat feltételezhet.² Különösen, ha mindehhez még hozzávesszük a könyv görög fordításainak szövegtörténeti problémáját. Egy dolog mindenképpen bizonyos: a mű többszörösen összetett, szerkesztett, átdolgozott, mégis tudatosan építkező egész.

Amennyiben Dániel könyvének társadalmi háttérét kívánjuk feltárni, két irányból közelíthetünk a szöveghez. Egyrészt szinkronikus megközelítésből a végső kanonikus formáját véve alapul, másrészt diakronikus megközelítésből kialakulásának történeti vonalát követve. Bármelyik irányból indulunk is neki ennek a vállalkozásnak, ugyanazzal a megkerülhetetlen helyzettel találjuk szembe magunkat: Dániel könyve nem egy egyedülálló könyv, hanem

¹ COLLINS 1984: 34: „Any discussion of an apocalypse must distinguish between the ostensible setting which is given in the text and the actual settings in which it was composed and used.”

² Lásd pl. SEOW 2003: 7–9; COLLINS 1984: 29–33.

egy szélesebb dánieli irodalom része. Első renden a holt-tengeri tekercsek között található öt pszeudo-dánieli szöveget és a *Dániel-apokrifont* kell megemlíteni, melyek Dániel könyvének mindkét nagy egységéhez kapcsolódnak.³ Ugyanakkor a görög fordításban található Zsuzsanna, Bél és a Sárkány történetek, valamint Azarjá imája és a Három ifjú éneke is idesorolandók. Sőt, még Flavius Josephust is fel kell idézzük, mivel a *Zsidók története* 10.10.1-ben olyan részek szerepelnek, melyek szintén függetlenek Dániel könyvének héber vagy görög szövegétől.⁴ A korai zsidó irodalom Kr. e. 4–1. század közötti műveire jellemző sajátosságként egy korábbi szentírási személy kiemelésével, vagy a hozzá kapcsolódó történetek, látomások megfogalmazásával alakult ki ez az anyag. Tehát fejlődési folyamatát tekintve is szerteágazó gondolkör része a héber Dániel könyve, ugyanakkor kanonikus megközelítésben, a LXX részeként eltérő szerkesztési fázisa miatt sem beszélhetünk zárt egységről a könyv esetében.⁵ A háttér csoport felkutatásának törekvése túlmutat egy egyszeri vallási, politikai vagy lelkeségi csoportosulás kapcsolatának definícióján.

A színes paletta

Kérdés, hogy vajon az egymáshoz egyébként látszólag csak lazán kapcsolódó anyagokat összekötő Dániel személyének forrása, az őt a három igaz ember között emlegető Ezékiel (14:14) mint a Jeruzsálemhez kötődő papi vonal képviselője meghatározza-e valamilyen módon Dániel könyvének háttérközösséget? Nem tudjuk, bár kiinduló pontként nem rossz, hiszen az ezékieli próféciák is összekötik a diaszpórát az *Ereccel*. A Templom idegen kultusszal való megszenteltetés Ezékielnél is megjelenik, s az alapvetően a Templomért aggódó próféta könyve is két eltérő műfajban fogalmaz, melyből hangsúlyos az apokaliptikus beszédmód. Bármennyire kecsegtető lenne ez a kiindulási pont, és a fogsághoz kötődő papi vonal meghatározása a könyv első közege- és forrásaként, mégis, a témában a diaszpórához kapcsolódó szövegrészek nem foglalkoznak a Templommal.

Ugyanakkor Tóbit vagy Eszter könyvéhez hasonlóan az 1–6-ban szereplő dánieli elbeszélések a keleti diaszpórában élő és a felső középosztályba tartozó zsidók törekvéseit, vágyait, érdeklődését fogalmazzák meg. Azokét, akik sikeresek voltak a pogány világban, és akiknek érdekében állt e rend fenntartása.⁶ Bármelyik elbeszélést is nézzük, mindegyik Dániel, illetve társai intellektuális erényeit hangsúlyozza. Írnokok és bölcssek voltak (1:4; 1:17), de nem a Példabeszédek vagy a Prédikátor, s nem is a Ben Szira bölcsességének értelmében, hanem a történetek szerzőjének/inek jó helyismerete nyomán a babilóni írnokok és bölcssek értelmében, mint képzett álomfejtők és jósök.⁷

Paul Reddit a Dán 11 alapján egészen konkrét véleményt fogalmaz meg.⁸ Mivel a Dánielről szóló elbeszélések idegen királyok udvarában játszódnak, ezért úgy véli, hogy az aktuális

³ XERAVITS 2008: 43–46.

⁴ Ekbatanában tornyot épített Dániel, mely a médek, perzsák és pártusok királyainak a temetkezési helye lett. Dániel kimagaslik a többi próféta közül.

⁵ A LXX Dániel önálló szövegforma voltáról lásd ZSENGELLÉR 2010.

⁶ WILSON 1982: kül. 88; COLLINS 1984: 35.

⁷ Vö. COLLINS 1984: 35.

⁸ REDDIT 1998: kül. 467.

szervő vagy hagyományozó is idegen uralkodók szolgálatában állhatott, feltehetően a Seleuki-dákéban. Éppen ellenkezőleg fogalmaz Daniel Smith-Christopher, rámutatva, hogy a dánieli narratívák ellenállás-történetek, mivel a bennük lefestett királyok a legkevésbé sem pozitív szereplők. Az álmok pedig nem az uralkodók, hanem az „elnyomottak álmai”.⁹ Vagyis a szerzői kör nem az udvarban keresendő.

Odil Steck és Reinhard Kratz szerint Jeruzsálem kultuszi és bölcsességirodalmi közegéből származik a szerző, és mindketten eltérő vonalon, de az elbeszélések, valamint a fogság utáni jeruzsálemi teokratikus szervezet ideológiájának kapcsolatát próbálták felmutatni.¹⁰ A teokrácia a perzsa és görög birodalmak keretei között működött, így a szerző(k)nek érdekében állt annak megfogalmazása, hogy ezek a birodalmak a zsidók Istenének befolyása alatt állnak. Ahogyan az is, hogy a jeruzsálemi bölcséleti körök tagjai képesek felülmúlni a babilóni bölcsesket. Ugyanakkor Steck és Kratz is felhívta a figyelmet arra, hogy Dániel könyvében meghúzódik egy sajátos Templom iránti érdeklődés. Gondoljunk csak a költői szövegrészekre, melyek a jeruzsálemi Templom himnuszaihoz hasonlóan fogalmaznak, vagy az 1. és 5. fejezetekben megnevezett templomi tárgyakra, valamint arra a jelenetre, amikor a 6. fejezetben Dániel kinyitja az ablakot és Jeruzsálem felé fordulva imádkozik.

A látomások alapján Jürgen-Christian Lebram egyenesen papnak vagy templomi tisztviselőnek tartja a Dániel 8–12 szerzőjét. Mivel e nagy egység elsődleges témájának a kultusz megszüntetése látszik, Lebram arra gondol, hogy egy olyan papi kör tagja lehet a szerző, aki III. Óniással szimpatizált és nem a hellénista reformokkal. A 11:33–35-ben szereplő *maszkílím* („értelmesek”) kifejezéshez köti érvelését, rámutatva, hogy a történelem korszakolása a papi körök gondolkodásához tartozott.¹¹ John J. Collins nem ért egyet Lebrammal. Azt ugyan elismeri, hogy egyfajta kultuszi nyelvhasználat megfigyelhető a *maszkílím* halálának leírásakor, mégis a szerző, aki egyértelműen azonosul velük, bölcsességüket és a tanításban vállalt szerepüket emeli ki (11. fejezet). A *maszkílím* ugyanakkor az üldöztetések hősei is egyben, akik majd csillagként fénylenek a feltámadáskor (12:3). Talán a magasabb rangú városi réteghez tartoztak, jóllehet nem feltétlenül voltak gazdagok.¹²

A 7–12 látomásainak szerzője tehát egyértelműen művelt ember volt, aki jól ismerte a hellénista történelmet és a korabeli mitológiai képzeteket is. Porphyrios megjegyzi, hogy a Dániel 11 jövendölései történetileg egészen Antiochos Epiphanés haláláig helyesek, utána azonban tévesek és hiányosak. Dániel könyve ezen ókori magyarázójának megjegyzése alapján a szerző az üldöztetés idején írt, de még a király halála előtt, illetve még azelőtt befejezte írását, mielőtt megérkezett az uralkodó halálhíre, tehát valamikor a Templom megszenteltelenítése (Kr. e. 167) és Kr. e. 164 között.

A Dán 11–12 a Lagida és Szeleukida birodalmak évszázados interakciójának részletes leírását adja. Ezt Lester Grabbe szerint egy igen jól iskolázott szerző által készített korábbi történeti dokumentum alapján írták meg. Az eredeti szöveget szerinte nem zsidó szerző írta, azt

⁹ SMITH-CHRISTOPHER 1996: kül. 57.

¹⁰ STECK 1980; KRATZ 1991: 273–274 és 279.

¹¹ LEBRAM 1970: kül. 523–524; és LEBRAM 1981: kül. 339.

¹² COLLINS 1984: 36–37.

csupán felhasználta a két fejezet készítője. Nevesíti is a szerzőt: Eupolemos, János fia (1Makk 8:17; 2Makk 4:11) lehetett, a Hakkoc papi családból. Ő az, akinek írásaiból többek között Eusebios is megőrzött részleteket.¹³ Az ő iskolázottsága és társadalmi háttere jól illik a könyvhöz. Olyasvalaki volt, aki az eschatont a saját korára várta, az üldözésekkel szemben a passzív ellenállást képviselte, a katonai akcióknak pedig csak „kevés eredményt” tulajdonított (Dán 11:34). Eupolemos feltehetően a Jazon-féle hellénista reform képviselője volt, aki ellenezte Menelaos fellépését és a vallásüldözés erősödésével a Makkabeusok mellé állt (2Makk 4:39–44). Grabbe szerint sincs ok kételkedni abban, hogy a papok közül is írhatott valaki apokaliptikát.¹⁴ Bár a könyv nem tartalmaz olyasmit, ami feltétlenül papi szerzőre utalna, azonban olyasmit sem, ami azt megkérdőjelezné. A Dán 8-ban a *támid* áldozat beszüntetése komoly megrázkódtatást jelentett a templomi papság számára. Egy olyan végidő képzelet pedig, melyben Isten maga lép közbe, hogy helyreállítsa a Templomot és a helyes istentiszteletet, teljesen érthető lehet egy papi szerzőtől. Másrészt Grabbe szerint a veszély elmúltával és a Templom visszavételét követően a szerző bekapcsolódhatott az új makkabeusi kormányzatba.

Ezen a ponton lesz érdekes újra a *maszkílím* értelmezése. Azt több kutató is támogatja, hogy a Dán 11-ben szereplő *maszkílím* kifejezés alapján a makkabeusi korba helyezzük a könyv keletkezését.¹⁵ Az azonban kérdéses, hogy vajon van-e közük a Makkabeusok könyvében megjelenő *haszidím*hoz. Plöger és Hengel klasszikus tézise alapján a *haszidím* írások voltak, de fegyverrel támogatták a Makkabeus felkelést, amíg a Templom felszentelése után Alkimost ki nem nevezték főpappnak.¹⁶ Jóllehet ez a megoldás elfogadhatónak látszik, ám Dániel könyve nem fogalmaz meg háborús ideológiát.¹⁷ Egy köztes megoldást javasol Rainer Albertz. A *maszkílím*mal kapcsolatos szövegrész nyomán úgy gondolja, hogy szakadás jöhetett létre az apokaliptikus mozgalmon belül. Az egyik csoport, amelynek a véleménye az 1Henok *Állatszimbólum-apokalipszis*ében fogalmazódik meg, támogatta a Makkabeusokat. Ők lennének azok, akikről a Dán 11:35 azt mondja, hogy „elesnek.” A másik csoportot képviseli maga a szerző.¹⁸ Csábító javaslat, bár két fenntartásunk lehet vele szemben. Egyrészt, ahogyan arra Collins is rámutat, az *Állatszimbólum-apokalipszis* egészen más tradíció, más érdeklődési körrel, mint a dánieli.¹⁹ Másrészt a Makkabeusok könyve nem utal a *haszidím* apokalipszis iránti érdeklődésére, ugyan szerzője csak a Makkabeusok iránti érdeklődésükkel foglalkozik, nem pedig vallásos elképzeléseikkel.

Radikálisabb megoldás a *maszkílím*–*haszidím*–esszéusok hármassugrása révén eljutni egészen Qumránig.²⁰ A holt-tengeri tekercsek között Dániel könyvének nyolc kézírata maradt fenn, mely már önmagában utal a szöveg jelentőségére a közösség életében. Ezt tovább erősíti a 4QFlorilegium ii 3, amely — más prófétai művekhez és zsoltár-idézetekhez hasonlóan — a szentírási hivatkozási formulával vezet be egy dánieli idézetet. A korábban már említett

¹³ HOLLADAY 1989: 93–156.

¹⁴ GRABBE 2002: 234. Véleményét osztja még COOK 1995 és STONE 1980: 44 is.

¹⁵ HARTMANN – DI-LELLA 1978: 46–54.

¹⁶ PLÖGER 1962: 27–33; HENGEL 1973: 320–321.

¹⁷ COLLINS 1977: 201–205; COLLINS 1985: 132–134.

¹⁸ ALBERTZ 2002: kül. 199–201.

¹⁹ COLLINS 2001: 10.

²⁰ Vö. DAVIES 2002: 259–262, aki az 1QS 6:7kk. és az 1QS 7:10kk. alapján összekapcsolja a *maszkílt* a *rabbímmal*.

pszeudo-dánieli anyag, illetve a Dániel apokrifon qumráni létezése is Dániel könyvének autoritását emeli ki. Talán az sem véletlen, hogy az 1QM 1-ben olvasható apokaliptikus csata bevezetőjének háttérében egyértelműen a Dán 11:21–35 húzódik meg. Ezek alapján már az sem tűnik egészen meglepőnek, hogy John Trever magát az Igazság tanítóját azonosítja Dániel könyvének írójával.²¹ Ha ezt a véleményt nem is fogadjuk el, Xeravits Géza szavait idézve, „*az mindenesetre kétségtelen, hogy Qumránt és Dánielt kiemelkedő mennyiségű és minőségű szellemi szál kapcsolja össze.*”²²

Végül említsük meg a legújabb felvetést is. Gabriele Boccaccini harmadik utas megoldása az átalta vázolt cádókita judaizmus és a vele radikálisan szembeforduló henoki judaizmus között nagyjából félúton látja kitörni a „dánieli forradalmat” — hogy a szerző szóhasználatával éljünk. Boccaccini Dániel könyvében különösen az isteni szuverenitás kérdését hangsúlyozza, mely irányítja a történelmet, benne az idegen uralom alatti elnyomás idejét, de a végső időt is, melyben Izrael dicsőséges helyreállítása zajlik majd (Dán 2–7). Második fő dánieli jellemzőként azt a gondolatot emeli ki Boccaccini, hogy a történelem degenerációjának oka, mely a babilóni fogság kezdete óta sújtja Izraelt, a Mózesi Törvény megszegése. Végül arra utal, hogy Dánielnél a jelen helyzet megoldása nem a harcok jelenben, hanem a feltámadás és örök élet által biztosított jövőben van. Ez a gondolatosság Boccaccini szerint egy olyan külön utat nyitott meg a judaizmusban, mely a rabbinikus zsidóság felé vezet és úgy szoktuk nevezni, hogy farieusi irányzat.²³

A szélrózsa minden irányából?

A másik megközelítési mód nem a könyvből indul ki, hanem a korszak ismert csoportjai felől. A korai zsidóság vallási csoportjai kialakulásának vizsgálata során elsődleges a zsidóság lakhelye szerinti csoportosítás. Külön kell foglalkozni a különböző diaszpórában élő csoportok eltérő helyzetével.

Egyiptomban a perzsa korból az elephantinei közösség és a babilóni fogság elől — Jeremiás könyve szerint — Tahpantésbe menekülők csoportja kerülhetne számításba. Dániel könyve keletkezésével azonban sem ennek, sem a másik menekülő csoportnak sincs direkt kapcsolata. A Makkabeus felkelés első éveire Alexandria és Leontopolis központtal beszélhetünk jelentős zsidó lakosságról. Az utóbbi, a leontopolisi közösség vallásos irodalmi tevékenységéről nem tudunk semmit, sőt a későbbi Josephus-i írásokon és a rabbinikus irodalmon kívüli korabeli zsidó szövegek az itteni vallásgyakorlatról, de magáról a közösségről sem számolnak be. Bár Dániel könyvének bővebb változata görög nyelven maradt fenn, mégsem mutat rokonságot a későbbi Egyiptomhoz, talán konkrétan Alexandriához köthető görög nyelvű zsidó szövegekkel, mint a *Bölcsesség könyve*, vagy Philón művei. Kivált, ha arra gondolunk, hogy az LXX szövegváltozat „új” témái mind a mezopotámiai diaszpórához kapcsolódnak. Végül az a tény, hogy a Makkabeusok második könyve a Templom újrászentelésének ünnepét kívánja

²¹ TREVER 1985.

²² XERAVITS 2008: 43.

²³ BOCCACCINI 2002: 151–201.

propagálni az egyiptomi, feltehetően alexandriai zsidóság körében, elég valószínűtlenné teszi, hogy az itteni zsidóságnak köze lenne a Templom megszenteltetésének folyamatát is leíró dánieli könyvhöz. Mindezek alapján nem feltételezhető egyiptomi csoport a könyv születésének hátterében.

A mezopotámiai diaszpóra mint Dániel könyve elbeszélő részleteinek helyszíne szerepel. A *golá*ban a korábbi Júda eltérő vallási csoportjainak utóélete talán tettenérhető a helyi társadalomba beolvadók, illetve attól határozottan elkülönülni igyekvők, valamint a hazatérni törekvők megosztottságában. Az Ezsdrás–Nehémiás és Dániel könyvének történetei ezekre a csoportokra is reflektálnak. A perzsa korhoz kötődő dánieli arám történetek a Júdai Királyság ortodox jahvizmusát folytató, főként prófétai, illetve nem jeruzsálemi eredetű papi köréhez kapcsolódhatnak, bár bizonyos részleteiben megjelennek ezen túlmutató elemek is, mint az álomfejtés vagy a helyi hatalommal való együttműködés igénye. Eszter, Tóbit, Báruk, illetve Jeremiás levele is mezopotámiai hátteret mutatnak,²⁴ mégis egyetlen szöveg esetében sem tudunk kimutatni egyedi, sajátosan megnevezhető csoportosulást, vagy olyat, amelyet akár korabeli vagy későbbi *ereci* csoporttal kapcsolatba hozhatnánk.²⁵

A visszatérést követően az *Erecben* meglévő és kialakuló csoportokat indirekt módon a perzsa kortól követhetjük nyomon. És ez nem csupán a visszetérő *bené golá* és a helyi, déli és északi jahvisták megosztottsága, akiket összefoglalóan „Benjámin és Júda ellenségeinek” definiál az Ezsdrás 4. Jelen van a perzsa korban induló garizimi közösség, az Ezsdrás 10 és Ézsaiás 66 alapján Blenkinsopp által *haredímnek* („remegők”) definiált csoport, a deuteronomisztikus teológiát képviselő írnok csoport, a papi teológiát képviselő írnok csoport, valamint a Templomot támogató prófétai csoport is.²⁶ A hellénisztikus korra némileg átrajzolódik ez a kép, mivel megjelenik egy új viszonyítási pont, a hellénizmus. Mind a papságból, mind az előkelők, illetve az egyszerű emberek közül szép számmal akadtak támogatói.²⁷ Hogy a papi, illetve politikai eliten kívül lehet-e őket önálló irányzatnak nevezni, az kérdéses, de az ortodox jahvizmusból a perzsa korra kikristályosodott monoteista jahvizmus elkötelezett követői kisebb vagy nagyobb elánal elhatárolódtak a hellénizálóktól. Ilyenek voltak a Prédikátor vagy Ben Szira, vagy akár az Arámi Lévi testamentumának írói köre. Mégis az egyetlen csoport, melyet specifikus zsidó vallási közösségként definiál a korabeli irodalom, az a *haszidím*. Számos elmélet született ennek a csoportnak a mivoltáról,²⁸ ám a Makkabeusok könyveinek szövegei (1Makk 2:42; 7:13; 2Makk 14:6) alapján csak annyi bizonyos, hogy ez egy olyan vallásos csoportosulás volt, mely számára a Tóra megtartása és betartása volt fontos, valamint a jeruzsálemi Templom ősi kultusza, illetve annak legitim áronita papsága (1Makk 7:13). Mivel a korban az egyetlen definiált

²⁴ LUTZ 2005: kül. 48–54.

²⁵ „... gyakorlatilag semmit sem tudunk a Seleukida uralom alatti babilóni zsidó diaszpóráról, pedig biztosak lehetünk benne, hogy szoros kapcsolatot tartottak a júdai zsidók a babilóniakkal.” (... we know practically nothing about the Babylonian Jewish diaspora under Seleucid rule, though we can be sure that there were close links between Jews in Judah and those in Babylon”). BLENKINSOPP 2005: kül. 23. A hagyományos elképzelések megkérdőjelezéséhez lásd KUHRT – SHERWIN-WHITE 1993: „The Case of Babylon” fejezet, 149–161.

²⁶ Ehhez lásd még FRÖHLICH 2011: 64–68.

²⁷ A rivalizáló papi csoportok, a tobiadák és az óniadák különböző mértékben részesei voltak ennek az irányznak. III. Óniás főpapságának erőszakos megszakítása határozott törésvonalat húzott a különböző mértékű hellénizálók közé.

²⁸ DAVIES 1977.

közösség, ugyanakkor elég enigmatikus ahhoz, hogy bármilyen irányt köthessünk hozzájuk, a következő időszak szinte minden csoportjának — az esszénusoknak, a qumrániaknak, a farizeusoknak, a szadduceusoknak — az eredetét így vagy úgy a *haszidím*hoz kötik a kutatók.²⁹ Eképp nem csoda, hogy Dániel könyvének eredetét is végső soron csupán egyetlen csoporthoz lehet kapcsolni, ez pedig a *haszidím*, még akkor is, ha ennek semmilyen konkrét bizonyítéka sincs.³⁰

Dániel „mindenkié”

Ha megnézzük Dániel könyvének helyzetét, Qumránban azt látjuk, hogy szentírási prófétikus szöveggként kezelik, a LXX besorolásában azt, hogy a három nagy próféta mellé került, jelezve üzenetének kijelentés voltát. Ez egyben utal arra is, hogy bár keletkezésekor már talán teljes volt a prófétai kánon, mégis ezen belül lenne a helye. Vagyis megállapíthatjuk, Dániel könyvét olyan széles körben fogadták el autentikus iratnak, hogy bár már számos teológiai nóvum jelent meg benne, mint például a megszemélyesülő angyalok, a feltámadás, az örök élet, végül a kor hasonló volumenű apokaliptikus írásai közül mégis ez került be a zsidóság szentíráisába. Talán éppen ez lehet a figyelmeztetés, nehogy elhamarkodottan kapcsoljuk össze valamelyik vallási csoporttal. Vagy, ahogy Collins fogalmaz: „*Dániel könyvét nem a belső embereknek írták, hanem azért, hogy a tömegeknek segítsék a megértést.* Későbbi hatása mutatja, hogy meghaladta annak a csoportnak sajátos érdekeit, mely létrehozta.”³¹ A kodályi fordulattal mondhatjuk, talán úgy gondolták, hogy Dániel „legyen mindenkié!”

Felhasznált irodalom

- ALBERTZ, Rainer 2002: The Social Setting of the Aramaic and Hebrew Book of Daniel. In: Collins, J. J. – Flint, P. W. (szerk.), *The Book of Daniel: Composition and Reception*, 1. kötet (Vetus Testamentum Supplements 83,1). Leiden: Brill. 171–204.
- BLENKINSOPP, Joseph 2005: The Qumran Sect in the Context of Second Temple Sectarianism. In: Campbell, J. G. – Lyons, W. J. – Pietersen, L. K. (szerk.), *New Directions in Qumran Studies: Proceedings of the Bristol Colloquium on the Dead Sea Scrolls, 8-10 September 2003* (Library of Second Temple Studies 52). London: Continuum. 10–25.
- BOCCACCINI, Gabriele 2002: *Roots of Rabbinic Judaism: An Intellectual History, from Ezekiel to Daniel*. Grand Rapids: Eerdmans.
- COLLINS, John J. 1977: *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel* (Harvard Semitic Monographs 16). Missoula: Scholar Press.
- COLLINS, John J. 1984: *Daniel: With an Introduction to Apocalyptic Literature* (Forms of the Old Testament Literature 20). Grand Rapids: Eerdmans.
- COLLINS, John J. 1985: Daniel and His Social World. *Interpretation* 39, 131–143.

²⁹ Lásd MURPHY-O’CONNOR 1984; KAMPEN 1988; SALDARINI 1988; NEWMAN 2006.

³⁰ HENGEL 1974: 176. HARTMAN – DI LELLA 1978.

³¹ „...the book of Daniel was not written for insiders but was meant to help the masses understand. Its subsequent influence shows that it transcended the particular concerns of the group that produced it.” COLLINS 1984: 38.

- COOK, Stephen L. 1995: *Prophecy and Apocalypticism: The Postexilic Social Setting*, Minneapolis: Fortress Press.
- DAVIES, Philip 1977: Hasidim in the Maccabean Period. *Journal of Jewish Studies* 28, 127–140.
- DAVIES, Philip 2002: The Scribal School of Daniel. In: Collins, J. J. – Flint, P. W. (szerk.), *The Book of Daniel: Composition and Reception*, 1. kötet (Vetus Testamentum Supplements 83,1). Leiden: Brill. 247–265.
- FRÖHLICH, Ida 2011: Defining Sectarian by Non-sectarian Narratives in Qumran. In: Stern, S. (szerk.), *Sects and Sectarianism in Jewish History* (Studies in Judaica 12). Leiden: Brill. 63–86.
- GRABBE, Lester L. 2002: Dan(iel) for All Seasons. For Whom was Daniel Important? In: Collins, J. J. – Flint, P. W. (szerk.), *The Book of Daniel: Composition and Reception*, 1. kötet (Vetus Testamentum Supplements 83,1). Leiden: Brill. 229–246.
- HARTMANN, Louis Francis – DI LELLA, Alexander A. 1978: *The Book of Daniel: A New Translation With Notes and Commentary on Chapters 1–9* (Anchor Bible 23). New York: Doubleday.
- HENGEL, Martin 1974: *Judaism and Hellenism: Studies Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*. Vol. 1. Philadelphia: Fortress Press.
- HENGEL, Martin 1973: *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jhs. v. Chr.* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 10). Tübingen: Mohr.
- HOLLADAY, Carl R. 1989: *Fragments from Hellenistic Jewish Authors Vol 1* (Texts and Translations 20). Atlanta: Scholars Press.
- KAMPEN, John 1988: *The Hasideans and the Origin of Pharisaism: A Study in 1 and 2 Maccabees* (SBL Septuagint and Cognate Studies 24). Atlanta: Scholars Press.
- KRATZ, Reinhard G. 1991: *Translatio imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Daniel-erzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 63). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- KUHRT, Amélie – SHERWIN-WHITE, Susan M. 1993: *From Samarkhand to Sardis: A New Approach to the Seleucid Empire* (Hellenistic Culture and Society 13). Berkeley LA: University of California Press.
- LEBRAM, Jürgen-Christian 1970: Apokalyptik und Hellenismus im Buche Daniel. *Vetus Testamentum* 20, 503–524.
- LEBRAM, Jürgen-Christian 1981: Dainel/Danielbuch und Zusätze. In: Krause, G. *et al.* (szerk.), *Theologische Realenzyklopädie* 8. Berlin – New York: De Gruyter. 325–349.
- LUTZ, Doering 2005: Jeremiah and the 'Diaspora Letters' in Ancient Judaism: Epistolary Communication with the Golah as Medium for Dealing with the Present. In: De Troyer, Ch. – Lange, A. (szerk.), *Reading the Present in the Qumran Library: The Perception of the Contemporary by means of Scriptural Interpretations* (SBL Symposium Series 30). Atlanta: Society of Biblical Literature. 43–72.
- MURPHY-O'CONNOR, James 1984: The Essens and Their History. *Revue Biblique* 81, 215–244.

- NEWMAN, Hillel 2006: *Proximity to Power and Jewish Sectarian Groups of the Ancient Period: A Review of Lifestyle, Values and Halakhah in the Pharisees, Sadducees, Essenes, and Qumran* (Brill Reference Library of Judaism 25). Leiden: Brill.
- PLÖGER, Otto 1962: *Theokratie und Eschatologie* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 2). Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag.
- REDDIT, Paul L. 1998: Daniel 11 and the Sociohistorical Setting of the Book of Daniel. *Catholic Biblical Quarterly* 60, 463–474.
- SALDARINI, Anthony J. 1988: *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society: A Sociological Approach*. Edinburgh: T&T Clark.
- SEOW, Choon Leong 2003: *Daniel* (Westminster Bible Companion). Louisville: Westminster John Knox Press.
- SMITH-CHRISTOPHER, Daniel 1996: The Book of Daniel. In: Keck, L. E. et al. (szerk.), *The New Interpreter's Bible* 7. Nashville: Abingdon. 19–152.
- STECK, Odil H. 1980: Weltgeschehen und Gottesvolk im Buche Daniel. In: Lührmann, D. – Strecker, G. (szerk.), *Kirche. Festschrift für Günther Bornkamm zum 75. Geburtstag*. Tübingen: Mohr. 53–78.
- STONE, Michael E. 1980: *Scriptures, Sects and Vision: A Profile of Judaism from Ezra to the Jewish Revolts*. Oxford: Blackwell.
- TREVER, John C. 1985: The Book of Daniel and the Origin of the Qumran Community. *Biblical Archaeologist* 48, 89–102.
- WILSON, Robert R. 1982: From Prophecy to Apocalyptic: Reflections on the Shape of Israelite Religion. In: Culley, R. C. – Overholt, T. W. (szerk.), *Semeia 21: Anthropological Perspectives on Old Testament Prophecy*. Chico: Scholars Press. 79–95.
- XERAVITS Géza 2008: *Könyvtár a pusztában. Bevezetés a holt-tengeri tekercsek nem-bibliai irodalmába* (Deuterocanonica 3). Pápa – Budapest: PRTA – L'Harmattan.
- ZSENGELLÉR József 2010: Addition or Edition: Deconstructing the Concept of Additions. In: Xeravits G. - Zsengellér J. (szerk.), *Deuterocanonical Additions of the Old Testament Books: Selected Studies* (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 5). Berlin: De Gruyter. 1–15.