

KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM
HITTUDOMÁNYI DOKTORI ISKOLA

Péntek Dániel Gábor

ALVILÁGKÉP A HÉBER BIBLIÁBAN

ALVILÁG-TRADÍCIÓK A ZSOLTÁRKÖLTÉSZETBEN

Doktori értekezés

Témavezető: Prof. Dr. Zsengellér József

A Hittudományi Doktori Iskola vezetője: Prof. Dr. Balla Péter

Budapest

2021

Előszó

Jelen dolgozat tárgya a zsoltárok alvilágképe. A téma iránt egyetemi tanulmányaim első éveitől érdeklődöm: assziriológia alapszakos hallgatóként, a Gilgames-eposzt olvasva gondoltam először arra, hogy szeretnék az Ószövetség alvilágképével foglalkozni. 2017 tavaszán, a doktori képzésre jelentkezve, a 88. zsoltárt vizsgálva szerettem volna ezt megtenni. Képzésem elején a zsoltárt más alvilágra utaló zsoltárrészletekkel, illetve Kórah fiainak zsoltáiraival vettem össze. A kutatás során azonban azzal szembesültem, hogy mielőtt egy teljes költemény vagy egy zsoltárciklus alvilágkép-használatát kívánjuk megérteni, érdemes megszerezni azt, hogy milyen alvilágra utaló tradíciók jelennek meg a zsoltárokból. Ezért úgy döntöttem, hogy nem egy teljes költemény alvilágképét, hanem különböző tradíciókat, illetve költeménynél (zsoltárnál) kisebb, önállóan értelmezhető, értelmileg és nem verstani szempontok szerint elkülöníthető egységeket mutatok be dolgozatomban. Tromp alvilág-konceptiókról írott monográfiájában – amelyben alvilágra utaló szavakat és szókapcsolatokat vizsgál – jelzi, hogy a teljes költemények vizsgálatára lenne szükség ahhoz, hogy egy motívum azokban való megjelenését kiértékeljük (N. J. Tromp: *Primitive Conceptions of Death and Nether World in the Old Testament* [BiOr 21], Rome, Pontifical Biblical Institute, 1969, 4-5). Munkám egyrészt egy újabb lépést kíván tenni a teljes szövegek elemzése irányába, másrészt pedig arra szeretné felhívni a figyelmet, hogy gyümölcsöző lehet az azokban megjelenő *traditum* (hagyományozott anyag) rendszerezése, valamint az alkalmazási szempontok feltárására irányuló kísérlet. Remélem, hogy kérdésfelvetésem által munkám új szempontokkal tudja gazdagítani a zsoltárexegézist és az ószövetségi halálkép bibliai teológiai értelmezését.

Szeretném kifejezni hálámat az elmúlt évekért, amelyekben lehetőségem volt időm nagy részében az Írást tanulmányozni és az Írásról tanulni. Hálás vagyok a szakmai közegért, amelyben munkám elkészülhetett, így köszönöm a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara oktatóinak és munkatársainak támogatását. Szeretnék köszönetet mondani témavezetőmnek, Zsengellér Józsefnek, hogy graduális képzésem óta figyelemmel követi és vezeti szakmai fejlődésemet. Külön köszönöm neki, hogy felhívta a figyelmemet arra, hogy a kutatást érdemes lenne kiterjeszteni a Második Templom korának Héber Biblián kívüli forrásaira is, ez a javaslata új távlatokat nyitott meg előttem. Köszönöm azt is, hogy a doktori képzés első évétől kezdve bevont a KRE HTK Bibliai Teológiai és Vallástörténeti Tanszék oktatómunkájába, ahol 2019. szeptemberétől meghívására tanársegédként taníthatok. Köszönöm Karasszon István segítségét is. Külön köszönöm neki, hogy a felvételi

beszélgetés során a hettita források felé irányította figyelmemet. Hálás vagyok Balla Ibolyának, aki dolgozatom előbírálójaként meglátásaival és pontosító kérdéseivel segítette munkámat. Egeresi Lászlónak, Béninek a héber nyelv iránti érdeklődésemet köszönhetem, illetve köszönöm neki az előbírálataiban tett értékes megjegyzéseit is. Köszönöm Koltai Kornélia munkáját nyelvi ismereteim fejlesztésében. Hálás vagyok Buzási Gábornak is, akinek szemléletformáló szemináriumai mindig élményt jelentettek számomra. Köszönöm neki, hogy 2019 tavaszán közösen tarthattunk egy héber zsoltárolvasó kurzust az ELTE BTK hebraisztika szakos hallgatói számára. Szeretném kifejezni hálámat Stefan Schorchnak, a Martin Luther Universitát Bibliatudományi Intézete vezetőjének, akinek nagylelkű meghívása nyomán 2019-ben tíz hétig Halle an der Saale-ban tanulhattam és kutathattam a nevezett intézet Mojzis Woskin-Nahartabi ösztöndíjával. Köszönöm figyelmét munkám iránt és azt, hogy felkérésére előadást is tarthattam kutatási témámból. Köszönöm az intézet munkatársainak támogatását is. Hálás vagyok az Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt munkatársainak a könyvtári kutatás alatt nyújtott segítségükért.

Köszönettel tartozom a Tempus Közalapítványnak, hogy a Campus Mundi rövid tanulmányút ösztöndíjra benyújtott pályázatomnak bizalmat szavaztak, és így 2020-ban további 30 napig a hallei egyetemen kutathattam. Köszönöm a Batthyány Lajos Alapítványnak, hogy képzésem negyedik évében doktorandusz-ösztöndíjasuk lehetek, és így támogatják kutatómunkámat.

Köszönetet szeretnék mondani a Budapest-Józsefvárosi Református Egyházközség presbitériumának, vezető lelkipásztorának, Bacskai Bálintnak, az egyházközség munkatársainak és a gyülekezet közösségének, hogy támogatták munkámat doktori képzésem első két évében, amikor a képzéssel párhuzamosan ott szolgálhattam beosztott lelkészként. Hálás vagyok gyülekezetemért, a Budakeszi Református Egyházközségért: itt találkozhattam először a Szentírás üzenetével, és doktori képzésem harmadik évétől ismét e közösség tagja lehetek.

Köszönöm családomnak is, hogy támogatták munkámat. Külön köszönöm keresztanyámnak az angol nyelvű összefoglaló elolvasását, férjének, nagybátyámnak pedig a teljes dolgozat alapos átolvasását és fogalmazási botlásaim javítását. Hálás vagyok feleségemnek, aki házasságunk kezdete óta nap mint nap segíti munkámat. Végül szeretnék köszönetet mondani nagyszüleimnek, akik mind a keresztyén hit és a Biblia ismerete, mind pedig a tudomány iránti érdeklődés útján elindítottak – munkámat az Ő emléküknak ajánlom.

Budakeszi, 2021. február-augusztus

Tartalomjegyzék

1. Bevezetés.....	1
1.1. A dolgozat tárgya	1
1.2. Imádságok a Héber Bibliában és a korai judaizmus irodalmában	3
1.3. A zsoltár, mint műfaj.....	4
1.4. A vizsgált források	5
1.5. Módszertani előfeltevések	6
2. A zsoltárok alvilágképének értelmezési irányai.....	8
2.1. A fejezet tárgya	8
2.2. A <i>Seol</i> , mint sír.....	8
2.3. A <i>Seol</i> , mint erő.....	13
2.3.1. Mowinckel és Barth	13
2.3.2. Újabb elméletek	15
2.3.2.1. <i>Kompetenzausweitung</i>	15
2.3.2.2. JHVH szolarizációja és <i>Seol</i> feletti hatalma.....	16
2.3.2.3. <i>Kompetenzausweitung</i> és a zsoltárok	23
2.4. A <i>Seol</i> , mint túlvilág.....	25
2.4.1. Dahood, követői és kritikusai.....	25
2.4.2. Bibliai-teológiai kérdésfelvetések.....	29
2.5. Alvilág és zsoltárok: a zsoltárkutatás további válaszai	32
3. Alvilág-tradíciók a zsoltárköltészetben	38
3.1. A <i>Seol</i> térbeli karaktere	38
3.2. Szorongattatás, kiáltás a <i>Seol</i> -ból és hálaadás a szabadításért	42
3.2.1. A szorongattatást, kiáltást és szabadítást kifejező igék	42
3.2.2. Ókori-keleti párhuzamok	45
3.2.3. Párhuzamok feliratos forrásokon?	48
3.2.4. További párhuzamok: Zsolt 141,7 és Jób 14,14.....	50
3.2.5. Zsolt 68	50
3.2.6. Könyörgő imádságok	52
3.2.7. Hálaadó imádságok	63
3.2.7.1. Bevezető	63
3.2.7.2. Szabadítás a halál előtt	63
3.2.7.3. Szabadítás a <i>Seol</i> kapujából	65

3.2.7.4. Szabadítás a <i>Seol</i> ból	70
3.2.8. A mélység vizei	72
3.2.9. Szabadítás és teofánia	81
3.2.10. A tradíció komplex feldolgozásai 1. - Jón 2,3-10.....	86
3.2.11. A tradíció komplex feldolgozásai 2. - Ben Szira imája	91
3.2.12. A tradíció komplex feldolgozásai 3. - Zsolt 152-153	97
3.2.13. Bűn és bűnbánat – A tradíció adaptációi új teológiai képzetek alapján	100
3.2.14. A tradíció megjelenése a <i>Hodayot</i> ban	105
3.2.15. A tradíció teológiai jelentősége a különböző kontextusokban	112
3.3. A <i>Seol</i> és az isteni hatalom.....	113
3.3.1. Isten jelenléte az alvilágban	113
3.3.2. Isten hatalma a <i>Seol</i> felett	114
3.3.3. A tradíciók teológiai jelentősége	118
3.4. A <i>Seol</i> , mint az ellenségek és a bűnösök eljövendő lakóhelye	118
3.5. Zsolt 88,5-6.....	125
3.6. A <i>Seol</i> lakói nem adnak hálát JHVH-nak.....	131
3.6.1. Bevezetés. <i>Argumentum ad Deum</i> ? Retorikai kérdés?.....	131
3.6.2. A tradíció megjelenése kérdés formájában.....	134
3.6.3. A tradíció megjelenése állítás formájában.....	138
3.6.4. Variabilitás a tradíció egyes előfordulásai között.....	142
3.6.5. A tradíció teológiai jelentősége a különböző kontextusokban	149
3.7. A <i>Seol</i> és az emberi mulandóság.....	151
3.7.1. Mulandóság	151
3.7.2. Az alvilág, mint az ember megalkotásának helye	155
3.7.3. A tradíciók teológiai jelentősége	156
3.8. Akit JHVH magához vesz, nem látja meg a sírgödröt.....	157
3.8.1. A szövegek	157
3.8.2. Tradíciók a 16., 49. és 73. zsoltárok elemzett szakaszaiban	166
Összefoglalás	171
Summary	175
Rövidítések jegyzéke.....	179
Irodalomjegyzék	185
Függelék – A szerző további, a dolgozatban nem idézett publikációinak listája	223

1. Bevezetés

1.1. A dolgozat tárgya

Az ókori Mediterráneum kultúráinak világképe szerint a kozmosz háromosztatú, a kozmosz alsó részére közkeletűen alvilágként szokás utalni. Ez a megnevezés nem egy ókori vagy bibliai, illetve a Második Templom zsidóságához köthető kifejezés pontos fordítása, bár számos jel mutat e szövegekben az így megnevezett tér ezen elhelyezkedésére. A hely másik gyakori megnevezése a szakirodalomban és a bibliafordításokban halottak hazája (*Totenreich, netherworld*). Ez a név szintén nem ókori eredetű, bár az ellentétes értelmű élők földje kifejezés a Héber Biblia maszoréta szövegében öt zsoltár műfajú szövegben is előfordul (Zsolt 27,13, 52,7, 116,9, 142,6, Ézs 38,11) és Ezékiel könyvében is gyakori. Az alvilág a Héber Bibliában leggyakrabban valóban a halottak hazájaként jelenik meg: ide kerülnek az emberek haláluk után, ennek árnya fenyegeti az elesetteket, ennek valósága rémlik fel az imádkozó előtt, ha az emberi mulandóságon elmélkedik.

A Héber Biblia narratív szövegei egyrészt személyes beszéd formájában, a beszélő, illetve a beszélő ellenségének eljövendő sorsaként (Gen 37,35, 42,38, 44,29.31, 1Kir 2,6.9), másrészt pedig Kórah, Dátán és Abirám történetében olyan negatív erőként utalnak az alvilágra, amely elnyeli az Isten ellen lázadókat. A Példabeszédek könyvének bölcsmondásaiban és más bölcsességi irodalmi szövegekben egyrészt a bűnösök sorsaként és a bűn következményeként (pl. Péld 1,12, 2,18, 15,24), másrészt pedig egyetemes emberi sorsként, a felejtés, illetve az emlékek elvesztésének helyeként találkozhatunk vele (Préd 9,10). A prófétai irodalomban többféle műfajban különböző tartalmi hangsúlyokkal bírhat, mégis leggyakrabban az idegen népek elleni ítéletes próféciaikban jelenik meg a téma: alvilágba vettetnek alá a nagy hatalmú uralkodók (Ézs 14, Ez 31,15-18), itt lesz a lakhelye a letűnt idők megalázott harcosainak is (Ez 32,17-32). A zsoltárok alvilággal kapcsolatos szakaszait e rövid áttekintésben nem említem, ezek csoportosítása és elemzése e dolgozat tárgya.

Három ok alapján vélem úgy, hogy érdemes önálló vizsgálat tárgyává tenni a zsoltárköltészet alvilággal kapcsolatos tradícióit. Egyrészt az indokolja ezt a vizsgálatot, hogy a Héber Bibliában és a korai judaizmus irodalmában ez a szövegtörzset utal a

leggyakrabban és a legtöbb különböző tradíció használatával az alvilágra, illetve itt látjuk a legtöbb különböző teológiai koncepcióba beillesztve az ezzel kapcsolatos képzeteket.¹

A második tényező, amely indokolja e vizsgálatot, az a tradíciók hatástörténete. Az alvilágra utaló hagyományok a szövegeket hagyományozó különböző zsidó csoportok, majd a születő keresztyénség számára is kiemelt jelentőséggel bírtak. A zsoltárok alvilágból való szabadításra utaló szakaszai már sok szempontból előremutatnak az örök életbe, vagy a jövőbeli feltámadásra vetett hitre, melyek a keresztyénségben, illetve farizeusi hatásra a rabbinikus zsidóságban is meghatározóak voltak. Azok a zsoltárrészletek pedig, amelyek a bűnösök eljövendő sorsaként utalnak a *Seol*-ba kerülésre, a túlvilági büntetőhely (*Gé-Hinnóm*, pokol) ugyancsak nagyhatású elképzelésének irányába mutatnak.

A harmadik indok az, hogy a vallástörténeti, bibliai-teológiai és exegetikai kutatás is kiemelt figyelmet szentelt e hagyományoknak, amelyeket számos különböző szempont alapján értékelték. Ebből az okból jelen munka első fő részében a zsoltárok alvilágképének különböző értelmezéseit, a tulajdonképpeni kutatástörténetet térképezem fel.

Jelen munka második fő részének célja az, hogy egy szövegközpontú elemzés keretében mutassa be a zsoltárköltészetben megjelenő alvilággal kapcsolatos tradíciókat és motívumokat.² E rész kérdésfelvetése nem arra irányul, hogy mit tanulhatunk a zsoltárhagyományból az Ószövetség, az izraeli ember, a JHVH-hit túlvilághitéről vagy a JHVH hatalmával kapcsolatos teológiai képzetekről; ezt a kérdést számos munka tárgyalja. Ezzel szemben e dolgozat témája a tág értelmében vett izraeli, illetve a korai zsidósághoz köthető zsoltáriródalom *Seol*-tradícióinak bemutatása a maguk tematikus és teológiai sokszínűségében. Munkám célja és koncepciója tehát ebből a szempontból eltér a probléma általam ismert feldolgozásaitól.

Ehelyütt szeretném még megjegyezni, hogy munkámban mind a bibliai, mind a Biblián kívüli forrásokat, amennyiben a fordítás forrását nem jelölöm, saját alkalmi átültetésemben közlöm. A szövegekhez kizárólag akkor fűzök szövegkritikai megjegyzéseket, ha úgy ítélem

¹ Így: B. Janowski: *De profundis: Tod und Leben in der Bildsprache der Psalmen*, in U. Mittmann-Richert (szerk.): *Der Mensch vor Gott: Forschungen zum Menschenbild in Bibel, antikem Judentum und Koran*. Festschrift H. Lichtenberger, Neukirchen-Vluyn, Neukirchner Verlag, 2003, 41–64, ebben: 41.; M. J. Dahood: *Psalms III: 101-150* (AB 17A), New York, Yale University Press, 1970, XLI-LII.

² Megközelítésemhez némileg hasonlóan, irodalmi motívumként vizsgálta korábban az egyéni zsoltárok *Seol*-képét (továbbá a templom és az út motívumát) válogatott „Én-zsoltárok” elemzésén keresztül Hauge: M. R. Hauge: *Between Sheol and Temple: Motif Structure and Function in the I-Psalms* (JSOTS 178), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995. Jelen munkámban azonban a vizsgált források körét kiterjesztem a Zsoltárok könyvéen kívüli szövegekre is, továbbá nem a *Seol* jellemzőivel felruházott negatív teret, hanem a konkrét, szövegszerű *Seol*-hagyományokat vizsgálom.

meg, hogy egy szövegtanúban szereplő variáns vagy egy exegeta emendációra tett javaslata jelentőséggel bír az alvilág-tematika szempontjából.

1.2. Imádságok a Héber Bibliában és a korai judaizmus irodalmában

A vizsgált források imádságoknak tekinthetők. Az imádság formája szerint lehet kérő, dicsőítő, hálaadó. Fő jellegzetessége a kapcsolatiság, azaz a kérést vagy dicséretet megfogalmazó személy (az imádkozó) megszólítja az istenséget. A Második Templom korának irodalmában (végső formáját tekintve az izraeli zsoltárirodalom szövegeinek döntő többsége erre az időszakra tehető) két alapvető irodalmi imádság-forma határozható meg. Az egyik forma a zsoltártípusú imádságoké, amely csoportba poétikus szövegek sorolhatók, a másik típusba pedig prózai formában írott historizáló imádságok tartoznak.³ Az alvilággal kapcsolatos tradíciók egyértelműen a zsoltár-formához köthetők, azokban az esetekben (Bár 2,17-18, 3Makk 6,8) amikor egy prózai imádságban jelenik meg alvilág-utalás, ennek forrása a zsoltárhagyomány.

Az imádság, mint műfaj körülhatárolása bonyolult kérdés. Schuller például a következő különböző definíciókat gyűjtötte össze a qumráni szövegekkel kapcsolatos szakirodalomból (megjegyezhetjük, hogy más, a Második Templom korából származó szövegek esetében sem egyszerűbb a kérdés): 1. Egyesek szerint tág értelemben minden Istent megszólító könyörgés és dicséret imádság. 2. Mások a fogalmat csak a prózai (és nem költői) szövegekre használják. 3. Megint mások csak a kérő hangvételben megfogalmazott szövegekre (*petition*) (és nem a dicséretekre) értik.⁴ Ezek mellett a definíciók mellett ott áll még a qumráni imádságokról összefoglaló monográfiát író Nitzan meghatározása, aki a liturgikus szövegeket tekinti elsősorban imádságoknak,⁵ és *Hodayot*-tekercset (1QH^a) azon az alapon el is különíti e szövegektől, hogy előbbieket kifejezőkészlete egyszerűsége törekszik,⁶ utóbbi viszont bővelkedik metaforákban, gazdagon díszített stílust alkalmaz.⁷

³ A prózai imádságokhoz: M. Greenberg: *Biblical Prose Prayer: As a Window to the Popular Religion of Ancient Israel*, Berkeley – Los Angeles – Oxford, University of California Press, 1983; J. H. Newman: *Praying by the Book: The Scripturalization of Prayer in Second Temple Judaism* (EJIL 14), Atlanta, Scholars Press, 1999.

⁴ E. Schuller: Prayer at Qumran, in R. Egger-Wenzel – J. Corley (szerk.): *Prayer from Tobit to Qumran* (DCLY 2004), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2004, 411-428, ebben: 415.

⁵ B. Nitzan: *Qumran Prayer and Religious Poetry* (StTDJ 12), ford. J. Chipman, Leiden – New York – Köln, E.J. Brill, 1994.

⁶ Uo., 321-355.

⁷ Uo., 348-354.

1.3. A zsoltár, mint műfaj

A Zsoltárok könyve az Ószövetség imádságyűjteménye, a zsoltár kifejezés pedig a héber מְזִמֹּר szó fordítása, amely a leggyakoribb műfajmegjelölő elem az egyes, a gyűjteményben szereplő szövegek felirataiban. Mind a műfaj, mind pedig a gyűjtemény magyar megnevezése a görög fordítás *psalmos* szavából ered. Ebből a szóból származnak a gyűjtemény hagyományos görög feliratai (*Psalmoi/Psaltérion*) is.

A gyűjtemény héber felirata nem a מְזִמֹּר szóból származik, a héber nyelvű szövegtanúkon a könyv felirata סֵפֶר תְּהִלִּים („Dicséreték könyve”), noha maga a könyv több kérő imádságot tartalmaz, mint hálaadót. Tovább bonyolítja a képet az, hogy a Zsoltárok könyve egyes darabjai első megközelítésben nem tekinthetők imádságnak (pl. a tárgyalt téma szempontjából is fontos Zsolt 49), bár recepciójuk egy bizonyos fázisában, mint az isentisztelethez kapcsolódó költemények felvételt nyertek a Zsoltárok könyvébe.

A disszertációban vizsgált zsoltárok többségét panaszéneknek, illetve hálaadó éneknek szokták tekinteni. A héber szöveg nem ismer külön kifejezéseket e műfajokra, bár használja ilyen kontextusban például a תִּפְלָה és a רָנָה kifejezéseket (vö. Zsolt 88,3), a zsoltárfeliratokban azonban az utóbbi egyáltalán nem jelenik meg, az előbbi pedig jóval ritkábban, mint a talán az előadás módjára utaló מְזִמֹּר szó, kizárólag a Zsolt 17,1, 86,1 90,1, 102,1, 142,1, 145,1 helyeken, azaz sokkal ritkábban, mint ahány alkalommal formailag imádsággal találkozhatunk a Zsoltárok könyvében.

Jelen munkában tehát a zsoltár megnevezést nem a héber מְזִמֹּר kifejezés megfelelőjeként, hanem annak kifejezőjeként használom, hogy egy szöveg a Zsoltárok könyvének a része, vagy e könyv szövegeihez hasonló hagyományokat tartalmaz, illetve e könyvhöz hasonló jellegzetességekkel bíró gyűjtemény része.⁸ Másképpen fogalmazva: a zsoltárhagyományba illeszkedő szövegeket nevezem zsoltárnak.

A zsoltárok korpusza alatt megközelítően érthetjük a Második Templom korában használt poétikus imádságok korpuszát (szemben a prózai imádságokkal). Azért is kell a megnevezést óvatosan használni, mert például a Jeremiás könyvében megjelenő panaszok (Jer 11,18-12,6, 15,10-21, 17,12-18, 18,18-23, 20,7-18) funkciójuk szerint egyértelműen imádságok, viszont alapvetően más a karakterük, mint a zsoltároknak. A zsoltár-imádságoknak minden bizonnyal csak egy része keletkezett a Második Templom korában, más szövegek az izraeli és júdai monarchia korából, vagy akár még korábbi időből is származhatnak.

⁸ Vö.: K. Seybold: *Poetik der Psalmen*, Stuttgart, Kohlhammer, 2003, 29.

Az egyes izraeli zsoltárok és zsoltárgyűjtemények szövegesülése meglehetősen bonyolult folyamat. Ennek során a különböző (bizonyos esetben a JHVH-kultuszt megelőző időkből származó) tradíciókból először orálisan hagyományozott, illetve írott szövegek születnek. Ezek a szövegek sok esetben már maguk is bizonyos értelemben egy gyűjteményt képeznek, másrészt pedig több szöveg egymás mellé helyezésével nagyobb gyűjteményekké formálódnak, amelyek közül némelyek a későbbi zsoltárgyűjteményekben, így a maszoréta Zsoltárok könyvében is megjelennek. A Zsoltárok könyve nem egy szerkesztés nélküli, véletlenszerűen előálló könyv, de nem is egy, tulajdonképpen a narratív szövegek mintájára szerkesztett szövegegység, hanem tradíció- és szövegyűjtemény, antológia, amelynek párhuzamát – Willgren szerint – a teljes Héber Biblia felépítésében találhatjuk meg, nem pedig az egyes bibliai könyvekében.⁹ A textualizációnak tehát két dimenziója különböztethető meg: az, ahogy a tradíció szöveggé formálódik, illetve az, ahogy a szövegek gyűjteménnyé alakulnak. Mindez tehát megerősíti azt, hogy kifejezetten egy tradíciókritikai vizsgálat vezethet eredményre.

Szándékosan zsoltárköltészetről, illetve zsoltárhagyományról beszélek, nem pedig egyszerűen Zsoltárok könyvről vagy kanonikus zsoltárokról, esetleg a Héber Biblia vagy az Ószövetség imádságairól, ugyanis – meglátásom szerint – a vizsgált hagyományok letéteményesei a maszoréta Zsoltárok könyvén túl a *Septuagintában*, Qumránban és a *Peshitta* zsoltárkönyvében megjelenő szövegek, illetve fordítások, továbbá a narratívába ágyazott imádságok is (1Sám 2,1-10, Ézs 38,9-20, Jón 2,3-10).

1.4. A vizsgált források

A források kiválasztása kettős kritérium alapján történt. Az egyik kritérium formai: az elemzett források formailag és tartalmilag imádságok, mégpedig kifejezetten olyan imádságok, amelyek a zsoltárhagyományhoz tartoznak. Ettől csak abban a néhány esetben tértem el, ahol egy eredendően egyértelműen a zsoltárirodalomhoz köthető tradíciót adaptál egy prózai-historizáló imádság vagy egy bölcsességirodalmi szöveg. A kiválasztás másik kritériuma tematikusnak nevezhető: azok a zsoltárrészletek jöhetnek szóba, amelyekben az alvilágra történik utalás. Az alvilág problémakörének vannak olyan vonatkozásai, amelyeket teológiaiilag tematizálhatunk, másrészt viszont a szövegeknek ugyanúgy vannak kozmológiai és antropológiai vonatkozásai is. Ha alvilágról beszélünk, akkor egyértelműen

⁹ D. Willgren: *The Formation of the 'Book' of Psalms: Reconsidering the Transmission and Canonization of Psalmody in Light of Material Culture and the Poetics of Anthologies* (FAT II 88), Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, 386. Willgren monográfiájáról recenziót írtam: *Vallástudományi Szemle* 16 (2020) 111-114.

a kozmológiai, ha pedig halottak hazájáról, akkor az antropológiai vonatkozások kerülnek előtérbe. Abban pedig, hogy a forrásaink általában az alvilágba kerülést és az alvilágból szabadulást JHVH hatáskörébe helyezik, a különböző tradíciók teológiai, közelebbről szótériológiai karakterét láthatjuk.

Két fő okból döntöttem úgy, hogy a vizsgálatot nem korlátozom a Héber Biblia szövegeire. Egyrészt az e gyűjteményen kívüli források annyiban mindenképpen párhuzamosak a Héber Biblia szövegeivel, hogy ezekben is hagyományok kreatív újraértelmezésével találkozhatunk. Erre talán a legjobb „kanonikus” példaként Jónás imáját említhetjük, amely egy narratívába beágyazva adaptálja az alvilágban megszólaló könyörgés hagyományát, e narratív kontextusban egy új jelentéssel felruházva azt. Másrészt pedig egy egyértelműen későbbi szövegben is megőrződhetek olyan hagyományok, amelyek a „kanonikus” zsoltárokkal azonos időből származnak. Noha bizonyos hagyományok a *TaNaK* vagy a *Septuaginta* kánonába nem nyertek utat, mégis szükséges figyelembe venni őket egy történeti vagy hagyománytörténeti vizsgálódás során. E hagyományok új fényt vethetnek kanonikus szövegekből ismert alvilágképre is.

1.5. Módszertani előfeltevések

Természetesen a Héber Biblián kívüli forrásokban időnként eltérő hangsúlyokkal jelenik meg a tematika, azonban a kanonikus szövegek sem egységes mondanivalóval adaptálják a hagyományokat. Azt, hogy különböző kulturális és teológiai háttérből jövő szerzők egyaránt alkalmazták a tradíciót arra mutat, hogy az, és annak formanyelve élő volt e gyűjtemények megalkotói, hagyományozói és fordítói számára. Egy történeti vagy tradíciótörténeti kutatás emiatt nem mondhat le az extrakanonikus szövegek vizsgálatáról sem, sőt meggyőződésem, hogy ezek segítségével jobban érthetjük a kanonikus szövegeket is.

Munkámban a tradíció- és motívumkritikai vizsgálat és értékelés megelőzi a közvetlen teológiai következtetések levonását. Ez nemcsak az alkalmazott módszerekre, hanem a tárgyalás módjára is igaz. Nem egy teológiai rendszer szerint mutatom be az anyagot, és nem teszek kísérletet arra sem, hogy irodalomtörténeti vagy kronologikus módon mutassam be az egyes szövegeket, ugyanis úgy látom, hogy maguk a források ehhez nem nyújtanak elegendő támpontot. Céлом egyrészt a különböző alvilággal kapcsolatos tradíciók elkülönítése, másodsorban ezek különböző adaptációinak a bemutatása, harmadrészt pedig amennyiben ez lehetséges, kísérletet teszek e hagyományok párhuzamainak, esetlegesen forrásának (ez utóbbival különösen óvatosan kell bánnunk) meghatározására, egyrészt az izraeli irodalmon belül, másrészt pedig az Ókori Mediterráneum irodalmi és vallási

tradícióinak összefüggésében. A szövegösszefüggésekkel kapcsolatban az intertextualitás kifejezést nem tartom alkalmazhatónak, úgy látom ugyanis, hogy a szövegek közötti összefüggés szekundernek tekinthető a tradíciók közötti kapcsolathoz képest.

Az értékeléshez két további előfeltevésem explicitté tételét elkerülhetetlennek látom:

1. Az alvilág-tematika megjelenéseikor minden esetben egy motívum adaptációjáról van szó: akár irodalmi kontextusban, ahol egy történethez alakítják a motívumokat (Anna éneke – meddőség, Jónás imája – három nap és három éjjel a hal gyomrában, stb.), akár egy konkrét élethelyzetben, amikor az imádkozó a kultuszi szituációban a hagyomány elemeit jelenlegi élethelyzetéhez illeszkedő módon használja, illetve értelmezi, akár pedig akkor, ha kultuszi költeményekről van szó, ahol az imádkozó talán egy mintaként előtte álló imádságot használ, illetve alkalmaz magára. Ezekben az esetekben az adaptálók, mind egy közös, általuk ismert motívumkincsből meríthettek. A motívum adaptálói a különböző esetekben különböző jelentőséget tulajdoníthatnak ugyanannak a motívumnak. A motívum pontos jelentését tehát a szöveg mögött kellene keresni, de ennél kifizetődőbbnek tartom annak beismerését, hogy a motívumok minden használata adaptáció, eredeti jelentésük pedig nem minden esetben határozható meg.

2. A különböző tradíciók, motívumok és formulák alapvetően felismerhetők maradnak, annak ellenére is, hogy konkrét megfogalmazásaik nagyfokú variabilitást mutatnak, a különböző adaptációik teológiai tartalma, eszmeisége azonban eltérő lehet. Másképpen fogalmazva: a formula és a tradíció alapstruktúrája tartósabb, mint az általuk kifejezett (teológiai) tartalom. A formula megszövegezésének megtartásával vagy viszonylag csekély módosításával a műfajhatárokon belül maradván különböző tartalmakat tudnak kifejezni a zsoltárköltők. Ez természetesen nem kizárólag az alvilággal kapcsolatos tradíciókra igaz. A variabilitás bizonyos szövegek esetében már egy írásbeli hagyomány tovább- vagy újragondolását valószínűsíti. Az egyszerű séma újabb és újabb élmények kifejezőjévé válhat, továbbá különböző új teológiai invenciókkal is kapcsolatba kerülhet. Céлом tehát ennek a változatosságnak a vizsgálata, illetve az egyes motívumok tradíciótörténeti és teológiai jelentőségének, a bemutatása, és a teológiai adaptáció különböző irányainak feltérképezése is.

2. A zsoltárok alvilágképének értelmezési irányai

2.1. A fejezet tárgya

A zsoltárköltészet alvilágra utaló szakaszait többféleképpen értelmezték a kutatástörténet során, a következőkben ezek közül a legfontosabbakat szeretném áttekinteni. Jelen áttekintés nem lehet az óizraeli vagy az ószövetségi alvilágkép kutatástörténete,¹⁰ csupán arra szorítkozom, hogy a zsoltárokból megjelenő alvilágkép néhány jelentős értelmezési irányát mutassam be. A fejezet célja annak felvázolása, hogy a tudománytörténetben milyen kísérletek történtek az alvilággal kapcsolatos hagyományok kontextusának és teológiájának megértésére. Elsőként három, a vallástörténeti és bibliai-teológiai kutatásban gyökerező modellt mutatok be, majd pedig rátérek az alvilágkép zsoltárhagyományban elfoglalt helyének meghatározására tett további kísérletekre.

2.2. A *Seol*, mint sír

Az elsőként tárgyalt értelmezési irány képviselői szerint az ókori Izraelben hittek a túlvilági életben.¹¹ A Héber Biblia és a zsoltárköltészet alvilágra utaló kifejezései eszerint a

¹⁰ Ennek néhány áttekintését szeretném az olvasó figyelmébe ajánlani: E. Spiess: *Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode: Auf Grund Vergleichender Religionsforschung*, Jena, Hermann Costenoble, 1877, 409-416.; K. Spronk: *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East* (AOAT 219), Kevelaer – Neukirchen-Vluyn, Butzon&Bercker – Neukirchener Verlag, 1986, 25-83, kül. 66-71.; B. S. Childs: *Death and Dying in Old Testament Theology*, in J. H. Marks – R. M. Good (szerk.): *Love & Death in the Ancient Near East. Essays in Honor of Marvin H. Pope*, Guilford, Four Quarters, 1987, 89-91.; D. Mathewson: *Death and Survival in the Book of Job* (LHB 450), New York – London: T&T Clark, 2006, 8-14.; G. Eberhardt: *JHWH und die Unterwelt: Spuren einer Kompetenzausweitung JHWHs im Alten Testament* (FAT II 23), Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, 3-32. Emellett itt utalok az ószövetségi alvilágkép kutatástörténetének témájában megjelent publikációimra: Péntek D.: A Héber Biblia alvilágképének értelmezési irányai a kutatásban, in Kiss G. (szerk.): *Fiatal kutatók és doktoranduszok VIII. Nemzetközi teológus-konferenciájának tanulmánykötete*, Budapest, Doktoranduszok Országos Szövetsége, 2018, 166-174.

¹¹ Az erre utaló régészeti és szöveges források összefoglalása: R. E. Friedman – Sh. Dolansky-Overtom: *Death and Afterlife: the Biblical Silence*, in A. J. Avery-Peck – J. Neusner (szerk.): *Judaism in Late Antiquity IV: Death, Life after Death, Resurrection and the World to Come in the Judaisms of Antiquity*, Leiden – Boston – Köln, Brill, 2000, 35-59, ebben: 36-45.

túlvilághit, közelebből a halott ősök kultuszának összefüggésében értelmezendők,¹² így a *Seol*-képzet összefüggésben van a temetkezési hellyel, a sírral is.¹³

Hasonló értelmezés már a 19. század közepén megjelent. Engelbert szerint a *Seol* szó egyszerűen a sírra utal, azonban a kifejezés kapcsolatban van az idő előtti halállal, a források többségében pedig a *Seol* a halál időbeli közelségére is utal,¹⁴ azaz nem a halál utáni léttel hozta összefüggésbe a kifejezést, hanem kifejezetten a haldoklással. Mások a *Seol*-képzetet kifejezetten az ősi halottkultusz továbbélésének tartották.¹⁵ Ebbe a vonulatba illenek azok a munkák, amelyek Tylor és Frazer komparatív modellje és az animizmus-elmélet alapján tesznek kísérletet az alvilágkép megértésére.¹⁶ A kutatók egy része a *Seolt* a családi sírok összességével azonosította.¹⁷ Az említett értelmezésekkel szemben Schultz úgy vélte, hogy a *Seol* nem azonosítható a sírral, hanem egyszerűen a halottak hazájának tekinthető.¹⁸

Pedersen az óizraeli gondolkodás konkrét voltából kiindulva úgy vélte, hogy akit fájdalom, ellenség vagy betegség szorongat az ténylegesen a *Seolban* van.¹⁹ Véleménye szerint a *Seol* és a sír gondolata nem választható el egymástól, a *Seol* az a tapasztalható

¹² Az ókori izraeli halottkultuszhoz: Spronk: *Beatific Afterlife*, 247-250.; Th. J. Lewis: *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit* (HSM 39), Atlanta, Society of the Biblical Literature, 1989; Th. J. Lewis: *Ancestor Worship*, in *ABD*, 1. köt., New York, Doubleday, 1992, 240-242.; S. Ackerman: *Under Every Green Tree: Popular Religion in Sixth-Century Judah* (HSM 46), Atlanta, Scholars Press, 1992, 143-152.; S. L. Cook: *Funerary Practices and Afterlife Expectations in Ancient Israel*, *Religion Compass* 1 (2007), 660-683. Az izraeli, valamint a mezopotámiai és az ugariti halottkultusz problémáját és a halottkultusszal kapcsolatba hozható zsoltárrészleteket röviden tárgyalom megjelenés alatt álló tanulmányomban: Péntek D.: „Végül dicsőségbe fogadsz” (Zsolt 73,24): Túlvilághit(ek) a zsoltáirodalomban?, in *Studia Iuris, Historiae et Theologiae*. A KRE I. Multidiszciplináris Konferenciájának Tanulmánykötete, KRE-DOK (megjelenés alatt).

¹³ A vaskori levantei temetkezési szokások összefoglalása: E. M. Bloch-Smith: *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead* (JSOTS 123), Sheffield, JSOT Press, 1992; E. M. Bloch-Smith: *Life in Judah from the Perspective of the Dead*, *NEA* 65 (2002), 120-130. Vö. továbbá: Cook: *Funerary Practices*, 670-679.

¹⁴ H. Engelbert: *Das negative Verdienst des Alten Testaments um die Unsterblichkeitslehre*, Berlin 1857. A *Seol* sírral való azonosítása módosult formában az újabb értelmezésekben is megjelenik, Keel mondatával summázhatjuk a legjobban ezt a nézetet: „Every grave is a little Sheol.” („Minden sír egy kicsinyített *Seol*.”) O. Keel: *The Symbolism of the Biblical World: Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 1997, 63. Bauckham a *Seol* fogalmát a sír mitikus változatának nevezi: R. Bauckham: *Life, Death and Afterlife in Second Temple Judaism*, in: R. N. Longenecker (szerk.), *Life in the Face of Death*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998., 80-95, ebben: 80.

¹⁵ Így: G. Beer: *Der biblische Hades*, in *Theologische Abhandlungen*. Festschrift. H. J. Holtzmann, Tübingen, 1902, 1-29.

¹⁶ P. Torge: *Seelenglauben und Unsterblichkeitshoffnung im Alten Testament*, Leipzig, 1909, 109.; F. Schwally: *Das Leben nach dem Tode*, Giessen, 1892; A. Bertholet: *Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode*, Freiburg, Mohr, 1899; A. Lods: *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite*, Paris, Fischbacher, 1906.

¹⁷ B. W. Stade: *Geschichte des Volkes Israel*, Berlin, 1887, 420.; B. W. Stade: *Über die alttestamentlichen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode*, Leipzig, Vogel, 1877.

¹⁸ H. Schultz: *Alttestamentliche Theologie: Die Offenbarungsreligion auf ihrer vorchristlichen Entwicklungsstufe*³, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1885, 656. Ehhez hasonló álláspontot számos kutató képviselt: K. Martti: *Geschichte des israelitischen Religion*, Strassbourg, Bull, 1903, 117.; H. E. Fosdick: *A Guide to Understanding the Bible*, New York, Harper, 1938, 257-259.; W. Eichrodt: *Theologie des Alten Testaments*⁴, Teil 2-3., Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1961, 143-145.

¹⁹ J. Pedersen: *Israel: Its Life and Culture*, London – Copenhagen, Oxford University Press – Branner og Korh, 1926, 460.

valóság, amelyben az egyes sírok gyökereznek, ezért „ős-sírnak” (*primeval grave*) nevezi a *Seolt*.²⁰ Preuss ezzel szemben úgy véli, hogy két különböző gyökerű tradícióhoz tartozik a *Seol*, illetve a sír, és a *Seol* nem azonosítható sem egy közös sírral, sem magával a sírral.²¹

Brichto szintén a halott ősök kultuszának fényében értelmezi a *Seol*ban való életet,²² és rekonstrukciója szerint ez kapcsolatban áll továbbá a családi földtulajdonnal is.²³ Brichto szerint a halál átmenet egy más típusú létezésbe, az alvilági életbe. A *Seol* azonban ezen értelmezés szerint nem teljesen negatív,²⁴ hanem bizonyos fokú reménységgel tekintenek erre a túlvilági életre. A földi élet ugyan jobb a *Seol*nál, a *Seol* viszont jobb a teljes pusztulásnál. A halott állapota a földbirtokon történő eltemetéstől és a halottról való gondoskodástól függ. A túlvilági élet a halott ősökkel való egyesülést is jelenti. A bűnösök túlvilági életét eszerint az értelmezés szerint azért tagadja több helyen az Ószövetség, mivel az ő családi vonaluk megszakad, nem marad emlékezetük. A temetés elmaradása szintén negatív hatással van a túlvilági életre. Ezen elmélet szerint az ősök tiszteletén alapuló feltételezett túlvilághit (Deuteronomium előtti?) koncepciója egyértelműen megelőzi a *Seol*ból való feltámadás reménységének és a feltámadáshitnek a megjelenését.

Az utóbbi időben két olyan érdekes fejlemény történt a Brichto által lefektetett alapokon végzett kutatásokban, amelyek kifejezetten a zsoltárok értelmezésével vannak kapcsolatban. Lang szerint a mennyei örök élet koncepciója a lévíták között alakulhatott ki, akik számára családi földtulajdon híján nem nyújthatott reménységet az ősi túlvilághit. Véleménye szerint a lévíták reménységének a dokumentumai a 16., 49. és 73. zsoltárokból találhatók meg, amelyek Lang szerint a boldog túlvilági élet reménységére utalnak.²⁵

²⁰ Uo., 461-462.

²¹ H. D. Preuss: *Theology of the Old Testament I. (OTL)*, ford. L. G. Perdue, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1995, 262.

²² H. Ch. Brichto: Kin, Cult, Land and Afterlife: A Biblical Complex, *HUCA* 44 (1973), 1-54.

²³ E kapcsolat első megfogalmazása a vallástörténeti irodalomban: N. D. Fustel de Coulanges: *La cité antique: Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*, Paris, Librairie De L. Hachette et Compagnie, 1864, 61-62, 67-83.

²⁴ Ezzel szemben Schultz szerint az alvilági élet nem jelentett vigasztalást az ember számára, hanem keserűnek tekintették azt. Schultz: *Alttestamentliche Theologie*, 659. A közelmúltban pedig Nutkiewicz javasolta azt, hogy az óizraeli túlvilághit kapcsán nem halhatatlanságról, hanem amortalitásról (*amortalité*) kellene beszélni, mivel e túlvilághit nem tartalmaz semmiféle boldog reménységet a túlvilági életre nézve. H. Nutkiewicz: *L'Homme Face à la Mort au Royaume de Juda: Rites, Pratiques et Représentations, Patrimoines Judaïsme*, Paris, Cerf, 2006., 334. Őt követi: S. L. Cook: Death, Kinship and Community: Afterlife and the *דוד* Ideal in Israel, in P. Dutcher-Walls (szerk.): *The Family in Life and in Death: The Family in Ancient Israel: Sociological and Archeological Perspectives* (LHB 504), London – New York, T&T Clark, 2009, 106-121, ebben: 107. Nutkiewicz nézetének kritikája: M. J. Suriano: *A History of Death in the Hebrew Bible*, Oxford, Oxford University Press, 2018, 5. (12. lábjegyzet).

²⁵ B. Lang: New Light on the Levites: The Biblical Group that Invented Belief in Life after Death in Heaven, in E-M. Becker et al. (szerk.): *What is Human? – Theological Encounters with Anthropology*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 2017, 65–85.

Suriano liminális állapotként írja le a *Seol* megtapasztalását.²⁶ Eszerint a Héber Bibliában nem jelenik meg a halál utáni sors dichotómiája, a túlvilági élet a halott ősökkel egyesülést jelent, amelynek a helye a sír, és nem a menny. Suriano úgy véli, hogy emiatt állítja sok kutató azt, hogy nincs túlvilági életre vonatkozó ígélet a Héber Bibliában.²⁷ Az alvilágban és a sírban megtapasztalt állapot tehát ezen értelmezés szerint egy liminális állapot, amely határként áll az élő és a halott állapot között, és amely a halál dinamikus voltát mutatja meg. Másképpen fogalmazva: eszerint a haldoklás halál utáni folyamatként a sírban megy végbe. Suriano ebből a szempontból értelmezi a 16., 49. és 88. zsoltárt is, megjegyzi azonban, hogy amíg a 16. vagy a 49. zsoltárban a *Seol*-ban megtapasztalt állapot időleges, addig a 88. zsoltárból hiányzik ez az aspektus.²⁸ Következtetése szerint a *Seol*-élmény és a sír rituális helye párhuzamos, mivel mindkettőben megtapasztalható a halott marginalizációja, továbbá mindkét állapotot úgy írják le a források, mint amelyben az embernek szüksége van az utódok gondoskodására – a tulajdonképpeni halottkultuszra.²⁹

Mások rámutatnak arra, hogy a sírt és a halottkultuszt a perzsa korban gyakorolt hivatalos Jahve-vallás szerint erős tabu sújtotta,³⁰ ennek eszmei hátterét a papi és a deuteronomiumi teológiában láthatjuk, amelyek főbb elemei a halott ősök és a házi istenek kultuszainak a tiltása.³¹ Blenkinsopp ezt a változást a királyság korában képzei el.³² Véleménye szerint a halottkultusz elleni deuteronomiumi törvények célja, hogy a családi kapcsolatok iránti hűség helyére a júdai állam felé megnyilvánuló hűséget állítsa.³³ A forrásokból ugyanakkor az is kitűnik, hogy a papi és deuteronomisztikus szövegek gondolatai nem vehetők általános érvényűnek. Ez egy áramlata a júdai kegyességnek, a korabeli valóság azonban komplexebb lehetett.³⁴

Meg kell még említeni Schmidt véleményét, aki kétségbe vonja a fenti értelemben vett halottkultusz Deuteronomium előtti létezését is. Schmidt egyaránt kritizálta azt a felfogást,

²⁶ Suriano: *A History of Death*. Suriano elméletét a *Seol* kapuja fogalmával kapcsolatban tárgyalom tanulmányomban: Péntek D.: A *Seol* lokalizálása és topográfiája a Héber Biblia imádságaiban, *Vallástudományi Szemle* (elbírálás alatt).

²⁷ Suriano: *A History of Death*, 1., 30-35.

²⁸ Uo., 217-248.

²⁹ Uo., 246-248.

³⁰ Vö.: R. Albertz: *Religiongeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* 1-2 (ATD Ergänzungsreihe Band 8/1-2), Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1992, 66-67.

³¹ H. Niehr: A halott megítélésének változása a fogság utáni Júdában, ford. Xeravits G., *Studia Biblica Athanasiana* 4 (2001), 21-38. Lang és McDannel ezt az irányzatot „Jahve egyedül”-mozgalomnak nevezi. Véleményük szerint ez az elképzelés váltotta fel a sémi eredetű túlvilághitét, melynek az élők és halottak kapcsolata fontos eleme volt. B. Lang – C. McDannel: *Der Himmel: Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990, 19-29.

³² J. Blenkinsopp: Deuteronomy and the Politics of Post-mortem Existence, *VT* 45 (1995), 1-16, ebben: 15.

³³ Uo., 1.

³⁴ Vö.: Niehr: A halott megítélésének változása, 38.

amely szerint a kánaáni túlvilágképzet a zsidó és keresztyén túlvilághit előfutára lett volna (vö. Dahood) és azt is, amely a halottak imádása (*worship*) fényében értelmezve primitív vallási képzetnek tekinti azt.³⁵ Ehelyett véleménye szerint mind Ugaritban³⁶, mind pedig Izraelben³⁷ a halottra emlékezés, valamint a halottal megvalósuló kultuszi közösség (*commemoration*) volt jellemző a túlvilághitre, a halottidézés gondolata,³⁸ illetve annak tiltása csak a fogság után, a mezopotámiai kultuszok³⁹ hatására jelentek meg Izraelben, illetve a deuteronomista történetírásban.⁴⁰

Itt kell röviden szólni egy másik értelmezési irányról, amelyet azonban csak annyi köt össze a fentebb vázolt kutatási előzményekkel és a későbbi fejleményekkel, hogy a *Seolt* a sírral azonosítja. Ezen, elsősorban Heidel és Harris nevével fémjelezhető megközelítés azonban eltér a korábban ismertettektől azáltal, hogy tagadja, hogy Izraelben gyakoroltak volna halottkultuszt, illetve ezen értelmezés képviselői elvetik azt is, hogy idegen hatások épültek volna be az izraeli teológiába.⁴¹ Fontos ezzel szemben hangsúlyozni, hogy nem tagadható el az Ószövetség és ókori-keleti háttérének a kapcsolata, ugyanakkor jól látható az is, hogy Izrael nem szolgai módon vette át a mitologikus képzeteket, és az izraeli források hozzáállása jó okkal summázható azzal, hogy azok demitizálják a halálra és a halottakra vonatkozó elképzeléseket.⁴²

³⁵ B. B. Schmidt: *Israel's Beneficent Dead: Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition* (FAT 11), Tübingen, Mohr Siebeck, 1994.

³⁶ B. B. Schmidt: Afterlife Beliefs: Memory as Immortality, *NEA* 63 (2000), 236–239.; B. B. Schmidt: Memory as Immortality: Countering the Dreaded „Death after Death” in Ancient Israelite Society, in A. J. Avery-Peck – J. Neusner (szerk.): *Judaism in Late Antiquity IV: Death, Life after Death, Resurrection and the World to Come in the Judaisms of Antiquity*, Leiden – Boston – Köln, Brill, 2000, 87–100, ebben: 92–96.

³⁷ Uo., 87–92.

³⁸ Az ószövetségi nekromantia kérdésköréhez: J. Tropper: *Nekromantie: Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament* (AOAT 223), Kevelaer – Neukirchen-Vluyn, Verlag Butzon & Berckr – Neukirchener Verlag, 1989, kül. 189–203.; W. Dietrich: *Samuel. 1 Samuel 27 – 2 Samuel 8* (BKAT 8/3), Göttingen: Vandenhoeck-Ruprecht, 2019, 58–60.

³⁹ A mezopotámiai halottkultusz rítusaihoz: M. Bayliss: The Cult of Dead Kin in Assyria and Babylonia, *Iraq* 35 (1973), 115–125. A mezopotámiai halottkultusz alapfogalmait nagyrészt Bayliss tanulmánya alapján tárgyalom megjelenés alatt álló tanulmányomban: Péntek: „Végül dicsőségbe fogadsz” (Zsolt 73,24).

⁴⁰ Schmidt: *Israel's Beneficent Dead*, 143–193.

⁴¹ A. Heidel: Death and the Afterlife, in Uő.: *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, Chicago: University of Chicago, 1949, 137–223.; R. L. Harris: The Meaning of the Word Sheol as Shown by Parallels in Poetic Texts, *BETS* 4 (1961), 129–35.; R. L. Harris: Why Hebrew She'ol was translated "Grave"?, in K. L. Barker (szerk.), *The Making of a Contemporary Translation*, London, H&S, 1987, 75–92. E nézet megjelenése arra adott reakciónak tekinthető, hogy a 20. század első felében többen vizsgálták az ókori keleti – elsősorban a mezopotámiai – források és a Biblia közös, halállal kapcsolatos formuláit, megfogalmazásait: F. Delitzsch: *Das Land ohne Heimkehr: Die Gedanken der Babylonier-Assyrer über Tod und Jenseits*, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1911; E. Ebeling: *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*, Berlin, Walter Gruyter, 1931.

⁴² Vő.: Zsengellér J.: Demitizálás: Az Ószövetség válasza a halál kihívására, in Uő.: *Textus és kontextus: Az Ószövetség megértésének lehetőségei*, Budapest, L'Harmattan, 2011, 120–129.

2.3. A *Seol*, mint erő

2.3.1. Mowinckel és Barth

Mowinckel megállapítása szerint a zsoltárok *Seol*-ból szabadításról beszélő szakaszai nem értelmezhetők halálon túli szabadításként, hanem minden esetben egy közvetlen életveszélyből való megmenekülésért könyörögnek, illetve adnak hálát az imádkozók.⁴³ Ezt a következtetést elsősorban a zsoltárok kultikus karaktere alapján vont le. Véleménye szerint sem Izrael, sem pedig a korai judaizmus nem ismert semmiféle feltámadáshitet. Mowinckel szerint ez nem jelenti azt, hogy JHVH-nak ne lenne hatalma valakit visszahívni az életbe, de csupán kivételes esetekben teszi ezt, mint az Illés és Elizeus prófétákhoz köthető feltámasztás-történetekben.⁴⁴ Mowinckel álláspontjának háttérében látni kell Widengren általa vitatott tézisé, miszerint a zsoltárok a király halálára és feltámadására utalnak, abban az értelemben, hogy a király e szövegek tanúsága szerint egy meghaló és feltámadó isten szerepébe lép a kultuszban.⁴⁵

Mowinckelhez hasonlóan értelmezte a problémát Barth,⁴⁶ bár a vélt kultikus háttérnek kevesebb figyelmet szentelt.⁴⁷ Barth az egyéni panasz- és hálaadóénekekben vizsgálja a *Seol* megjelenéseit, és arra a következtetésre jut, hogy egyrészt az alvilág, a halál birodalma (*Totenreich*) a zsoltárokból nem egy eszkatologikus hely, hanem egy, az élet során megtapasztalható erő, másrészt pedig amikor a panasz- és hálaadó énekek a *Seol*-ból való szabadulásért könyörögnek, vagy azért adnak hálát, akkor nem a halál utáni életre nézve fogalmazódik meg reménység, hanem a *Seol*-ból szabadulás minden esetben egy evilági

⁴³ S. Mowinckel: *The Psalms in Israel's Worship*, 1. köt., ford. D. R. Ap-Thomas, Oxford, Basil Blackwell, 1962, 240.

⁴⁴ Uo., 240-241.

⁴⁵ G. Widengren: *Sakrales Königtum im Alten Testament und in Judentum*, Stuttgart, 1955, 75-76. Ugyancsak Mowinckel álláspontját képviseli és Mowinckel, valamint a szövegeket a király valóságos halálára és feltámadására utaló forrásokként értelmező Widengren vitáját is ismerteti röviden Bentzen tanulmánya: A. Bentzen: *Der Tod des Beters in den Psalmen*, in J. Fück (szerk.): *Festschrift Otto Eissfeldt zum 60. Geburtstage 1. September 1947*, Halle an der Saale, Max Niemeyer Verlag, 1947, 57-60.

⁴⁶ Ch. Barth: *Die Errettung vom Tode in dem individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*, Zürich, Zollikon, 1947. Barth nézeteinek magyar nyelvű összefoglalása: Hamar Z.: „Az Úr színe előtt járok az élők földjén” (Zsolt 116,9): A halálból való szabadítás motívuma a Zsoltárok könyvében, *Studia Biblica Athanasiana* 10 (2008), 17-30. Barth nézeteit tárgyalom elbírálás alatt álló tanulmányomban is, az alábbiak ezen írás vonatkozó részeinek jelentős mértékben átdolgozott és rövidített változatának tekinthetők: Péntek: A *Seol* lokalizálása és topográfiája. Barth nézeteit egy másik, megjelenés alatt álló tanulmányomban is tárgyalom: Péntek D.: Innováció, teológiai fejlődés vagy különböző nézetek párhuzamos jelenléte? Szempontok a zsoltáirodalom halállal, alvilággal és örök élettel kapcsolatos felfogásai közötti eltérések értelmezéséhez (megjelenés alatt a Batthyány Lajos Alapítvány tanulmánykötetében).

⁴⁷ Barth téziseit egyébként maga a hasonló álláspontot képviselő Mowinckel nem fogadta el teljes egészében, mivel úgy vélte, hogy Barth az Ószövetségtől idegen módon fejtette ki a gondolatait, és túl sok filozófiai hatás tükröződik azokban, a zsoltárok megértéséhez Mowinckel szerint feltétlenül szükséges kultikus perspektívát viszont nem vette figyelembe. Mowinckel: *The Psalms*, 1. köt., 241. (57. lábjegyzet).

nyomorúságból való megszabadulást jelent,⁴⁸ és így a szenvedő zsoltáros megtapasztalása a *Seol*-ról nem teljes, hanem részleges.⁴⁹ Barth szerint az életerő mindenféle csökkenése a halál uralmát mutatja az életével szemben, így a *Seol* nem egy olyan hely, ahová az ember halála után megy, hanem sokkal inkább egy életet támadó hatalom vagy erő.⁵⁰ Ez az erő, a halál birodalma mindenhol jelen van, ahol az ember a halál hatalmával szembesül.⁵¹

Ez az értelmezés tehát abból indul ki, hogy az Ószövetség az alvilágról, nem mint helyről beszél, hanem mint egy egzisztenciális probléma, a halál irodalmi kifejezéséről, így az alvilág térbeli karaktere és a különböző lokalizálási minták⁵² nem a különböző irodalmi vagy vallási hagyományokból fakadnak csupán, hanem abból, hogy a halál veszélyét az ókori ember a tapasztalt világ több jelenségében is felismerte. A források nem úgy beszélnek az alvilágról, mint egy ismert és megtapasztalt valóságról, hanem mint egy a hit tárgyának tekinthető dologról (*Glaubenssache*) és titokról.⁵³ Barth szerint éppen emiatt különböző, egymással nem harmonizálható kozmológiai koncepciók léteznek. Egyrészt a források többsége egyetért abban, hogy az alvilág a mélyben helyezkedik el, még akkor is, ha van olyan perspektíva, amely inkább a hely távoli voltát hangsúlyozza, nem téve említést az alvilág elhelyezkedésének e vertikális aspektusáról. Barth ebben a horizontális irányban értelmezi a sumer *ki-sud*, *kur-sud* és az akkád *eršitu rûqtu* „távoli föld” jelentésű kifejezéseket. Egy másik nézőpont pedig a halottak birodalmáról, mint sírról beszél.⁵⁴ A halottak birodalmát Barth szerint azonban a sír mellett megjeleníthetik a tapasztalt világ olyan további részei, amelyeket az ókori világkép a halállal köt össze, így az óceán és mélység vizeinek mitologikus képzelet,⁵⁵ továbbá a sivatag is.⁵⁶

⁴⁸ Ehhez továbbá: J. D. Levenson: *Resurrection and the Restoration of Israel: The Ultimate Victory of the God of Life*, New Haven – London, Yale University Press, 2006, 38-39, 45-46.

⁴⁹ Barth: *Die Errettung vom Tode*. Vö.: Ch. Barth: *Einführung in die Psalmen* (BSt 32), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1961, 56-62.; E. Zenger: Mit Gott ums Leben kämpfen: Zur Funktion der Todesbilder in den Psalmen, in M. Ebner (szerk.): *Leben trotz Tod (JBTh 19)*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2005, 63-78.; Rózsa H.: A halál és az ember halál utáni sorsa az Ószövetség proto- és deuterokanonikus könyveiben, *Teológia* 31 (1997), 27-49, ebben: 34.

⁵⁰ Annak kérdéséhez, hogy a fogság előtti Izraelben a halál istenalaknak tekinthető-e: Zenger: Mit Gott ums Leben, 65.

⁵¹ „Das Totenreich ist überall da, wo der Tod seine Herrschaft ausübt.” - írja Barth. Barth: *Die Errettung vom Tode*, 88. Vö.: Pedersen: *Israel*, 466.

⁵² Barth: *Die Errettung vom Tode*, 59-70. Vö.: A. Berlejung: Tod und Leben nach den Vorstellungen der Israeliten: Ein ausgewählter Aspekt zu einer Metapher im Spannungsfeld von Leben und Tod, in B. Janowski – B. Ego (szerk.): *Biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (FAT 32), Tübingen, Mohr Siebeck, 2001, 465-502, ebben: 485-488.

⁵³ Barth: *Die Errettung vom Tode*, 80-81.

⁵⁴ Uo., 83-85.

⁵⁵ Uo., 85-86.

⁵⁶ Uo., 86-87.

2.3.2. Újabb elméletek

2.3.2.1. Kompetenzausweitung

Barth nézetei a mai napig nagy hatással vannak a probléma kutatására. Újabban a „tübingeri iskola” képviselői, Janowski,⁵⁷ Liess⁵⁸ és Eberhardt⁵⁹ értelmezte hasonló alapról kiindulva a Zsoltárok könyvében megjelenő alvilágképet, kiegészítve azzal, hogy egy teológiai innováció, JHVH kompetencia-növekedésének (*Kompetenzausweitung*)⁶⁰ eredményeként jelenik meg a babilóni fogság előtt a szövegekben az a gondolat, hogy JHVH-nak hatalma van az életet támadó erő, azaz a halál birodalma, a *Seol* felett.⁶¹

Ezen elképzelés további előfeltételei Maag és Wolff elgondolásaiban fedezhetők fel. Maag szerint a nomád életmódot folytató, JHVH-t tisztelő izraeli törzsek vallásában az istenség nem volt kapcsolatban a halottakkal és az alvilággal, így a halállal és túlvilági élettel kapcsolatos ószövetségi képzetek eredetét a kánaáni kultúrában kell keresni.⁶² Wolff pedig úgy látja, hogy az izraeli felfogás szerint hatalmi vákuum van az alvilágban: JHVH hatalma nem érvényesül ott, viszont maga a halál sem rendelkezik önálló hatalommal és az is elképzelhetetlen, hogy a halottak birodalmában egy önálló uralkodó uralkodjon.⁶³ Dietrich ezzel ellentétesen úgy véli, hogy a halottak világának hatalmát az izraeliek is ismerték, és a kezdeti időkben JHVH hatalma nem terjedt ki erre a területre, a későbbi forrásokban azonban ez az éles határ már nem jelenik meg.⁶⁴

⁵⁷ B. Janowski: Die Toten loben JHWH nicht: Psalm 88 und das alttestamentliche Todesverständnis, in F. Avemarie – H. Lichtenberger (szerk.): *Auferstehung – Resurrection* (WUNT 135), Tübingen, Mohr Siebeck, 2001, 3–45., kül. 28–33.; B. Janowski: *Konfliktgespräche mit Gott: Eine Anthropologie der Psalmen*⁵, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 2019, 230–231.; B. Janowski: *Anthropologie des Alten Testaments: Grundfragen – Kontexte – Themenfelder*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2019, 88–92. Janowski nézeteit tárgyalom megjelenés alatt álló tanulmányomban is: Péntek: Innováció, teológiai fejlődés.

⁵⁸ K. Liess: „Hast du die Tore der Finsternis gesehen?” (Hi 38,17): Zur Lokalisierung des Totenreichs im Alten Testament, in: A. Berlejung – B. Janowski (szerk.): *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt: Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte* (FAT 64), Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, 397–422.

⁵⁹ Eberhardt: *JHWH und die Unterwelt*. Téziseinek összefoglalása: G. Eberhardt: Die Gottesferne der Unterwelt in der JHWH-Religion, in A. Berlejung – B. Janowski (szerk.): *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt: Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte* (FAT 64), Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, 373–395. Eberhardt nézeteit tárgyalom megjelenés alatt álló tanulmányomban is: Péntek: Innováció, teológiai fejlődés.

⁶⁰ A fogalomhoz: Janowski: Die Toten, 28–33.; Janowski: *Konfliktgespräche*, 230–231.; Janowski: *Anthropologie*, 88–92.; Eberhardt: *JHWH und die Unterwelt*.

⁶¹ Ehhez továbbá: Th. Podella. Grundzüge alttestamentlicher Jenseitsvorstellungen זשׂא, *BN* 43 (1988), 70–89, ebben: 72–73, 77.; Ch. Uehlinger: Gab es eine joschijanische Kulturreform? Plädoyer für ein begründetes Minimum, in W. Gross (szerk.): *Jeremia und die »deuteronomische Bewegung«* (BBB 98), Weinheim, Beltz Athenäum Verlag, 1995, 57–89, ebben: 67–69. Podella nem használja a *Kompetenzausweitung* kifejezést, Uehlinger viszont igen.

⁶² V. Maag: Tod und Jenseits nach dem Alten Testament, *SThU* 34 (1964), 17–37, ebben: 17.

⁶³ H. W. Wolff: *Az Ószövetség antropológiája*, ford. Blázi Gy., Budapest, Harmat Kiadó, 2003, 136–137.

⁶⁴ W. Dietrich: Grenzen göttlicher Macht nach dem Alten Testament, in Uö.: *Theopolitik: Studien zur Theologie und Ethik des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2002, 43–57, ebben: 46–49.

A teológiai innovációra vonatkozó elmélet szerint JHVH eredetileg semmiféle kapcsolatban nem volt az alvilággal, nem terjedt ki hatalma a *Seol*-ra, a későbbiekben azonban a teológiai gondolkodásban megjelenő kompetencia-növekedésének köszönhetően a könyörgést megfogalmazók a halál erőivel való találkozásokkor is hozzá fordulhattak.

Liess modelljében a forrásokat két csoportra osztja: kozmológiai, illetve antropológiai/szotériológiai forrásokra.⁶⁵ Az előbbi szövegek a világnak az élők világától legtávolabb eső részében helyezik el az alvilágot, az utóbbi forráscsoport viszont úgy tűnik, hogy az élők világán belül képzel el azt.⁶⁶

A forrásokban megjelenő alvilág koncepcióknak így van egy horizontális, illetve egy vertikális aspektusa is: a kozmológiai szövegek a vertikális aspektust írják le, így az alvilág a legtávolabbi mélységbe kerül, ellentétbe állítva az éggel, mint Isten teremtésének másik legtávolabbi, az ember számára elérhetetlen és megismerhetetlen részével. A mindennapi élet számára a *Seol* viszont tulajdonképpen a sírral lesz azonos, ebből a szempontból nézve pedig a horizontális aspektus kerül előtérbe: a *Seol* egy nekropolisz képét veszi fel, amelyek a város központján kívül, a periférián helyezkedtek el.⁶⁷ Liess szerint az antropológiai forrásokból az is nyilvánvalóan látszik, hogy egyazon szövegen belül a különböző koncepciók, azaz a vertikális, illetve horizontális lokalizálás is megjelenhet, sőt különböző vertikális koncepciók is előfordulnak egymás mellett: azok, amelyek az alvilágot a föld mélyébe és azok, amelyek az alvilágot a mélység vizeiben helyezik el.⁶⁸

A *Kompetenzausweitung*-elmélet képviselői szerint e teológiai fejlődési folyamat összefügg egy másik jelentős teológiai innovációval, amely által JHVH egyre inkább felvette egy ókori-keleti napisten karakterisztikus jegyeit. A JHVH szolarizációját valló elmélet képviselői szerint ez a folyamat a fogság előtti időszak egyik legjelentősebb teológiai innovációja volt.

2.3.2.2. JHVH szolarizációja és *Seol* feletti hatalma

A szoláris JHVH-tisztelet elméletének képviselői szerint számos jel utal a szolarizációra mind a tárgyi emlékek között, mind a szöveges forrásokban. Palesztina Izrael létrejötte előtti, kánaánita lakosai napkultuszt is gyakorolhattak, ennek jelei lehetnek azok helységnevek,

⁶⁵ Liess: „Hast du die Tore...”, 418. Liess elméletét tárgyalom elbírálás alatt álló tanulmányomban is: Péntek: A *Seol* lokalizálása és topográfiája.

⁶⁶ Liess: „Hast du die Tore...”, 417.

⁶⁷ Uo., 418.

⁶⁸ Uo., 418.

amelyek a napra, illetve a napistenre utalnak.⁶⁹ Ezek közül a legismertebb a Júda északi határán fekvő Bét-Semes („a nap háza”, „a nap temploma”) (Józs 15,10), amely a lévíták városai közé tartozott (Józs 21,16, 1Krón 6,44). Az izraeli történetírás szerint, két további, ezzel azonos nevű város volt, az egyik Issakár törzsének birtokán (Józs 19,22), a másik pedig Naftáli területén (Józs 19,38). További városnevek is előfordulnak: Én-Semes („a nap forrása”) Júda területén (Józs 15,7, 18,17), Ir-Semes („a nap városa”) Dán törzsének területén (Józs 19,41), Har-Heres („a nap hegye”) (Bír 1,35),⁷⁰ Timnat-Heres („a nap része”) Efraim területén (Bír 2,9), amely – Day szerint – azonosítható Józsué temetési helyével, Timnat-Szerahhal.⁷¹ A konkrétan a napra utaló településnevek mellett utalni kell még Jeruzsálem városának nevére is, amelynek jelentése valószínűleg „Salim alapítása”, és Salim nem más mint az este beköszöntésének Ugaritból is ismert Istene.⁷² A Héber Bibliában vannak olyan személynevek is, amelyek a napra utalnak, közöttük a legismertebb Sámson alakja,⁷³ továbbá JHVH és a Napisten azonosítására lehet következtetni pl. az Úrijahu és Nérijahu nevek esetében.⁷⁴

Számos régészeti lelet utal arra, hogy a középső bronzkor IIb korszakában és a vaskor korai szakaszában létezett Palesztina területén napkultusz. Egy Taanakban feltárt Kr.e 10. századi négy részből álló kultuszi tárgy első része úgy tűnik, hogy egy lovat és egy napkorongot ábrázol.⁷⁵ Egy Hácóban feltárt, homlokán koronghoz hasonló szimbólumot viselő apró lófej ábrázolás szintén ezen források közé tartozik.⁷⁶ Az ábrázolások minden bizonnyal káanáni hatásokat tükröznek.⁷⁷ Ezentúl a későbbi időszakban számos szárnyas napkorong, a vaskori sírokból pedig – más egyiptizáló motívumok mellett – számos, Egyiptomban szintén napszimbolikával bíró skarabeusz-ábrázolás maradt fenn

⁶⁹ P. E. Dion: YHWH as Storm-god and Sun-god, *ZAW* 103 (1991), 43–71, ebben: 64.

⁷⁰ Day szerint elképzelhető, hogy a két utóbbi azonos a lévita Bét-Semessel. J. Day: *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* (JSOTS 265), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000, 152.

⁷¹ Uo., 152.; O. Keel – Ch. Uehlinger: Jahwe und die Sonnengottheit von Jerusalem, in W. Dietrich – M. A. Klopfenstein (szerk.): *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte* (OBO 139), Fribourg – Göttingen, Universitätsverlag – Vandenhoeck&Ruprecht, 1994, 269-306, ebben: 279-280.

⁷² Ehhez: Keel-Uehlinger: Jahwe und die Sonnengottheit, 275.

⁷³ Ehhez: Day: *Yahweh and the Gods*, 161-166.

⁷⁴ Vö.: M. Leuenberger: *Gott in Bewegung: Religions- und theologiegeschichtliche Beiträge zu Gottesvorstellungen im Alten Israel* (FAT 76), Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, 47-48. A névanyagot részletesen tárgyalja: Egeresi L. S.: Šamaš, semes, Simsón: Az óizraeli napkultusz emlékei, in Békési S. (szerk.): *Ostium in Caelo*. Jubileumi kötet dr. Bolyki János teológia professzor 75. születésnapjára (Studium 1), Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem, 2006, 15-31, ebben: 22-25, 29.

⁷⁵ J. G. Taylor: *Yahweh and the Sun: Biblical and Archeological Evidence for Sun Worship in Ancient Israel* (JSOTS 111), Sheffield: JSOT Press, 1993, 36-40, Plate 1a-1d. Magyar nyelven tárgyalja: Egeresi: Šamaš, semes, Simsón, 26-28.

⁷⁶ Taylor: *Yahweh and the Sun*, 24-37.; Egeresi: Šamaš, semes, Simsón, 28-29.

⁷⁷ Vö.: Day: *Yahweh and the Gods*, 151-154.

pecsétlenyomókon, amelyeket amulettként használtak,⁷⁸ ezek alapján tehát az izraeli napkultuszban a kánaáni mellett egyiptomi hatásokat is feltételezhetünk. Az északi királyság bukása utáni időből is maradtak ránk olyan források, amelyek alapján a napkultusz palesztinai jelenlétére lehet következtetni, ilyen Ezékiás király *l-mlk* pecsétnyomója, amelyen egy szárnyas napkorongot láthatunk,⁷⁹ valamint a ketef hinnóm-i amulettek,⁸⁰ amelyeken JHVH arcának ragyogása („világosítsa meg, JHVH arcát rajtad”, vö.: Num 6,26) szintén tekinthető szoláris motívumnak.

Amennyiben a szöveges forrásokra tekintünk akkor a kánaáni és egyiptomi hatások mellé helyezhetjük még a mezopotámiaiakat is.⁸¹

A jeruzsálemi templomról szóló leírások alapján egyes kutatók úgy vélik, hogy maga a szentély is egy kánaáni kontextusban gyakran előforduló napszimbolika szerint épült,⁸² és ezt a korábbi kánaáni mintát követő szent helyet használta a Jahve-kultusz. Egyesek szerint JHVH szolarizációja erőteljesen kötődik Jeruzsálem városához,⁸³ amelyben a Salim név a naplemente és az esti Venus istenére utal. Keel és Uehlinger véleménye szerint az 1Kir 8,12 *Septuaginta*-szövegében valójában annak gondolata jelenik meg, hogy JHVH viharisten a Napistent visszahelyezte az égbe és maga foglalta el viharistenként a helyét,⁸⁴ azonban a napisten különböző funkcióit is átvéve.⁸⁵

Egy következő JHVH szolarizációjára utaló elem az lehet, hogy az ítélkezés, az igazságosság és szabadítás ókori keleti környezetben alapvetően, így mind Mezopotámiában, mind Egyiptomban a napisten karakterisztikájához tartozott.⁸⁶ Ebben a kontextusban értelmezi Stähli a Gen 32,23-32 és a Bír 19 elbeszéléseit. Ugyanő felhívja a figyelmet arra is, hogy napfelkeltekor kezd meg JHVH a Szodoma feletti ítélet végrehajtását.⁸⁷ A Zof 3,1-5 szövegében szintén megjelenik az a gondolat, hogy JHVH reggelről reggelre igazságot szolgáltat fényével, ez az utalás fényt és igazságot tulajdonít

⁷⁸ R. Wenning: Stempisiegel-Amulette aus den Gräbern der Eisenzeit in Juda im Kontext, in A. Lohwasser (szerk.): *Skarabäen des 1. Jahrtausends. Ein Workshop in Münster am 27. Oktober 2012* (OBO 269), Fribourg – Göttingen, Academic Press – Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, 37-63. Vö. Egeresi: Šamaš, semes, Simsón, 26.

⁷⁹ Uo., 25-26.

⁸⁰ Keel-Uehlinger: *Jahwe und die Sonnengottheit*, 299.

⁸¹ Az esetleges hurri-hettita hatásokhoz: Uo., 276-278.

⁸² Uo., 286-287.

⁸³ K. Schmid: *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2019, 253.

⁸⁴ Keel – Uehlinger: *Jahwe und die Sonnengottheit*, 286-287.

⁸⁵ Uo., 289.

⁸⁶ Vö.: H-P. Stähli: *Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments* (OBO 66), Fribourg – Göttingen, Universitätsverlag – Vandenhoeck&Ruprecht, 1985, 31-34.; Keel – Uehlinger: *Jahwe und die Sonnengottheit*, 280-281. Vö.: Dion: YHWH, 64.

⁸⁷ Stähli: *Solare Elemente*, 34-35.

JHVH-nak, mindkettő a napistenek sajátja.⁸⁸ Jeruzsálem és szoláris istenekhez kötődő tradíciók kapcsolatának nyomai láthatók azokban a szövegekben is, amelyek Jeruzsálemet עִיר הַצֶּדֶק (szó szerinti fordításban: „az igazság városa”) néven illetik.⁸⁹ JHVH és Cedek kapcsolata emlékeztethet Ré és Ma’at egyiptomi forrásokban megjelenő kapcsolatára.⁹⁰

Mindez tehát értelmezhető úgy, hogy JHVH alakja a viharisten alakjából átalakult egy igazságot teremtő napistenné.⁹¹ Szodoma és Gomorra elpusztításának történetében szintén azt feltételezhetjük, hogy JHVH egy napistenhez kapcsolódó tettet, a bűnös városok feletti ítéletet végez el.⁹² Utalhatunk a Zsolt 84,12-re is,⁹³ bár abban a szövegben a שֶׁפֶץ szót nem feltétlenül kell a napra értenünk,⁹⁴ és amennyiben mégis ebben az értelemben fordítjuk, akkor is érthetjük metaforikusan, és nem szükségszerű, hogy JHVH szolarizációjának jeleként tekintsünk rá.⁹⁵

Az elmélet képviselői a szöveges forrásokkal kapcsolatban továbbá rámutatnak azokra az ószövetségi szakaszokra is, amelyek a זרח és a יפע gyököket használják Jahvéval kapcsolatban. E kifejezések elsősorban a teofánia-leírásokban fordulnak elő és JHVH fényességét, ragyogását hivatottak kifejezni.⁹⁶ A יפע gyök a Jób 3,4 szövegében egyértelműen a Napra (de nem egy istenként tisztelt Napra!) utal.⁹⁷ A szó teofánia kontextusában előfordul a Deut 33,2-ben és a Zsolt 50,2-ben is. A זרח gyök a Deut 33,2, Ézs 60,1 és Mal 3,20-ben jelenik meg.⁹⁸

Ehnaton naphimnuszának a hatását tükrözi a 104. zsoltár. Dion szerint ez a szöveg tradicionális viharistenként mutatja be JHVH-t, és ehhez hozzáteszi azt is, hogy minden teremtmény JHVH-tól függ, és ezáltal a teológiai koncepció által integrálja az egyiptomi nap-teológiát, kerül viszont mindenféle explicit szoláris szimbolikát.⁹⁹ Karasszon ezzel szemben úgy véli, hogy a Zsolt 104 formai szempontból participiális és leíró

⁸⁸ Uo., 36-37.; Leuenberger: *Gott in Bewegung*, 57-58. Vö.: Egeresi: Šamaš, semes, Simsón, 17.

⁸⁹ Schmid: *Theologie des Alten Testaments*, 254.

⁹⁰ Stähli: *Solare Elemente*, 44-45.; Dion: YHWH, 64.

⁹¹ Schmid: *Theologie des Alten Testaments*, 253.; Keel – Uehlinger: *Jahwe und die Sonnengottheit*, 281.

⁹² Uo., 295.

⁹³ H. Niehr: *Der höchste Gott: Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr.* (BZAW 190), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1990, 156-157.; Stähli: *Solare Elemente*, 42-43.; Egeresi: Šamaš, semes, Simsón, 15-16.

⁹⁴ Day szerint a szó itt nem „Nap”, hanem „sánc” jelentésben fordul elő. Day: *Yahweh and the Gods*, 158-159. Vö. J. Kutter: *nūr ilī: Die Sonnengottheiten in den nordwestsemitischen Religionen von der Spätbronzezeit bis zur vorrömischen Zeit* (AOAT, 346), Münster, Ugarit-Verlag, 2008, 406-407.

⁹⁵ Így: S. A. Wiggins: *Yahweh: The God of the Sun?*, JSOT 71 (1996), 89-106, ebben: 99.

⁹⁶ Stähli: *Solare Elemente*, 40-41.; Niehr: *Der höchste Gott*, 151-153.; Taylor: *Yahweh and the Sun*, 89-93, 233-238.

⁹⁷ Day: *Yahweh and the Gods*, 159.

⁹⁸ Ehhez: B. Langer: *Gott als „Licht” in Israel und Mesopotamien* (ÖBS 7), Klosterneuburg, Österreichisches Katholisches Bibelwerk, 1989, 33-36, 43-50.; Dion: YHWH, 64. Vö.: Egeresi: Šamaš, semes, Simsón, 23.

⁹⁹ Dion: YHWH, 64. Vö.: Egeresi: Šamaš, semes, Simsón, 17-18.

himnusz-elemek, illetve glosszához hasonló szövegelemeket tartalmaz, és az Aton-himnusszal a participiális részlet egésze (2-4.10-11.13-14. versek), illetve a leíró megfogalmazások egy része (20-24. versek) mutat rokonságot, a további leíró részek (5-9.12.25-30) kánaáni eredetű elemeket tartalmaznak, a glossza jellegű kiegészítések (1.15-19.31-35) pedig az ószövetségi tradíciókhoz kívánják közelíteni e motívumokat.¹⁰⁰

Egyesek szerint a királyzsoltárokból, közelebbről a 72. zsoltárban az asszír Nap-teológia elemei fedezhetők fel.¹⁰¹ Vannak olyan deuteronomiumi szöveghelyek, amelyek kifejezetten a nap és a csillagistenek ellen polemizálnak (Deut 4,19, 17,3), ezek az ég seregeit úgy mutatják be, mint JHVH-nak alávetett elemeket, az pedig nem eldönthető e szövegek alapján, hogy az a kultikus gyakorlat, amellyel szemben polemizálnak, vajon valamiféle JHVH-kultusz volt-e?

Értelmezni kell még a Józs 10,12-13 szöveghelyét is. Egyes magyarázók szerint e szakasz mögött az áll, hogy Gibeonban napkultuszt, Ajjalónban pedig holdkultuszt gyakoroltak, és a szöveg arra akarja felszólítani ezeket az asztrális isteneket, hogy ne lépjenek be a küzdelembe.¹⁰² Kézenfekvőbbnek tűnik azonban Day olvasata, mely szerint a szakasz nem vonatkoztatható napkultuszra, hanem Hab 3,10-11-vel lehet közelebbi kapcsolatban, és arra utal, hogy az égben egy vihar meghátrálásra készíti a napot és a holdat. A hold és a nap elhelyezkedése alapján kora reggeli időpontban helyezhetjük el a csoda eseményét.¹⁰³ Keel és Uehlinger szerint jelenlegi irodalmi kontextusában egy imádságban olvasható a szakasz, formailag azonban nem tekinthető imádságnak. Véleményük szerint végeredményben mindkét fentebb bemutatott értelmezés lehetséges.¹⁰⁴

Az Ez 8,16 a deuteronomiumi szövegekkel egyetemben egyértelműen utal arra, hogy Júdában napkultuszt gyakoroltak, azonban nem úgy mutatja be azt, mintha JHVH kultuszának lettek volna szoláris elemei.¹⁰⁵ A Hós 6,5 szöveghely értelmezése kérdéses,¹⁰⁶ amennyiben a *Septuaginta* alapján emendáljuk a szöveget, akkor a következő olvasatot

¹⁰⁰ Karasszon I.: Teremtés és bor: A 104. zsoltár, in Uő: *Az ószövetségi teológia történetéhez*, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, 2020, 137-152, ebben: 147-150.

¹⁰¹ M. Arneth: „*Sonne der Gerechtigkeit*” – *Studien zur Solarisierung der Jahwe-Religion im Lichte von Psalm 72* (BZAR 1), Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2000.

¹⁰² Vő.: J. Dus: Gibeon: Eine Kultstätte des šmš und die Stadt des benjaminitischen Schicksals, *VT* 10 (1960), 353-74.; J. Heller: Die schweigende Sonne, *CV* 9 (1966), 73-78.; J. Blenkinsopp: *Gibeon and Israel: The Role of Gibeon and the Gibeonites in the Political and Religious History of Early Israel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, 44-52.

¹⁰³ Day: *Yahweh and the Gods*, 154-155. Dus és Heller értelmezését Egeresi is elutasítja: Egeresi: Šamaš, semes, Símson, 19.

¹⁰⁴ Keel – Uehlinger: *Jahwe und die Sonnengottheit*, 283-284.

¹⁰⁵ Ehhez: Egeresi: Šamaš, semes, Símson, 19-22.

¹⁰⁶ Vő.: Kató Sz-F.: *Jhwh: der Wettergott Hoseas? Der »ursprüngliche« Charakter Jhwhs ausgehend vom Hoseabuch* (WMANT 158), Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 2019, 162.

kapjuk: „ítéleted, mint világosság jön elő.” Ez a szöveg a helyes ítélet napisteni és királyokra jellemző fénymetaforával kapcsolatos szimbolikáját tartalmazhatja.¹⁰⁷ Az Ám 9,1-4 és a Zsolt 139,7-12 a nap útjának jellegzetes állomásain keresztül mutatja be JHVH hatalmát:¹⁰⁸ ő az, aki elől sem az alvilág, sem az ég, sem a hegycsúcs, sem a tenger nem rejthet el. Az Ézs 60,19-20 szintén utalhat JHVH napisteni karakterére.¹⁰⁹ Adalékot jelenthetne továbbá a szolarizációhoz a szöveges források még egy eleme: az ugariti napisten, *Šapšu* kísérője, *Rašpu* (Rešef) megjelenik JHVH udvartartásában is.¹¹⁰

A felsorolt archeológiai és szöveges forrásokat meglehetősen sokféleképpen értelmezte a kutatás. Az egyik értelmezés szerint ezen forrásokból arra lehet következtetni, hogy a fogság előtti és a fogság utáni időszakban is azonosították JHVH-t a nappal, illetve napistennek tekintették.¹¹¹ Ezen értelmezés szerint a szolarizáció számos új teológiai koncepció megjelenéséhez vezetett, úgymint a királyideológiához, az istenség igazságosságának megfogalmazásához és JHVH alvilági jelenlétének gondolatához.¹¹²

Mások óvatosabban fogalmaznak, és csupán JHVH szoláris karakterisztikájáról és a JHVH-kultusz szoláris elemeiről beszélnek szolarizáció helyett.¹¹³

Az értelmezés harmadik iránya pedig az azonosítás problémáira hívja fel a figyelmet.¹¹⁴ A szolarizáció fogalmának elvetői nem vitatják, hogy a királyság kori Palesztinában

¹⁰⁷ Leuenberger: *Gott in Bewegung*, 55-57.; Kutter: *nūr ilī*, 373-374.; Kató: *Jhwh*, 162-165. Utóbbi szerző a szöveghely mellé helyezi a Hós 10,13-15 és 7,11-12 forrásokat. Kató szerint a Hós 10,12 szövegében egyaránt megjelenik a vihar- és a napisteni karakterisztika JHVH-val kapcsolatban. Uo., 165.

¹⁰⁸ Kutter: *nūr ilī*, 376.; H. Irsigler: Keine Flucht vor Gott: Zur Verwendung mythischer Motive in der Rede vom richterlichen Gott in Amos 9,1-4 und Psalm 139, in Uő. (szerk.): *Mythisches in biblischer Bildsprache: Gestalt und Verwandlung in Prophetie und Psalmen* (Questiones Disputatae 209), Freiburg – Basel – Wien, Herder, 2004, 184-233, ebben: 216-224.; Eberhardt: *JHWH und die Unterwelt*, 37-102.

¹⁰⁹ Leuenberger: *Gott in Bewegung*, 61-62.

¹¹⁰ Rešef alakjához: M. J. Mulder: רֶשֶׁף, in H.-J. Fabry – H. Ringgren (szerk.): *ThWAT* 7, Stuttgart, etc., Kohlhammer, 1993, 684-690, ebben: 686-688.; O. Wikander: *Drought, Death, and the Sun in Ugarit and Ancient Israel: A Philological and Comparative Study* (CB.OT 61), Winona Lake, Pennsylvania, Eisenbrauns, 2014, 105-116.

¹¹¹ Taylor: *Yahweh and the Sun*; H. Irsigler: Vom Mythos zur Bildsprache: Eine Einführung am Beispiel der „Solarisierung” JHWHs, in Uő. (szerk.): *Mythisches in biblischer Bildsprache: Gestalt und Verwandlung in Prophetie und Psalmen* (Questiones Disputatae 209), Freiburg – Basel – Wien, Herder, 2004, 9-42.; Leuenberger: *Gott in Bewegung*; Eberhardt: *JHWH und die Unterwelt*; Arenth: „Sonne der Gerechtigkeit”; Keel-Uehlinger: *Jahwe und die Sonnengottheit*; Kutter: *nūr ilī*; B. Janowski: *JHWH und der Sonnengott: Aspekte der Solarisierung JHWHs in vorexilischer Zeit*, in J. Mehlhausen: *Pluralismus und Identität. VIII. Europäischer Theologenkongress in Wien vom 20. bis zum 24. September 1993*, Gütersloh, Kaiser – Gütersloher Verlag, 1995, 214-241.

¹¹² Leuenberger: *Gott in Bewegung*, 70.

¹¹³ Stähli: *Solare Elemente*; M. S. Smith: The Near Eastern Background of Solar Language for Yahweh, *JBL* 109 (1990), 29-39.; M. S. Smith: *The Early History of God: Yahweh and Other Deities in Ancient Israel*², Grand Rapids, 2002, 115-124. Egeresi Smith nyomán szintén úgy véli, hogy bár a szoláris nyelvezet hatással volt a JHVH-kultuszra, de nem azonosították JHVH-t a Nappal. Egeresi: Šamaš, semes, Simsón, 30-31.

¹¹⁴ F. Zeeb: *Jahwe und der Sonnengott*, in O. Loretz – K. A. Metzler – H. Schaudig (szerk.): *Ex Mesopotamia et Syria Lux. Festschrift für Manfred Dietrich zu seinem 65. Geburtstag* (AOAT 281), Münster, Ugarit Verlag,

gyakorolták egy napisten kultuszát, azonban vitatják, hogy JHVH lett volna ez az istenség.¹¹⁵ Zeeb szerint egyik forrásban sem mutatható ki azt, hogy JHVH-t napistenként tisztelték volna.¹¹⁶

Az elmélet legalaposabb kritikája Tubach nevéhez fűződik.¹¹⁷ Tubach szerint a szolarizációnak ellentmond az, hogy nyugati sémi környezetben a napisten női istenség.¹¹⁸ Rámutat arra is, hogy JHVH úgy jelenik meg, mint aki mind a viharistenek, mind a napisten karakterisztikáját felveszi, azonban magával a természeti jelenséggel sohasem azonos.¹¹⁹ További érv lehet a szolarizáció ellen, hogy közel-keleti környezetben a napisten kizárólag Egyiptomban vált a *pantheon* fejévé.¹²⁰ Tubach szerint a szoláris naptár és a szoláris ünnepek hiánya meglehetősen valószínűtlenné teszi a szolarizáció elméletét.¹²¹

Jelen sorok írója egyetért Zeeb és Tubach azon észrevételével, miszerint önmagában egyik forrás sem bizonyítja, hogy JHVH-t napistenként tisztelték volna,¹²² ezzel kapcsolatban Tubach legerősebb érvének az tűnik, hogy noha a ragyogás és az isteni fény képzete Mezopotámiában fontos megkülönböztető jegye az isteneknek, ez azonban nem jelenti azt, hogy napistenként tisztelték volna az összes istenüket.¹²³

A szoláris karakterre utaló jelek semmiképpen sem hagyhatók figyelmen kívül, ezek funkciója és teológiai relevanciája azonban meglehetősen kérdéses. Jelen keretek között az a legfontosabb kérdés az, hogy mi a szolarizáció jelentősége JHVH és az alvilág kapcsolatának vonatkozásában az elmélet képviselői számára?¹²⁴

Egyrészt látható, hogy a napistennek Ugaritban is volt kapcsolata az alvilággal. Erre a kapcsolatra nyújt példát a KTU 1.6 VI. 45-49: „*Šapšu, / te uralkodsz a rp'um felett, Šapšu, te uralkodsz az istenek felett,*¹²⁵ / az istenek a te gyülekezeted, / a halottak, a te gyülekezeted!”

2002, 899-917.; Wiggins: *Yahweh: the God of the Sun?*; S. A. Wiggins: A Rejoinder to J. Glen Taylor, *JSOT*, 73 (1997), 109-112.; J. Tubach: Jahwe und die Sonne, in J. Kotjatko-Reeb – S. Schorch – J. Thon – B. Ziemer (szerk.): *Nichts Neues unter der Sonne? Zeitvorstellungen im Alten Testament*. Festschrift für Ernst-Joachim Waschke zum 65. Geburtstag (BZAW 450), Berlin – Boston, Walter de Gruyter, 2014, 229-253.

¹¹⁵ Wiggins: *Yahweh: the God of the Sun?*; Wiggins: A Rejoinder.

¹¹⁶ Zeeb: Jahwe und der Sonnengott, 908.

¹¹⁷ Tubach: Jahwe und die Sonne, 229-253.

¹¹⁸ Uo., 232.

¹¹⁹ Uo., 234.

¹²⁰ Uo., 236-238.

¹²¹ Uo., 241-243, 245.

¹²² Zeeb: Jahwe und der Sonnengott, 908.; Tubach: Jahwe und die Sonne, 238-240.

¹²³ Uo., 238.

¹²⁴ Ahhoz, hogy a napistennek milyen kapcsolata volt az alvilággal a mezopotámiai, illetve a kánaáni kultúrában: J. F. Healey: The Sun Deity and the Underworld in Mesopotamia and Ugarit, in: B. Alster (szerk.): *Death in Mesopotamia. Papers Read at the XXVIIe Rencontre Assyriologique Internationale, Mesopotamia 8*. Copenhagen, Akademisk Forlag, 1980, 239-242.

¹²⁵ A szövegben szereplő paralellizmus alapján úgy tűnik, hogy a *rp'um*-ra isteni lényekként tekintettek, vö.: J. C. de Moor: Rapi'uma – Rephaim, *ZAW* 88 (1976), 323-345, ebben: 330-331.

Másrészt fel kell hívni a figyelmet az imádságokban megjelenő azon motívumra, miszerint reggel jön el JHVH szabadítása.¹²⁶ Eberhardt és Janowski szerint a szoláris JHVH-tisztelet következtében jelenhetett meg az a gondolat, hogy JHVH hatalommal bír a *Seol* felett. Berlejung szerint a ketef hinnóm-i amulettek szövegei arra utalnak, hogy JHVH nem csak az ítélkezéssel kapcsolatos, illetve az égi istenekkel kapcsolatos napisteni funkciókat vette át, hanem a napisteni karakterjegyek közül az is jellemző rá, hogy kapcsolata van az alvilággal.¹²⁷ Eberhardt szerint azonban a későbbi korban is többféle koncepció élt egymás mellett, ugyanis a fogság idején és a fogság utáni korban is voltak olyan szövegek, amelyek továbbra is a JHVH-tól távoli *Seol* képzetét vallották (Zsolt 30,10, 88,6.11-13, 115,17).¹²⁸ Eberhardt szerint ez a kompetencia-növekedés nem számítható a monoteizmushoz vezető teológiai fejlődések közé, hanem inkább olyan faktornak tűnik, amelyet a monoteista teológia befolyásolt,¹²⁹ továbbá arra is utal, hogy különbséget kell tenni JHVH alvilág feletti hatalma és a halottak feletti hatalma között (az előbbire utalnak pl. Az Ám 9,1-4, Péld 15,11 szövegek, az utóbbira pedig pl. 1Sám 2,6, Zsolt 68,20).¹³⁰ Az elmélet gyengeségét abban látom, hogy nincs olyan forrás, amelyben egyértelműen JHVH napisteni karakteréből fakadna az a reménység, hogy az istenség megszabadítja az imádkozót.

2.3.2.3. Kompetenzausweitung és a zsoltárok

A szolarizáció mellett a másik fontos tényezőt a *Kompetenzausweitung* elméletének képviselői azokban az izraeli feliratos forrásokban látják, amelyek arra utalhatnak, hogy a sírra és az alvilágra is kiterjedt JHVH hatalma. Ide lehet sorolni a már a szoláris elemeket tartalmazó források között is felsorolt ketef hinnóm-i amuletteket (Kr.e. 7-5. század), illetve a Hırbet el-Qom (Kr.e. 8-7. sz.) és a Hırbet Bet Lay (Kr. e. 7. sz.) lelőhelyeken talált feliratokat.¹³¹ Ezek a legkorábbi izraeli források, amelyekben JHVH sírral és halállal

¹²⁶ Vö.: B. Janowski: *Rettungsgewissheit und Epiphanie des Heils: Das Motiv der »Hilfe Gottes am Morgen« im Alten Orient und im Alten Testament* (WMANT 59), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag 1989; Janowski: JHVH und der Sonnengott; I. J. de Hulster: Die Nacht im Psalter, in Verebics P. – Móricz N. – Köszeghy M.: *Ein pralles Leben. Alttestamentliche Studien für Jutta Hausmann zum 65. Geburtstag und zur Emeritierung* (ABG 56), Leipzig, Evangelische Verlag, 2017, 71-86, ebben: 72-73.

¹²⁷ Berlejung: *Tod und Leben*, 490.

¹²⁸ Eberhardt: *JHWH und die Unterwelt*, 217. Eberhardt e nézetét tárgyalom megjelenés alatt álló tanulmányomban is: Péntek: „Végül dicsőségedbe fogadsz” (Zsolt 73,24).

¹²⁹ Eberhardt: *JHWH und die Unterwelt*, 217.

¹³⁰ Uo., 218.

¹³¹ Vö.: Uo., 366-392.; Uehlinger: Gab es eine joschijanische Kultreform?, 68-69. Uehlinger szerint a ketef hinnómi amulettek szövegének fényre utaló megállapításaiból arra lehet következtetni, hogy e forrásokat a szolarizációval összefüggésben értelmezhetjük. Ehhez magyarul: Niehr: A halott megítélésének változása, 21-22. Niehr szerint e két forrás olyan előkelő családokkal kapcsolatos, akiknek JHVH a családi istenségük, és az is látszik ezekből a forrásokból, hogy a sírokat nem tartották tisztátalanoknak, a halott a sírban is az istenség jelenlétében volt.

kapcsolatos kontextusban jelenik meg, azt azonban nem lehet tudni a hírbet el-qom-i szövegek esetében, hogy valóban megjelenik-e bennük az a gondolat, hogy JHVH szabadító cselekvését a halál után, a sírban is meg lehet tapasztalni.¹³² Amennyiben ezt a kérdést igennel válaszoljuk meg, akkor is azt mondhatjuk, hogy e források minden bizonnyal nem halálból szabadításra utalnak, hanem arra, hogy halottak megtapasztalhatják a számukra szükséges isteni védelmet a sírban.¹³³

A fentebb elemzett problémák a teológiai fejlődés vélt fogság előtti irányát mutatják meg, a kutatókat azonban az a kérdés is foglalkoztatja, hogy a fogság után miképpen folytatódott ez a fejlődési vonal.

Janowski szerint a fogság utáni fejlődés lépései a következők: 1. Perzsa kori (Kr.e. 539-333) bölcsességi szövegekben megjelenik az örök élet gondolata (Jób 19,25-26, Zsolt 73, esetleg Zsolt 16). 2. A hellenisztikus korban (Kr.e. 4-3. sz.) apokaliptikus szövegekben megjelenik a halottak feltámadásának gondolata (Ez 37,1-14, Ézs 25,8 26,9, Zsolt 22,28-30). 3. Ennek a fejlődésnek további megjelenítője a 3-2. századból a Dán 12,2-3, illetve azok a szövegek, amelyek a 3. század második felében ezzel a gondolattal kapcsolatban szkepszist fogalmaznak meg (Préd 3,19-21, 9,4-10).¹³⁴

Janowski elgondolásának értékét abban láthatjuk, hogy kísérletet tesz a források és az azokban szereplő egyes kijelentések történeti értelmezésére és a későbbi teológiai koncepciók elkülönítésére. A modellt azonban kritikával lehet illetni például a források datálásának területén, ahol – meglátásom szerint – nem fogalmazható meg ennyire egyértelmű álláspont. A sírmellékletek és egyéb fogság előtti feliratos források nem mutatnak közelebbi kapcsolatot az imádságok formanyelvével, és emiatt beillesztésüket egy teológiai fejlődési ívbe nem feltétlenül látom megalapozottnak. A különböző források (a feliratok és a zsoltárok) talán két különböző kor, illetve szituáció vallási és teológiai képzeiteibe nyújtanak betekintést.

¹³² Így: Berlejung: *Tod und Leben*, 489-490.

¹³³ J. Schnocks: *Rettung und Neuschöpfung: Studien zur alttestamentlichen Grundlegung einer gesamtbiblischen Theologie der Auferstehung* (BBB 158), Göttingen – Bonn – V&R unipress – Bonn University Press, 2009, kül. 16.; Suriano: *History of Death*, 116.

¹³⁴ Janowski: *Antropologie*, 90-92.

2.4. A *Seol*, mint túlvilág

2.4.1. Dahood, követői és kritikusai

A következő értelmezési irány szerint az Ószövetségben az alvilág valóban a halottak birodalmát jelenti, azaz azt a helyet, ahová a halottak haláluk után kerülnek, emiatt tehát ezen értelmezés szerint az alvilágra utaló kifejezéseknek egyértelműen kozmológiai aspektusai vannak, a halálból szabadulás pedig *Seol*-ból feljövételként értelmezhető.

Ennek legjelesebb képviselője Dahood, aki zsoltárkommentárjának harmadik kötetében amellet érvel, hogy a Zsoltárok könyve számos helyen utal a feltámadásra. Elemzéséhez egy katalógust is mellékel, amelyben azokat a fontosabb zsoltárrészleteket sorolja fel, amelyek szerinte pozitívan vallják meg a halhatatlanság, illetve a feltámadás hitét.¹³⁵ Megjegyzendő itt, hogy Healey véleménye szerint számos zsoltár (pl. Zsolt 21, 16, 49, 73) legalább részben ebben a gondolatkörben értelmezendő, és nem kell későinek sem tekinteni őket.¹³⁶ Ezenfelül Dahood úgy véli, hogy a zsoltárokból szereplő számos, az imádkozó ellenségére vonatkozó utalás magára a halálra vonatkozik, azaz a „Halál” jelenik meg a zsoltáros ellenségeként.¹³⁷

Dahood nem fejtette ki rendszerező módon az alvilágképpel kapcsolatos gondolatait, amelyeket kommentárjában közölt. Ebből az okból szükségesnek látom áttekinteni azokat az adatokat, amelyek kommentárjának különböző helyein, illetve a 3. kötet elején található meglehetősen vázlatos összefoglalóban szerepelnek a kérdéssel kapcsolatban.

Dahood a következő kifejezések és motívumok alapján véli úgy, hogy a Zsoltárok könyve teológiájának fontos, sőt központi eleme a túlvilági életbe vetett hit:¹³⁸

¹³⁵ Dahood: *Psalms III.*, XLI-LII.

¹³⁶ J. F. Healey: *The Immortality of the King: Ugarit and the Psalms*, *Or.* NS. 53 (1984), 245–254., ebben: 251–254. Healey nézeteit részletesebben tárgyalom megjelenés alatt álló tanulmányomban: Péntek: *Innováció, teológiai fejlődés*.

¹³⁷ M. J. Dahood: *Psalms I: 1-50* (AB 16), New York, Yale University Press, 1965, XXXVI.

¹³⁸ A továbbiakat vö. O. Loretz: *Die Psalmen. Teil 2.: Beitrag der Ugarit Texte zum Verständnis von Kolometrie und Textologie der Psalmen Psalm 90-150* (AOAT 207/2), Kevelaer – Neukirchen-Vluyn, Verlag Butzon & Bercker, Neukirchener Verlag, 1979, 463–464. Az alábbiak 1–6. pontjaihoz: Enghy S.: *Halál, feltámadás, örök élet*, Budapest, 2014, 259.

1. a **חַיִּים** kifejezés, amely egyszerre jelenthet életet és örök életet is (KTU 1.17 [Aqhat] VI. 27-29,¹³⁹ Zsolt 16,11, 21,5, 27,13, 30,6, 36,10, 56,14, 69,29, 116,8-9, 133,3, 142,6, Péld 4,22, 8,35-36, 12,28,¹⁴⁰ 15,24),¹⁴¹
2. az **אַחֲרֵית** szó az eljövendő életre utal a szövegekben (KTU 1.17 [Aqhat] VI. 35-36, Zsolt 37,37b-38, 109,13, Num 23,10b, Péld 23,18, 24,14b, 24,20, Ben Szira 7,36),¹⁴²
3. egyes szövegek ünnepi lakomaként írják le a túlvilági életet (KTU 1.17 [Aqhat] VI. 30-32, Zsolt 23,4-6, 61,8, 63,3-4, 91,15-16, Péld 3,3, vö. Lk 14,16-24),¹⁴³
4. amikor a szövegek Isten látásáról beszélnek, szintén az örök életre utalnak (Zsolt 17,15, 21,7, 27,4.13, 41,13, 61,8, 63,3, 140,14),¹⁴⁴
5. bizonyos szövegekben az **נָחָה** („vezetni”) ige *terminus technicus*ként a „paradicsomba vezetni” jelentést veszi fel (Zsolt 5,9, 23,3, 61,1, 73,24, 139,24b, 143,10b),¹⁴⁵
6. egyes szövegek a feltámadás értelmében használják a **קִיץ** gyököt (Zsolt 139,18, Ézs 26,19, Dán 12,2, Péld 6,22),¹⁴⁶
7. a **לָקַח** gyököt abban az értelemben használják a szövegek, hogy Isten valakit magához vesz (Gen 5,24, 2Kir 2,3.5.9, Zsolt 49,16, 73,24),¹⁴⁷
8. a Zsolt 103,4-5 és a Zsolt 119,112 alapján úgy véli, hogy a halál utáni megfizetés gondolata is megjelenik a zsoltárokbán,¹⁴⁸
9. a következő kifejezéseket túlvilági életre vonatkozó terminus technicusoknak tekinti különböző kontextusokban: **חִזָּה** („rátekinteni”), **טוֹב** („szépség”), **כָּבֵד** („ünnepelni”), **צִדְקָה** („rét”, „meadow” értelemben), **שָׁבַע** („eltelni”), **שָׁתַל** („átültetni”), **תָּמַד** („megragadni”).¹⁴⁹

¹³⁹ Loretz szerint ez a szakasz nem vonatkozhat a túlvilági élet lehetőségességre, mivel a KTU 1.17 VI. 34-38-ban maga Aqhat is hazugságnak nevezi Anat szavait és az emberi mulandóságra utal. Loretz: *Die Psalmen*, 468. Vö. E. M. Yamauchi: *Life, Death and the Afterlife in the Ancient Near East*, in R. N. Longenecker (szerk.), *Life in the Face of Death*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998., 21-50, ebben: 37. McAfee úgy véli, hogy a *hwy* gyök itt újjáéledésre vagy újjáélesztésre utalhat, tehát értelmezése szerint a „meghalás” eseménye is a folyamat része. M. McAfee: *Life and Mortality in Ugaritic: A Lexical and Literary Study* (Explorations in Ancient Near Eastern Civilizations 7), University Park, Pennsylvania, Eisenbrauns, 2019, 40-44, 159. McAfee szerint ugyanakkor a *mw*t kifejezés az istenek esetében nem egy végleges, hanem egy visszafordítható állapotot jelent, ez szerinte egyaránt látható Baal és Mót halála esetében. Uo., 131.

¹⁴⁰ A verset Dahood halhatatlanságra vonatkozó utalásként érti, az **אֵל-מוֹת** kifejezést halhatatlanságként értelmezve. Ehhez: M. J. Dahood: *Immortality in Proverbs 12:28, Bib. 41* (1960), 176-181.

¹⁴¹ Dahood: *Psalms III.*, XLVI-XLVII.

¹⁴² Uo., XLVII-XLVIII.

¹⁴³ Uo., XLVIII-XLIX.

¹⁴⁴ Uo., XLIX-L.

¹⁴⁵ Uo., L.

¹⁴⁶ Uo., L-LI.

¹⁴⁷ Uo., LI.

¹⁴⁸ Uo., LI.; szemben Blank véleményével: Sh. Blank: *The Nearness of God and Psalm seventy-three*, in R. M. Pierson (szerk.): *To Do and To Teach: Essays in Honor of Charles Lynn Pyatt*, Lexington, 1953, 1-13, ebben: 1.

¹⁴⁹ Dahood: *Psalms III.*, LI.

10. A fenti, boldog túlvilági életre utaló kifejezések mellett Dahood szerint a *Seol*, mint negatív *eszkhaton* is gyakran jelenik meg a zsoltárokból, és a következő szavakat és kifejezéseket az alvilág poétikus neveinek tekinti: אַבְדּוֹן (Zsolt 88,12),¹⁵⁰ אֶדְמָה (Zsolt 146,4),¹⁵¹ אֶהְלִי-רָשָׁע (Zsolt 84,11),¹⁵² אֶרֶץ (Zsolt 18,8, vö.: Zsolt 7,6, Zsolt 103,11, 141,7, Zsolt 143,7, 147,6, 148,7),¹⁵³ אֶרֶץ דְּמִיָּה („pusztulás földje” jelentésben, Zsolt 17,11-12a),¹⁵⁴ אֶרֶץ יִרְדֵּן („leszállás földje” jelentésben, Zsolt 42,7),¹⁵⁵ אֶרֶץ נִשְׁיָה (Zsolt 88,13),¹⁵⁶ בְּאֵר שַׁחַת (Zsolt 55,24),¹⁵⁷ בּוֹר (Zsolt 30,4, vö.: 28,1),¹⁵⁸ בּוֹר שָׁאוֹן (Zsolt 40,3),¹⁵⁹ בִּלְהוֹת („rettenetes dolgok”, „rettentések” jelentésben, Zsolt 73,19),¹⁶⁰ בְּתִימוֹ לְעוֹלָם (Zsolt 49,12),¹⁶¹ דּוּמָה („erőd” jelentésben, Zsolt 94,17),¹⁶² דּוֹר אַבּוֹת (Zsolt 49,20),¹⁶³ דָּחִי („eltaszítás” jelentésben, Zsolt 56,14),¹⁶⁴ דָּכָא („por” jelentésben, szinonim az עָפָר kifejezéssel, Zsolt 90,3),¹⁶⁵ הוֹלֵךְ וְלֹא יָשׁוּב a kifejezés a vissza nem térés földjére egy allúzió a Zsolt 78,39-ben Dahood szerint,¹⁶⁶ הָמִיר אֶרֶץ („az alvilág nyílása” jelentésben, Zsolt 46,3),¹⁶⁷ הִלְקוֹת („pusztulás” jelentésben, Zsolt 73,18),¹⁶⁸ הִלְקִלְקֶת („pusztulás” jelentésben, Zsolt 35,6),¹⁶⁹ חֲרָתִי (Dahood javaslata „temető” jelentésben egy, a héber korpuszban nem dokumentált hasonló jelentésű sémi kifejezés alapján, Zsolt 84,11),¹⁷⁰ חֹשֶׁךְ (Zsolt 35,6, 112,4, Zsolt 88,13, 139,11),¹⁷¹ יָקָר („palota” jelentésben, Zsolt 49,9.13.21),¹⁷² a כָּלָא igealak „bebörtönözve” jelentésben a *Seol* allúziója a Zsolt 88,9-ben),¹⁷³ לִיָּלָה (Zsolt 139,11, Dahood szerint a szó ezen a helyen helyhatározói *accusativussal* szerepel, vö. Zsolt 73,19),¹⁷⁴ מוֹט („mocsár” jelentésben, Zsolt 66,9, 121,3),¹⁷⁵

¹⁵⁰ M. J. Dahood: *Psalms II: 51-100* (AB 17), New York, Yale University Press, 1968, 306.

¹⁵¹ Dahood: *Psalms III.*, 341.

¹⁵² Dahood: *Psalms II.*, 283.

¹⁵³ Dahood: *Psalms I.*, 106.; Dahood: *Psalms III.*, 27-28., 309., 313., 345., 353-354.

¹⁵⁴ Dahood: *Psalms I.*, 98.

¹⁵⁵ Uo., 258.

¹⁵⁶ Dahood: *Psalms II.*, 306.

¹⁵⁷ Uo., 39.

¹⁵⁸ Dahood: *Psalms I.*, 182.

¹⁵⁹ Uo., 243.

¹⁶⁰ Dahood: *Psalms II.*, 193.

¹⁶¹ Dahood: *Psalms I.*, 298.

¹⁶² Dahood: *Psalms II.*, 349-350.

¹⁶³ Dahood: *Psalms I.*, 303.

¹⁶⁴ Dahood: *Psalms II.*, 48.

¹⁶⁵ Uo., 323.

¹⁶⁶ Uo., 243.

¹⁶⁷ Dahood: *Psalms I.*, 278.

¹⁶⁸ Dahood: *Psalms II.*, 192.

¹⁶⁹ Dahood: *Psalms I.*, 211.

¹⁷⁰ Dahood: *Psalms II.*, 282-283.

¹⁷¹ Dahood: *Psalms I.*, 211.; Dahood: *Psalms III.*, 127., 291.

¹⁷² Dahood: *Psalms I.*, 298-299.

¹⁷³ Dahood: *Psalms II.*, 305. Vö.: Dahood: *Psalms III.*, 289.

¹⁷⁴ Dahood: *Psalms III.*, 291. Vö.: Dahood: *Psalms II.*, 193.

¹⁷⁵ Dahood: *Psalms II.*, 122. Vö. Dahood: *Psalms I.*, 78-79.; Dahood: *Psalms III.*, 200-201.

מָוֶה (Zsolt 6,6, stb., vö.: Jób 28,22, 30,23, Péld 5,5, 7,27),¹⁷⁶ מְהִמְרוֹת („sáros mocsár” jelentésben, Zsolt 140,11),¹⁷⁷ מְחֹשֶׁף (Zsolt 88,19),¹⁷⁸ מְחֹשְׁפִים (Zsolt 143,3),¹⁷⁹ מִסְגֵּר (Zsolt 142,8),¹⁸⁰ מַעֲמָקִים (Zsolt 130,1, a kifejezés Dahood szerint a *Seol* legalsó régióira utal),¹⁸¹ מִצָּר („fogság” jelentésben, Zsolt 118,5),¹⁸² מִרְהָב („tágas tér”, Zsolt 18,20, vö.: 31,25),¹⁸³ מִשְׁוֹאוֹת („pusztulás” jelentésben, Zsolt 73,18),¹⁸⁴ מִתִּים הַפְּשִׁי (a *Seol*, mint egy hely, ahol ágyak vannak, Zsolt 88,6),¹⁸⁵ סֵכֶר a Zsolt 63,12-ben a *Seol*-ban, mint a csend földjén történő elnémulásra utal Dahood szerint,¹⁸⁶ סֵתֶר („titkos hely” jelentésben, Zsolt 139,15),¹⁸⁷ עֵיִר (Zsolt 73,20),¹⁸⁸ עֶפֶר (Zsolt 22,16, vö.: Zsolt 7,6),¹⁸⁹ צָחִיקָה („pusztaság” jelentésben, Zsolt 68,7),¹⁹⁰ קָבֵר (Zsolt 88,6),¹⁹¹ רִגְעַת („pusztulás” jelentésben, Zsolt 6,11, vö.: Num 16,21, Zsolt 73,19, Jób 21,13),¹⁹² שְׂאוֹל (az alvilág leggyakoribb neve),¹⁹³ שְׂאוֹל תְּהִיָּה (Zsolt 86,13),¹⁹⁴ שֶׁחַת (Zsolt 49,10, vö. Zsolt 16,10),¹⁹⁵ שְׁמָה („pusztaság” jelentésben, Zsolt 73,19),¹⁹⁶ תְּהִיּוֹת אֶרֶץ (Zsolt 139,15, Zsolt 63,10).¹⁹⁷

Dahood a felsorolt jelentések konstruálásakor épít a nyugati-sémi források és a Zsoltárok könyve párhuzamaira. Megközelítésével kapcsolatban meg kell jegyezni, hogy nem tagadja az általa használt nyugati-sémi források alapján az izraeli zsoltárváltók önállóságát és eredetiségét. Maga Dahood is felhívja a figyelmet arra, hogy nem szolgai átvételről és másolásról, hanem kreatív adaptációról beszélhetünk a közös ókori-keleti motívumok beépítése esetében, amire egy példa az, hogy az ókori-keleti mitológiák szereplőinek, így

¹⁷⁶ Dahood: *Psalms I.*, 38.

¹⁷⁷ Dahood: *Psalms III.*, 305. Vö.: U. Cassuto: Baal and Mot in the Ugaritic Texts, *IEJ* 12 (1962), 77-86, ebben: 81.

¹⁷⁸ Dahood: *Psalms II.*, 307.

¹⁷⁹ Dahood: *Psalms III.*, 323.

¹⁸⁰ Uo., 319.

¹⁸¹ Uo., 235.

¹⁸² Uo., 156.

¹⁸³ Dahood: *Psalms I.*, 111. Dahood a מִרְהָב szónak eltérő jelentést tulajdonít a Zsolt 118,5-ben, ahol szerinte JHVH lakóhelyére utal. Vö.: Dahood: *Psalms III.*, 156.

¹⁸⁴ Dahood: *Psalms II.*, 192.

¹⁸⁵ Uo., 304.

¹⁸⁶ Uo., 102.

¹⁸⁷ Dahood: *Psalms III.*, 294.

¹⁸⁸ Dahood: *Psalms II.*, 193-194.

¹⁸⁹ Dahood: *Psalms I.*, 140.

¹⁹⁰ Dahood: *Psalms II.*, 138.

¹⁹¹ Uo., 303.

¹⁹² Dahood: *Psalms I.*, 39.

¹⁹³ Uo., 38. Vö.: Dahood: *Psalms II.*, 303.

¹⁹⁴ Dahood: *Psalms II.*, 292.

¹⁹⁵ Dahood: *Psalms I.*, 298-299.

¹⁹⁶ Dahood: *Psalms II.*, 193.

¹⁹⁷ Dahood: *Psalms III.*, 295.; Dahood: *Psalms II.*, 100.

Tiamatnak vagy Lótannak a funkciója az ószövetségi irodalomban mindig JHVH hatalmának és mindenhatóságának az alátámasztása.¹⁹⁸

Dahoodhoz hasonló értelmezési irányt követ Tromp, aki szintén az ugariti forrásokkal összevetve elemzi a Héber Biblia alvilágképét.¹⁹⁹ Monográfiájában vizsgálja az ugariti szövegek halállal és alvilággal kapcsolatos részeinek és a héber forrásoknak a kapcsolatát, a *Seol* ószövetségi neveit és epithetonjait (listája valamennyivel kevesebb nevet tartalmaz, mint azoké a kifejezéseké, amelyek Dahood szerint az alvilágra utalnak).

E nézeteket elsőként Vawter kritizálta, aki szerint azt, ami „teológiaiilag valószínű” nem érdemes felülírni azzal, ami csupán „filológiaiilag lehetséges”.²⁰⁰ Ezzel egyrészt elismeri Dahood filológiai munkáját, másrészt viszont bírálja őt, amiért eredményeit nem helyezte kellően reflektált teológiai kontextusba.

Mások viszont részben elfogadták Dahood téziseit. Alexander véleménye szerint például ugyan az egyéni panasz- és hálaadó énekek funkciójuk miatt és amiatt, hogy Isten betegségből vagy más halálvesztélyből szabadító hatalmára fókuszálnak nem utalnak a túlvilági életre (de nem azért, mert keletkezésük idején a gondolat teológiaiilag elképzelhetetlen vagy valószínűtlen lenne!),²⁰¹ a nem ebbe a műfajba tartozó 49. és 73. zsoltárok viszont valószínűleg az örök életre utalnak, a 16. zsoltár esetében pedig szintén nem lehet egyértelműen elvetni ezt az értelmezést.²⁰²

2.4.2. Bibliai-teológiai kérdésfelvetések

A következőkben néhány olyan értelmezést szeretnék bemutatni, amelyek bibliai-teológiai szempontból vizsgálják a zsoltárokból megjelenő alvilágképzeteket. Day a fogság utáni teológiai fejlődés irányait mutatja be. Véleménye szerint ebben az időszakban három

¹⁹⁸ Dahood: *Psalms I.*, XXXV. Korábban pl. Albright úgy vélte, hogy egyes ószövetségi túlvilágképzetek kifejezetten idegen elgondolások átvételének tekinthetők: W. F. Albright: Mesopotamian Elements in Canaanite Eschatology, in C. Adler – A. Ember (szerk.): *Oriental Studies Published in Commemoration of the Fortieth Anniversary of Paul Haupt as Director of the Oriental Seminary of the Johns Hopkins University Baltimore, MD.*, Baltimore – Leipzig, Johns Hopkins Press – Hinrichs, 1926, 143–154. Magyar nyelven is jelent meg olyan tanulmány, amely a *Seol*-képzetet mezopotámiai eredetűnek tekintette: Kállay K.: Az Ó-Testamentum felfogása a halál utáni életről: Bibliai vallástörténeti tanulmány, *Theologiai Szemle* 2 (1926), 586–677, ebben: 628–629.

¹⁹⁹ N. J. Tromp: *Primitive Conceptions of Death and Nether World in the Old Testament* (BiOr 21), Rome, Pontifical Biblical Institute, 1969.

²⁰⁰ B. Vawter: Intimations of Immortality and the Old Testament, *JBL* 91 (1972), 158–171, ebben: 161–162, 172. Vawter a 73. zsoltár esetében tartja elképzelhetőnek azt, hogy Énok és Illés égbeviteléhez hasonló módon utal az örök életre, de ezt is kivételesnek tekinti. Uo. 162.

²⁰¹ T. D. Alexander: The Psalms and the After Life, *IBS* 9 (1987), 2–17, ebben: 6–7.

²⁰² Alexander: The Psalms and the After Life, 15. Alexander téziseinek szélesebb kontextusba helyezéséhez: T. D. Alexander: The Old Testament View of Life After Death, *Themelios* 11 (1986), 41–46. Véleménye szerint a *Seol* egyértelműen egy túlvilági hely, és amennyiben ezt a bűnösök lakhelyének tekintjük, akkor léteznie kellett egy olyan túlvilági helynek is, ahol az igazak voltak, akkor is, ha erről nem beszél az Ószövetség. Uo. 45.

különböző túlvilági élettel kapcsolatos nézet nyert teret Izraelben: a mennybemenetel vagy mennybevétel gondolata, a testi feltámadás és a lélek halhatatlansága.²⁰³ E nézeteket élesen szembeállítja a *Seol*al kapcsolatos elgondolásokkal, amely szerinte a szadduceusok gondolkodásában élt tovább.²⁰⁴ Day szerint a Héber Biblia *Seol*al kapcsolatos hagyományaiban számos különböző gondolat él egymás mellett: egyes szövegek úgy mutatják be a halottakat, mint akik nem tudnak semmiről (Jób 14,21, Préd 9,5.10), mások viszont úgy mint akiknek az élőknél mélyebb tudásuk van, ez utóbbi felfogás vezethet a halottidézés gyakorlatához (1Sám 28); egyes szövegek úgy tekintenek a *Seol*ra, mint ami fölött JHVH nem bír hatalommal (Zsolt 6,6, 30,10, 88,5-6, Ézs 38,18), más források viszont JHVH alvilág feletti hatalmát állítják (Zsolt 139,7-8, Jób 26,6, 38,17, Péld 15,11, Ám 9,2, vö. 1Kir 17,17-24, 2Kir 4,32-37).²⁰⁵

Goldingay szerint a késői, bölcsességirodalmi háttérűnek tekintett zsoltárokból (Zsolt 16, 49, 73) sem jelenik meg a boldog örök élet képzete. Érvelése szerint a bölcsességirodalmi szövegekben egy tézis (Példabeszédek – létezik egy Isten által meghatározott kozmikus világrend), egy antitézis (Prédikátor és Jób – ez a rend mégsem valósul meg)²⁰⁶ és a kettő szintézise (Bölcsesség könyve – a túlvilágon valósul meg a kozmikus rend) található meg, és ezek közül a zsoltárok a tézist és az antitézist tartalmazzák, de a bölcsességi zsoltárokból sem jelenik meg a szintézis.²⁰⁷

Egy következő kutatási irány azt vizsgálja, hogy a későbbi örök élet-képzetekhez és a feltámadáshoz, milyen módon szolgáltathatnak alapot a Héber Biblia szövegei. Ennek szükségességére Childs hívta fel a figyelmet, aki szerint az Ószövetség halálfelfogásának a leginkább gyümölcsöző teológiai szempontú vizsgálata egy olyan értelmezés lenne, amely nemcsak az eredeti szociológiai kontextussal foglalkozna, hanem arra a szöveget hagyományozó közösségre is figyelemmel lenne, amely az korábbi irodalmat egy új vallásos kontextusban recipiálta.²⁰⁸ Ez a megközelítés fontos előfeltevése jelen munkának is.

²⁰³ J. Day: The Development of Belief in Life after Death in Ancient Israel, in J. Barton – D. J. Reimer (szerk.): *After the Exile. Essays in Honour of Rex Mason*, Macon, Mercer University Press, 1996, 231-257, ebben: 237-257. Day nézeteit tárgyalom megjelenés alatt álló tanulmányomban is: Péntek: Innováció, teológiai fejlődés.

²⁰⁴ Day: The Development of Belief, 240.

²⁰⁵ Uo., 233.

²⁰⁶ Vö.: R. E. Murphy: Death and Afterlife in the Wisdom Literature, in A. J. Avery-Peck – J. Neusner (szerk.): *Judaism in Late Antiquity IV.: Death, Life after Death, Resurrection and the World to Come in the Judaisms of Antiquity*, Leiden – Boston – Köln, Brill, 2000, 101-116, ebben: 103-109.

²⁰⁷ J. Goldingay: Death and Afterlife in the Psalms, in A. J. Avery-Peck – J. Neusner (szerk.): *Judaism in Late Antiquity IV.: Death, Life after Death, Resurrection and the World to Come in the Judaisms of Antiquity*, Leiden – Boston – Köln, Brill, 2000, 61-85. kül. 74-83. Ezzel szemben foglal állást Day, aki a 49. és a 73. zsoltárokat Salamon bölcsességével együtt a szintézis képviselői közé sorolja: Day: The Development of Belief, 253-256.

²⁰⁸ Childs: Death and Dying, 91.

Korábban Martin-Achard azt vizsgálta, hogy milyen tényezők vezettek Izraelben a feltámadás képzetének kialakulásához. E tényezők között említi azt a gondolatot, hogy JHVH megöl és életre kelt, azokat a prófétai szakaszokat, amelyek a feltámadásról, valamint a halál megsemmisüléséről szólnak, továbbá azon zsoltárhelyeket, amelyek arról beszélnek, hogy JHVH közösségétől semmi sem szakíthat el. Az új tan kialakulását a hellenizmus korára teszi, és az általa haszidoknak nevezett csoporthoz, illetve a farizeusok köréhez köti.²⁰⁹ Itt kell megjegyezni, hogy úgy tűnik, a feltámadás és a halhatatlanság képze nem áll kibékíthetetlen ellentétben egymással és nem igaz az sem, hogy ameddig az előbbi egyértelműen a zsidósághoz kötődik,²¹⁰ addig az utóbbi idegen a zsidó gondolkodástól, illetve késői elemként jelenik csak meg abban.²¹¹ Sokkal inkább azt kell belátnunk, hogy a korabeli zsidóság ideológiai-vallási szempontból nem tekinthető egységesnek, és a különböző eszkatológiai nézetek, illetve azok tagadása mindig egyes csoportokhoz, irányzatokhoz köthetők.²¹²

Újabban Schnocks kérdésfelvetése arra irányult, hogy a Héber Bibliában vannak-e olyan teológiai megfogalmazások, amelyek magukban hordozták annak a lehetőséget, hogy a halottakat örök életre feltámasztó Istenről beszélő szövegekként olvassák őket. Schnocks ebből a szempontból vizsgálja a Jób 14,13-17, 19,25-27, a Zsolt 88, valamint az Ez 37,1-14 szövegét²¹³ és holtakat feltámasztó Istenbe vetett hit fogság előtti kiindulópontjait JHVH szolarizációjában, illetve az előző alfejezetben bemutatott Kr. e. 7-8. században keletkezett feliratos forrásokban látja.²¹⁴

²⁰⁹ R. Martin-Achard: *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament*, Neuchâtel – Paris, Delechaux&Niestlé, 1956.

²¹⁰ Gyakran vetődik fel az az ötlet, hogy az izraeli feltámadáshit kialakulásában szerepet játszhattak perzsa hatások. A kérdés újabb összefoglalása: C. D. Elledge: *Resurrection in Early Judaism 200 BCE-CE 200*, Oxford, Oxford University Press, 2017, 45-53.

²¹¹ Ehhez: J. Barr: *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*, London, SCM Press, 1992, 41-47, 94-116. Újabban: Elledge: *Resurrection*, 107-129. (További irodalom: Uo., 107., 1. lábjegyzet.)

²¹² Vö.: Barr: *The Garden of Eden* 45.

²¹³ Schnocks: *Rettung und Neuschöpfung*, kül. 16.

²¹⁴ Uo., 20-23.

2.5. Alvilág és zsoltárok: a zsoltárkutatás további válaszai

A 19. században és a 20. század elején az alvilágra, mint a nyomorúság megjelenítőjére utaló zsoltárokat a legtöbben közösségi panasz- illetve hálaadó énekeknek tekintették.²¹⁵ A 19. században ritkábban ugyan, de megjelent az alvilág-motívumokat tartalmazó „én-zsoltárok” egyéni értelmezése is,²¹⁶ az 1920-as évektől pedig ez a nézet vált uralkodóvá.²¹⁷

Az egyéni panaszének műfajon belül több kutató kísérletet tett az egyes zsoltárok *Sitz im Leben*-ének pontosabb meghatározására. Az a később nagy hatású gondolat, miszerint számos alvilágtematikát használó zsoltár egy beteg ember imádságaként nyer értelmet, már Kittel zsoltárkommentárjában megjelent, aki szerint a Zsolt 22, 38, 41, 88, továbbá az Ézs 38,10-20 források betegségzsoltároknak tekinthetők.²¹⁸ Szintén ebben a kontextusban értelmez bizonyos zsoltárokat Schmidt,²¹⁹ Dahood²²⁰ és Preuss²²¹ szerint pedig a 88. zsoltár egy halálos betegségben szenvedő magányos ember imádsága.

Seybold szerint egyes szövegeket különböző kritériumok – úgymint beszédelemek, a bemutatás módja és annak teológiai vonatkozásai, a szövegben szereplő szociális körülmények, illetve vallási gyakorlatok – alapján lehet a beteg ember imái közé sorolni. Munkájában vizsgálja a betegségzsoltárok funkcióját is: úgy véli, hogy azokat két különböző kultikus kontextusban egy bűnbánati, illetve egy helyreállítási rítus során alkalmazhatták, így elkülöníti a betegség alatt, illetve a gyógyulás után elmondott imádságokat. Véleménye szerint az első csoportba a Zsolt 38, 39, 88, 102, továbbá 41,5-11, 69,2-30, 30,10kk zsoltárok, a második csoportba pedig a Zsolt 30,1-9, 41, 69, 103, 155 és az Ézs 38,10-20

²¹⁵ A közösségi értelmezés képviselői: J. Olshausen: *Die Psalmen*, Leipzig, S. Hirzel, 1853; J. Wellhausen: *The Book of the Psalms*, New York – London – Stuttgart, 1898; F. Baethgen: *Die Psalmen* (HKAT 2/2), Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1904; Ch. A. Briggs: *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms* (ICC), 1-2. köt., New York, Charles Scribner's Sons, 1907; M. Battenweiser: *The Psalms*, Chicago, The University of Chicago Press 1938, 587. A kollektív értelmezés kutatástörténetéhez: M. Marttila: *Collective Reinterpretation in the Psalms: A Study of Redaction History of the Psalter* (FAT II 13), Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, 3-4.

²¹⁶ F. Delitzsch: *Die Psalmen*⁵, Leipzig, Dörffling & Franke, 1894; B. Duhm: *Die Psalmen* (KHAT 14), Freiburg, J.C.B. Mohr – Paul Siebeck, 1899.

²¹⁷ Az egyéni értelmezés jelentősebb 20. századi képviselői: R. Kittel: *Die Psalmen*³, Leipzig & Erlangen, 1922; H. Gunkel: *Die Psalmen*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1926; H. Schmidt: *Die Psalmen*, Tübingen, J.C.B. Mohr – Paul Siebeck, 1934; A. Weiser: *Die Psalmen* 1-2. köt. (ATD 14-15), Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1950; H. Lamparter: *Das Buch der Psalmen*, 1-2. köt. (BAT 14-15)², Stuttgart, Calwer Verlag, 1961-1965; A. Deissler: *Die Psalmen*, Leipzig, St. Benno Verlag, 1966; Dahood: *Psalms I-III*; H.-J. Kraus: *Psalmen 1-2*. (BKAT 15/1-15/2)⁵, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1978.

²¹⁸ Kittel: *Die Psalmen*, 322. A betegségzsoltárokhoz magyarul: Kustár Z.: Betegség és gyógyulás az ószövetségi zsoltárok fényében, *Református Egyház* 61 (2009), 6-9.; Xeravits G.: Spiritualitás a beteg ember zsoltáraiban, *Embertárs* 5 (2007), 40-51.

²¹⁹ Schmidt: *Die Psalmen*, 164-165.

²²⁰ Dahood: *Psalms II.*, 302.

²²¹ H. D. Preuss: Psalm 88 als Beispiel alttestamentlichen Redens vom Tod, in A. Strobel: (szerk.): *Der Tod – ungelöstes Rätsel oder überwundener Feind?*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1974, 63-79, ebben: 71.

szövegek tartoznak.²²² Kaiser szerint a betegség képét használó 88. és 6. zsoltárok között az a különbség, hogy amíg az utóbbiban a csapások egyértelműen Isten büntetésének a következményei, addig az előbbiben nem érthető, hogy mi az okuk.²²³ Újabban Southwood elemezte betegségzsoltárként a 88. és a 102. zsoltárt, aki szerint e szövegek költői önéletrajzként értékelendők.²²⁴

Az egyéni panaszénekek szenvedés-motívumának több értelmező eltérő jelentést tulajdonított. A már említett Schmidt tézise²²⁵ szerint több panaszének, köztük a Zsolt 31,²²⁶ 69²²⁷ és 142²²⁸ a szentélyben zajló ítélkezés folyamatában keletkezhetett. Ezen esemény bizonyítékai – véleménye szerint – a következő jogi szövegek: Ex 22,8, Num 5,11, Deut 17,8, 21,1-8, 1Kir 8,30-37. Schmidt az általa vizsgált imádságok betegség-motívumai miatt elképzelhetőnek látja, hogy a megvádolt személyek betegség miatt keveredtek gyanúba, Isten ítéletét pedig a papok közvetítették feljük. Delekat tézise szerint pedig az egyéni panaszénekek imádkozói a jeruzsálemi szentélybe menekült üldözöttek, akik a papok *asylum*-joggal kapcsolatos ítéletére várnak, a zsoltárok hálaadó részei pedig később, a kedvező ítélet megismerése után kerültek a zsoltárokba.²²⁹ E zsoltárok közé sorolja Delekat a 69. zsoltárt is.²³⁰ A zsoltár vízzel kapcsolatos képeit Delekat nem mitológiai összefüggésben értelmezi, hanem úgy véli, hogy az imádkozó egy ciszternában van (vö.: Jer 38,6-13), amely az esőzések következtében megtelik vízzel, és ebből a szorult helyzetből kiált.²³¹

Beyerlin szerint nem az *asylum*-jog e zsoltárok témája, (ahogy arra felhívja a figyelmet, ez az intézmény Izraelben a vérbosszú intézményére korlátozódik), hanem a zsoltárosok olyan hamisan megvádolt imádkozók, akik Isten igaz ítéletéért könyörögnek.²³² Beyerlin azonban egyetlen alvilág-motívumot tartalmazó zsoltárt (az ennek ellenpontjával, az élők

²²² K. Seybold: *Das Gebet des Kranken im Alten Testament: Untersuchungen zur Bestimmung und Zuordnung des Krankheits- und Heilungspsalmen* (BWANT 99), Stuttgart, Kohlhammer, 1973.

²²³ O. Kaiser: *Krankheit und Heilung nach dem Alten Testament*, in Uő.: *Vom offenbaren und verborgenem Gott: Studien zur spätbiblischen Weisheit und Hermeneutik* (BZAW 392), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2008, 212-245, ebben: 225-233. (Ennek eredeti, hosszabb változata: in *Medizin. Gesellschaft und Geschichte. Jahrbuch des Instituts für Geschichte der Robert Bosch Stiftung* 20, Stuttgart, Franz Steiner Verlag 2001, 9 – 43, ebben: 19-27.)

²²⁴ K. Southwood: *Metaphor, Illness and Identity in Psalms 88 and 102*, *JSOT* 43 (2018), 228-246.

²²⁵ H. Schmidt: *Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament* (BZAW 49), Giessen, Töpelmann, 1928.

²²⁶ Uo., 37-39.

²²⁷ Uo., 32-34.

²²⁸ Uo., 9-10.

²²⁹ L. Delekat: *Asylie und Schutzorakel am Zionheiligtum: Eine Untersuchung zu den Privaten Feindpsalmen*, Leiden, E.J. Brill, 1967.

²³⁰ Uo., 134-141.

²³¹ Uo., 139.

²³² W. Beyerlin: *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht* (FRLANT 99), Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1970, kül 44-53, 75-138.

földjével kapcsolatos kijelentéseket megfogalmazó 27. zsoltár kivételével) sem értelmez ebben a *Sitz im Leben*-ben, viszont az általa felvázolt összefüggésben értelmezi a 88. zsoltárt Haag,²³³ aki szerint e zsoltárban egy szenvedő igaz szólal meg, akinek az ügyét törvényszéki eljárásban vizsgálják.²³⁴ Az imádkozó egyfelől az isteni harag következményének tekinti közelgő halálát, és erről panaszodik, másfelől ellene is szegül ennek, mivel várja Isten szabadítását, és bízik abban, hogy végül megtapasztalhatja azt. Haag tradíciótörténeti szempontból a 88. zsoltárt közel érzi a próféták fogság-képéhez és a fogság utáni korban helyezi el, amikor a JHVH-hit és az emberi halandóság kapcsolata központi kérdéssé vált. Véleménye szerint a 88. zsoltárban a kérdés fogalmazódik meg, amelyre a későbbi szövegek és a későbbi teológiai fejlődés adnak pozitív választ.²³⁵

Gerstenberger a panaszénekek kiindulópontját elsősorban a fogság előtti családi vallásosságban látja,²³⁶ így az alvilágra utaló zsoltárokat is ebben a kontextusban értelmezi. Gerstenberger szerint az egyéni panaszénekek esetében nem határozható meg egy pontos szituáció,²³⁷ és elképzelhetőnek tartja, hogy e szövegeket a kultikus szertartáson résztvevők számára írtak.²³⁸

Az egyéni és közösségi panaszének értelmezés között közvetítő álláspontot foglalt el Mowinckel, aki ugyan pl. a 88. zsoltárt egyéni panaszéneknek tekinti, értelmezése szerint azonban az egyéni panaszénekek imádkozó énje nem azonosítható egy meghatározott történelmi személlyel, hanem egy általános én áll előttünk, akinek a szerepébe bármely imádkozó belehelyezkedhet.²³⁹ Újabban Bester képviselt hasonló álláspontot, aki szerint a zsoltárok poétikus szövegek, így a bennük megszólaló beszélő nem egy történelmi személy, hanem egy lírai én, nem egy személy, aki a saját legbensőbb érzéseit beszéli el az

²³³ E. Haag: Psalm 88, in: E. Haag – F.-L. Hossfeld (szerk.): *Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen, Festschrift für H. Gross*, Stuttgart, 1986, 149-170.

²³⁴ Uo. 155-157.

²³⁵ Uo. 157-170.

²³⁶ Erhard Gerstenberger: *Der bittende Mensch: Bitritual und Klagelied des Einzelnen im Alten Testament* (WMANT 51), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1980, 134-147.

²³⁷ Uo., 118. Zenger szintén utal arra, hogy a 88. zsoltár számos különböző szituációra (betegség, fogság, magányosság, stb.) érvényes megállapításokat tartalmaz: Zenger: *Mit Gott ums Leben*, 65-66. Ő alkalmazza a *Todespsalm* megnevezést is e zsoltárral kapcsolatban. Uo., 65.

²³⁸ Gerstenberger: *Der bittende Mensch*, 139-143. Vö.: Mowinckel: *The Psalms*, 2. köt., 133. Gerstenberger az egyéni panaszénekek *Sitz im Leben*-jét a családi vallásgyakorlásban, az ún. *Bittzeremonie*-ban, egy olyan kultikus eseményben látja, amelyben elsősorban a szenvedő családja vesz részt. Gerstenberger: *Der bittende Mensch*, 134-160, 169. A családi hit fogalmához Gerstenberger munkásságában: Erhard S. Gerstenberger: *Theologien des Alten Testaments: Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens*, Stuttgart, Kohlhammer, 2001, 26-67. Ezen belül a panaszénekekről: Uo., 40-41. Gerstenberger azon kiindulópontját, miszerint az egyéni panaszénekek egytől egyik szóbeli (*Sprech-Texte*), és nem irodalmi szövegek lennének elég problematikusnak látom. Vö.: Uo., 163.

²³⁹ Mowinckel: *The Psalms*, 2. köt., 1-2. A zsoltárokból imádkozó „Én” azonosításával foglalkozó újabb munka: S. J. L. Croft, *The Identity of the Individual in the Psalms* (JSOTS 44), London, Bloomsbury Publishing, 1987.

imádságban, hanem egy irodalmi, paradigmatisz szenvedés jelenik meg a panaszénekekben, melynek közvetítője a beszélő.²⁴⁰

Mowinckel a zsoltárok kultikus eredetéből indult ki²⁴¹ és úgy vélte, hogy az egyéni panaszének motívumai (pl. 88,11-13: az alvilág lakói nem dicsőítik JHVH-t) megjelenhetnek a közösségi zsoltárookban is.²⁴² Mowinckel szerint létezik még egy másik „Én-formában” írt szövegcsoporthoz is, azok a nemzeti/közösségi panaszénekek, amelynek imádkozója énként szólal meg. Ezekben a szövegekben az imádkozó én a teljes közösség megszemélyesítőjévé válik. Elsősorban a király lehet ilyen módon a közösség reprezentánsa.²⁴³ A szorult helyzet leírását mind az én-formában írt közösségi panaszénekek, mind pedig az egyéni panaszénekek úgy mutatják be, mint a halál állapotát. Mowinckel szerint, mivel a hálaadó énekek a kultusz keretei között ünneplik JHVH-t szabadításáért, tudhatjuk, hogy egy a jelenvaló életben megtapasztalt szabadításról van szó, nem pedig egy eljövendő, túlvilági életre történő szabadításról.²⁴⁴ Megjegyzendő, hogy Mowinckel is betegségzsoltárnak tartja a 88. zsoltárt és úgy véli, hogy megtisztító rítusok, illetve engesztelő áldozatok bemutatása alkalmával használhatták.²⁴⁵

Szintén liturgiai kontextusban értelmezi az imádkozó nyomorúságának motívumát a Zsolt 88-ban, mint panaszénekekben, illetve a Zsolt 18-ban, mint hálaadó énekekben Widengren. Véleménye szerint az alvilágtematikát leggazdagabban felhasználó 88. zsoltár mögött egy kánaáni, meghaló és feltámadó istenekkel kapcsolatos gondolkodást figyelhetünk meg, és ennek izraeli fennmaradásáról tanúskodik e forrás, amelynek ő egy a kánaáni térségen kívüli párhuzamát a Tammúz-liturgiában véli megtalálni.²⁴⁶ Kultikus kontextusban értelmezi e zsoltárt Jones is, aki egyéni engesztelési rítusnak,²⁴⁷ illetve Goulder, aki közösségi engesztelési rítusnak tekinti e zsoltárt.²⁴⁸ Gaster²⁴⁹ és Engnell²⁵⁰ rámutat az ugariti Baal-hagyomány és a 88. zsoltár alvilágképe közötti párhuzamokra. Eaton szintén e liturgiai elmélet alapján áll, ő a királyt tartja a nép reprezentánsának, és így a zsoltárok

²⁴⁰ D. Bester: *Körperbilder in den Psalmen* (FAT II 24), Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, 95-98.

²⁴¹ Mowinckel: *The Psalms*, 2. köt., 1-2.

²⁴² Uo., 1. köt., 237.

²⁴³ Vö.: Uo., 225-246.

²⁴⁴ Uo., 239.

²⁴⁵ Uo., 2. köt., 9.

²⁴⁶ G. Widengren: *Sakrales Königtum*, 75-76.

²⁴⁷ E. Jones: *The Cross in the Psalms*, London, 1963, 63-64.

²⁴⁸ M. D. Goulder: *The Psalms of the Sons of Korah* (JSOTS 20), Sheffield, JSOT Press, 1982, 195-210.

²⁴⁹ Th. H. Gaster: *The Earliest Known Miracle-Play*, *Folk-Lore* 44 (1933), 379-390, ebben: 385.

²⁵⁰ I. Engnell: *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Uppsala, Almqvist&Wiksell, 1943, 118.

imádkozójának,²⁵¹ a Zsolt 9,14 magyarázata során pedig kifejezetten a király rituális szerepéhez köti az alvilág megtapasztalásának élményét, illetve a *Seol* megtapasztalása után a felemeltetést a Sionon.²⁵²

A korábbi formakritikai kutatásokhoz kapcsolódva több újabb tanulmány Brueggemann *life of faith* modellje alapján elemzi az alvilág-tematikát tartalmazó zsoltárokat.²⁵³ Ezen elmélet lényege, hogy a zsoltároknak a hívő ember életében betöltött funkciója az orientáció, diszorientáció és reorientáció fogalmaival írható le.²⁵⁴ Itt kell megemlíteni De Vos értelmezését is, aki nem tekinti a panaszénekeket teljesen reménység nélküli imádságoknak, mivel az imádkozó nem fogadja el sorsát, hanem Istenhez kiált.²⁵⁵ A panaszimádság eszerint tehát Isten dicsérete, amely a nyomorúság mélységéből szólal meg.²⁵⁶

Újabban számos kutató a holisztikus exegézis fényében értékeli a zsoltárok alvilágképét. Pyles rámutat arra, hogy a teljes Zsoltárok könyve nem ér véget a legsötétebb zsoltárként jellemzett 88., illetve a 89. zsoltárban megfogalmazott intenzív panasszal, azonban a Zsoltárok könyve 3. könyve (Zsolt 73-89) igen!²⁵⁷ Wendland szerint a 88. zsoltár imádkozójának segélykiáltására a választ nem magában a zsoltárban, hanem az azt körülvevő szövegekben, így a 87. zsoltárban és a 89. zsoltár elején kell megtalálnunk.²⁵⁸

A fenti magyarázatoknak közös vonása, hogy a zsoltárok nyomorúság-motívumainak eredeti kontextusát keresi. Újabban néhány magyarázó arra tett kísérletet, hogy e motívumok alkalmazhatóságára mutasson rá, keresve annak lehetőségeit, hogy mai értelmezői kontextusunk hogyan gazdagítja zsoltármegértésünket. Bail a 6. és 55. zsoltárokat Amnón és Támár történetével (2Sám 13) összevetésben, szexuális erőszakot elszenvedett nő panaszénekeiként olvassa.²⁵⁹ Mandolfo szerint amíg a legtöbb zsoltárban egy könyörgő és didaktikus-válaszadó (*didactic-responsive*) hang szólal meg, addig a 88. zsoltárból hiányzik

²⁵¹ J. H. Eaton: *Kingship and the Psalms* (SBT 2.32), London, SCM Press, 1976. Ebben a király engesztelési rítusban betöltött szerepéhez: Uo., 177-181.

²⁵² Uo., 32, 133.

²⁵³ D. M. Howard: Psalm 88 and the Rhetoric of Lament, in: R. L. Foster – D. M. Howard (ed.): *"My Words Are Lovely" – Studies in the Rhetoric of the Psalms* (LHB 467), New York, NY – London, T&T Clark, 2008, 132–146.; D. M. Howard: Preaching the Darkest Psalm. in: Uő.: *Text Message: The Centrality of Scripture in Preaching*, Cambridge, Lutterworth Press, 2014, 54-66.; L. P. Maré: Facing the Deepest Darkness of Despair and Abandonment: Psalm 88 and the Life of Faith, *OTE* 27 (2014), 177–188.

²⁵⁴ W. Brueggemann: Psalms and the Life of Faith: A Suggested Typology of Function, *JSOT* 17 (1980), 3-32.

²⁵⁵ Ch. de Vos: *Klage, als Gotteslob aus der Tiefe: Der Mensch vor Gott in den individuellen Klagepsalmen* (FAT II 11), Tübingen, 2005, 21-38., kül 35.

²⁵⁶ Uo., 228.

²⁵⁷ A. R. Pyles: Drowning the Depths of Darkness: A Consideration of Psalm 88 with a New Translation, *Canadian Theological Review* 1 (2012), 13-28.

²⁵⁸ E. R. Wendland: „Darkness is my closest friend” (Ps 88:18b): Reflections on the Saddest Psalm in the Psalter, *VeEc* 37 (2016), a1543. <http://dx.doi.org/10.4102/ve.v37i1.1543> (letöltés: 2018. március 8.)

²⁵⁹ U. Bail: *Gegen das Schweigen klagen*, Gütersloh, Kaiser – Gütersloher Verlagshaus, 1998.

a második hang, és ezen jellegzetessége szerint a Holokauszt utáni bibliakutatásnak érdemes lenne újraértékelnie ezt a zsoltárt.²⁶⁰ Masenya és Mtshiselwa pedig a szub-szaharai térség HIV és AIDS betegeinek nézőpontjából olvassa újra a 6. zsoltárt.²⁶¹

²⁶⁰ C. Mandolfo: Psalm 88 and the Holocaust: Lament in Search of a Divine Response, *BibInt* 15 (2007), 151–170. Vö. a szerző panaszszoltárokkal, illetve a Siralmak könyvével kapcsolatos monográfiáival: C. Mandolfo: *God in the Dock: Dialogic Tension in the Psalms of Lament* (JSOTS 357), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2002; C. Mandolfo: *Daughter Zion Talks Back to the Prophets: A Dialogic Theology of the Book of Lamentation* (SBL Semeia Studies 58), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2007.

²⁶¹ M. Masenya – V. N. N. Mtshiselwa: Dangling between Death and Hope: An HIV and AIDS gender-sensitive re-reading of Psalm 6, *VeEc* 37 (2016), <http://dx.doi.org/10.4102/ve.v37i2.1579> (letöltés: 2020. január 18.)

3. Alvilág-tradíciók a zsoltárköltészetben

3.1. A *Seol* térbeli karaktere

A zsoltárirodalomban a Héber Biblia más szövegeihez hasonlóan a *Seol* térbeli formában jelenik meg.²⁶² Városhoz hasonlóan kapui vannak, térbeli közelségről (a 88. zsoltár imádkozója azt mondja, hogy élete közelít az alvilághoz) és távolságról lehet beszélni vele kapcsolatban, vannak megnevezhető részei. Azzal együtt is igaz e fenti megállapítás, hogy a Héber Bibliában nem találunk olyan forrásokat, illetve műfajokat, amelyek részletes leírást adnának számunkra akár az alvilág elhelyezkedéséről, akár belső teréről: így pl. a bibliai hagyományban nem jelenik meg az alvilágjárás motívuma.²⁶³

A leggyakoribb héber alvilágnév, a *Seol* szó minden esetben névelő nélkül fordul elő (a *Septuaginta* viszont bizonyos esetekben használ névelőt a ᾗς szó előtt).²⁶⁴ Ez alapján akár arra is gondolhatnánk, hogy a források egy részében a *Seol* szó egy személyre, egy istenalakra utal, a megszemélyesítésként való értelmezés azonban csak néhány esetben tűnik érvekkel alátámaszthatónak.²⁶⁵ Ebből a szempontból a legegységelműbb szöveghely az Ézs 5,14, de ide sorolható még Hab 2,5 is. E két szövegben a *Seol* és a Halál megszemélyesített alakja egymás mellett jelenik meg, az utóbbi számos további szövegben szerepel (Jer 9,20, Hós 13,14, Zsolt 49,14, Jób 28,22).²⁶⁶

A *Seol* szó etimológiája mindmáig megfejtetlen.²⁶⁷ A leginkább elgondolkodtatónak a שְׁאֵל, illetve שְׁאֵל gyökből való származtatás tűnik.²⁶⁸ Albright és Baumgartner Tammuz

²⁶² Vö.: G. von Rad: „Gerechtigkeit” und „Leben” in der Kultsprache der Psalmen, in W. Baumgartner – O. Eissfeldt – K. Elliger – L. Rost (szerk.): *Festschrift Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1950, 418-437, ebben: 428-429.

²⁶³ Ezalól kivétel lehet az Ézs 14,4b-21-ben olvasható, babilóni királyról szóló gúnydal, amely azonban inkább a *Seol* hangulatát festi le és nem mutatja be magát a helyet. A korai judaizmus irodalmában ezen túl kizárólag az 1Énok (Énok könyve) 22-ben olvashatunk alvilágjárásról. Az ókori-keleti irodalom alvilágjárás-motívumához: M. Hutter: *Altorientalische Vorstellungen von der Unterwelt: Literar- und religionsgeschichtliche Überlegungen zu »Nergal und Ereškigal«* (OBO 63), Fribourg – Göttingen, Universitätsverlag – Vandenhoeck&Ruprecht, 1985, 116-155.

²⁶⁴ Ezen szöveghelyek teljes listája: S. Jellicoe: Hebrew-Greek Equivalents for Nether World, *Textus* 8 (1973), 1-19, ebben: 2. Jellicoe szerint a névelő nélküli használat nem tekinthető *septuagintalizmus*nak, mivel a klasszikus görögben is előfordul. Uo., 2.

²⁶⁵ A *Seol* perszonifikációja kérdésének legkörültekintőbb összefoglalása: H. Barstad: Sheol, in K. van der Toorn – B. Becking – P. W. van der Horst (szerk.): *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*², Leiden – Boston – Köln, Brill / Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 1999, 768-770.

²⁶⁶ Vö.: Ch. B. Hays: *Death in the Iron Age II and in First Isaiah* (FAT 79), Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, 179-180.

²⁶⁷ A különböző kísérletek összefoglalásai: R. Rosenberg: *The Concept of Biblical Sheol within the context of ANE Beliefs*, Cambridge, Mass., Harvard University, 1981, 1-12.; Spronk: *Beatific Afterlife*, 66-67.; Enghy S.: A שְׁאֵל és megváltás kérdése a Zsoltárok könyvében, *Sárospataki Füzetek* 3 (1999), 3-42, ebben: 3-4.

²⁶⁸ Az előbbihez pl. J. Jarick: Questioning Sheol, in S. E. Porter (szerk.): *Resurrection* (JSNTS 186), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999, 22-32. Az utóbbihoz pl.: L. Koehler: *Miszellen Alttestamentliche Wortforschung*, שְׁאֵל, *ThZ* 2 (1946), 71-74.

alvilági lakhelyével, az akkád *šu-â-ra* kifejezéssel hozza kapcsolatba,²⁶⁹ Dahood elképzelhetőnek tartja, hogy az eblai *ši-a-la^{ki}* kifejezéssel van etimológiai kapcsolatban a szó,²⁷⁰ Wifall szerint a kifejezés a Nádas-tengerre utalhat, és az egyiptomi tó jelentésű *š* szó és a héber Él istennév kombinációjával alakulhatott ki („Él tava”),²⁷¹ Görg szerint pedig a boldog túlvilági életre utaló egyiptomi *še-il* kifejezéssel lehet kapcsolatban, és a megdicsőült túlvilági élet helyére utalhat.²⁷²

Egy szó etimológiája természetesen nem szükségszerűen magyarázza, annak használatát.²⁷³ Mivel ezen felül azt is látni kell, hogy a szó etimológiája nem megoldott és valószínűleg nem is megoldható, az interpretációban olyan utakat kell keresni, amelyek *valóban* közelebb visznek a fogalom megértéséhez. Az alvilág legtöbb héber megnevezése poétikus szövegekben fordul elő és maguk is költői, metaforikus vagy eufemisztikus²⁷⁴ neveknek tűnnek. Elképzelhető, hogy ez a helyzet a *Seol* elnevezés esetében is.

Ebből a nézőpontból látom értelmét az etimológia vizsgálata helyett annak a kérdésnek, hogy amennyiben valóban költői elnevezéssel állunk szemben, milyen metaforikus vagy szimbolikus értelmet tulajdoníthattak neki a zsoltárváltók? Alapvetően két lehetőséget látok. Egyrészt a szó alakja megegyezik a *לשׁ* gyök („kérdezni”) *infinitivus constructus* alakjával. Amennyiben a *Seol*t ezzel az igével hoznánk kapcsolatba, akkor talán valamiféle túlvilági ítéletre gondolhatnánk: a *Seol* a halál utáni ítélet helye lenne, ahol Isten megméri az egyes személyek igazságát. Ennek az elgondolásnak azonban sehol sem találjuk nyomát a Héber Bibliában. Találkozunk viszont egy másik elképzeléssel, nevezetesen a halottidézéssel, *nekromantiával*. Ezen értelmezés szerint a kifejezés tehát arra utalna, hogy a halotthoz intéznek kérdéseket az élők, és a *Seol* az a hely, ahová a kérdést intézik (vö. 1Sám 28,16). Az 1Krón 10,13 szövegében a szöveg a *לשׁ* gyök *infinitivus constructus*át használva írja le azt, hogy Saul halottidézőt keresett fel, és nem JHVH-t kérdezte meg.²⁷⁵ Ennek az értelmezésnek talán abban az esetben tulajdoníthatnánk valós jelentőséget a kifejezés értelmezésével kapcsolatban, ha a zsoltárhagyomány kialakulását a fogság előtti családi

²⁶⁹ Albright: Mesopotamian Elements, 151-154.; W. Baumgartner: Miszelle zur Etymologie von Sche'ol, *ThZ* 2 (1946), 233–235.

²⁷⁰ M. J. Dahood: Love and Death at Ebla and their Biblical Reflections, in J. H. Marks – R. M. Good (szerk.): *Love & Death in the Ancient Near East. Essays in Honor of Marvin H. Pope*, Guilford, Four Quarters, 1987, 93-99, ebben: 97.

²⁷¹ W. Wifall: The Sea of Reeds as Sheol, *ZAW* 92 (1980), 325-332.

²⁷² M. Görg: „Scheol” - Israels Unterweltsbegriff und seine Herkunft, *BN* 17 (1982), 26-33.

²⁷³ J. Barr: *The Semantics of Biblical Language*, Oxford, Oxford University Press, 1961, 107-109.; Tromp: *Primitive Conceptions*, 23.

²⁷⁴ Ehhez: S. Schorch: *Euphemismen in der Hebräischen Bibel* (OBC 12), Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2000, 217.

²⁷⁵ Vö.: Jarick: Questioning, 29-30.

vallásosság kontextusában képzelnénk el, ez azonban – véleményem szerint – nem tűnik valószínűnek.

Egy másik, valószínűbbnek tűnő értelmezés az, hogy a kifejezést a שׂאף gyökkel („elpusztulni”) kössük össze.²⁷⁶ A szó végi ל ebben az esetben hasonló funkcióban állna, mint Karmel helynévben, azaz nem tekinthető a gyök részének. Ezen értelmezés szerint a *Seol* a pusztulás, vagy legalábbis a szenvedés helye lenne. Vajon gondolkodhattak-e a *Seol*-ról ilyen módon a zsoltárköltők? Ehhez szintén csak egyetlen párhuzamot szeretnék említeni. A József-novellában a *Seol* kifejezés három különböző helyen is előfordul: egy esetben, amikor Jákób legkedvesebb fiát siratja, annak vélt halála után (Gen 37,35), a két másik esetben pedig amikor Benjámín megóvásáért könyörög (Gen 42,38, 44, 29.31). Az első előfordulás így fordítható: „Mert én fogok lemenni fiamhoz a *Seol*-ba”.²⁷⁷ A *Seol* ezen a szöveghelyen mindenképpen a halállal, elmúlással van kapcsolatban. Ha így értelmezzük a leggyakoribb alvilág-megnevezést, akkor annak jelentését a Héber Biblia hasonló alakú שׂאף, illetve בור שׂאף szavaival rokoníthatjuk.

A héber *Seol* név jövevényszóként előfordul arámi és szír nyelvű szövegekben is. A kifejezést a *Septuaginta* a zsoltár műfajú szövegekben az ᾗδης szóval fordítja. Ez alól egyedüli kivételt a 2Sám 22,6 jelent (a párhuzamos Zsolt 18,6-ben viszont a ᾗδης fordítás szerepel).

A *Seol* térbeli karakterére mutat az is, hogy az alvilágba belépést a zsoltárhagyomány a gyakran a ירד („lemenni”) gyökkel fejezi ki.²⁷⁸ A 1Sám 2,6-ben olvasható himnikus megfogalmazás szerint JHVH az, aki levisz a *Seol*-ba és felhoz onnan: „JHVH megöl és életre kelt, levisz a *Seol*-ba és felhoz onnan.” Eszerint tehát a *Seol*-ba kerülés a földi élethez képest alászállást jelent, a remélt szabadulás pedig feljövételt.

A zsoltárhagyományon kívül számos olyan forrás van, amely közvetlenül a föld alatt helyezi el az alvilágot: ezen források között találhatunk narratív szöveget (Num 16,30-33), egy uralkodó pusztulásáról mondott költői prófétai orákulumot (Ézs 14,4b-21), a bölcsességirodalomban pedig olyan mondásokat, amelyek fent-lent oppozícióban határozzák meg az ég és az alvilág egymáshoz való viszonyát (Péld 15,24, Préd 3,21).

²⁷⁶ Vö.: Koehler: *Alttestamentliche Wortforschung*, 171-74.

²⁷⁷ Vö.: J. G. Taylor: *A First and Last Thing to do in Mourning: KTU 1.161 and Some Parallels*, in L. Eslinger – J. G. Taylor (szerk.): *Ascribe to the Lord. Biblical and other Studies in Memory of Peter C. Craigie* (JSOTS 67), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1988, 151-177, ebben: 176. Az idézett mondat valószínűleg a halál eseményének eufemisztikus-metaforikus megfogalmazásának tekinthető. Érthető a sírhoz való lemenészként is a kifejezés: ebben az esetben a *Seol* a siratás helyét jelöli.

²⁷⁸ Ezen alfejezet további része elbírálás alatt álló tanulmányom vonatkozó részének részben átdolgozott, részben kiegészített változata: Péntek: *A Seol lokalizálása és topográfiája*.

Ezekén túl vannak olyan szövegek is, amelyek szembeállítják egymással az eget és a *Seolt*, mint a kozmosz két, egymással ellentétes elhelyezkedésű helyét (Ám 9,2, Zsolt 139,8, Jób 11,8, vö. Amarna Levelek 264,15-19).²⁷⁹ Liess megfogalmazása szerint a föld alatti alvilág képzetét tartalmazó szövegek – hasonlóan azokhoz, amelyek a víz alatt lokalizálják az alvilágot – vertikális perspektíva szerint mutatják be a *Seolt*.²⁸⁰

Gyakori javaslat, hogy az ארץ kifejezést bizonyos kontextusokban az alvilág megjelölésének kell tartani. Ezt az elméletet alátámasztja az, hogy a szó akkád és ugariti megfelelőjét is használják ilyen értelemben.²⁸¹ Gunkel szerint önmagában az ארץ kifejezés is az alvilágra utalhat bizonyos kontextusban.²⁸² Dahood szerint a következő ószövetségi szöveghelyeken kell alvilág értelemben fordítani a kifejezést: Gen 2,6, Ex 15,12, 1Sám 28,11-13, Ézs 26,19, 29,4, 44,23, Jer 15,7, 17,13, Jón 2,7, Zsolt 7,6, 18,8, 22,30, 41,3, 71,20, 95,4, 106,17, 141,7, 147,6, 148,7, Jób 10,21, 12,8, 15,29, Péld 25,3, Sirák 51,9.²⁸³ Tromp megállapítja, hogy az ארץ szó a nyugati sémi nyelvekben utalhat az alvilágra, a héberben pedig több különböző jelentése van, amelyek közül a három legjelentősebb: 1. föld 2. ország, 3. város. Ezek közül az első szoros kapcsolatban van az alvilággal, de elsősorban a tapasztalt földre, a földfelszínre utal, a másodikat és harmadikat pedig forrásaink figuratívan használják az alvilágra utalva, de nem szükséges így fordítanunk.²⁸⁴

Az önmagában álló ארץ szó a zsoltárokból a Zsolt 22,30 és Jón 2,7 szöveghelyeken kívül nem valószínű, hogy az alvilágra utal, azonban számos összetett kifejezésben a szó egyértelműen az alvilágra vonatkozik. Ezek a kifejezések a következők: תהמות הארץ (Zsolt 71,20), תהמות הארץ (Zsolt 63,10), ארץ תהמות (Ez 26,20, 31,14.16.18, 32.18.24), בור תהמות (Zsolt 88,7, JSir 3,55), továbbá מקורי-ארץ (Zsolt 95,4).²⁸⁵ Ezek mind az alvilág mélységbeli elhelyezkedésével kapcsolatosak. Jellicoe szerint a תהמות tagot használó kifejezések ellenére sincs bizonyíték arra nézve, hogy az alvilágban lenne bármiféle megkülönböztetés az ott „lakók” térbeli elhelyezésében.²⁸⁶

Emellett jelzős szerkezetben is használják a zsoltárok az ארץ szót az alvilággal kapcsolatban (ארץ נפיה). Az ארץ החיים („élők földje”) kifejezés szintén ebbe a koncepcióba

²⁷⁹ Vö.: Liess: „Hast du die Tore...”, 398.

²⁸⁰ Uo., 398-399, 418.

²⁸¹ Ehhez: L. Wächter: ארץ, in H.-J. Fabry – He. Ringgren (szerk.): *ThWAT* 7, Stuttgart, etc., Kohlhammer, 1993, 901-910, ebben: 905.

²⁸² H. Gunkel: *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1895, 18.

²⁸³ Dahood: *Psalms I*, 106.

²⁸⁴ Tromp: *Primitive Conceptions*, 44-46.

²⁸⁵ A további előfordulásokhoz: M. Ottoson: ארץ, in G. J. Botterweck – H. Ringgren (szerk.): *ThWAT* 1, Stuttgart, etc., Kohlhammer, 1973, 418-436, ebben: 430.

²⁸⁶ Jellicoe: *Hebrew-Greek Equivalents*, 18.

illeszkedik, azáltal, hogy éppen az alvilág ellentétére utal (Zsolt 27,13, 52,17, 116,9, 142,6, Ézs 38,11, 53,8, Jer 11,9, Ez 26,20, hatszor az Ez 32,17-32-ben, Jób 28,13), továbbá a kifejezés mutatja meg azt is, hogy az alvilág a forrásokban, mint a halottak hazája jelenik meg.

Összefoglalva a fentieket, elmondhatjuk, hogy a zsoltárirodalom számos különböző néven utal egy negatív jellemzőkkel felruházott térre: a halottak hazájára. Ezek közül a leggyakoribb a *Seol* alvilágnév. A *Seol* térbeli karakterét abból is láthatjuk, hogy az alvilágba jutásra lemenetelként, az onnan való szabadulásra pedig feljövételként utalnak a szövegek, illetve hogy az ארץ („föld”) szó összetett kifejezésekben és jelzős szerkezetekben számos esetben egyértelműen az alvilágra vonatkozik.

3.2. Szorongattatás, kiáltás a *Seol*-ból és hálaadás a szabadításért

3.2.1. A szorongattatást, kiáltást és szabadítást kifejező igék

A zsoltárokból leggyakrabban megjelenő alvilággal kapcsolatos tradíció az, amikor a zsoltárásköltő a *Seol*-ra, mint szenvedésének megjelenítőjére utal, és az alvilágból vagy annak közeléből könyörög JHVH-hoz, vagy pedig már egy szabadulás utáni nézőpontból azért ad hálát, mert JHVH meghallotta kiáltását. E hagyomány tárgyalását azoknak a gyököknek a felsorolásával kezdem, amelyeket a szövegek az alvilágba jutásra, az onnan való kiáltásra, illetve a JHVH által elvégzett szabadításra utalva használnak.²⁸⁷

A zsoltárirodalom különböző igékkel fejezi ki az alvilágba kerülést. Számos kifejezés kapcsolatban van a *Seol* térbeli karakterével. Ezek közül a legjellemzőbb a ירד („lemenni”) gyök (Zsolt 55,16.24, 1Sám 2,6, 4Q381 frg. 10-11,5, 11Q11 4,7?, 5,8?), amelynek görög megfelelője a κατήγω (Bölcs 16,13, Tób 13,2), szír megfelelője pedig a سلا (12t4 kézirat Zsolt 152,2) ige. Ebben a kontextusban előfordul a נפל („leesni”, Zsolt 140,11) gyök is. E két kifejezés gyakran műveltető formákban szerepel, utalva arra, hogy Isten viszi le az alvilágba azt, aki oda kerül, csakúgy, mint a שפח („helyezni”, „feküdni”, Zsolt 22,16) és a שית („helyezni”, Zsolt 88,7) igék. A ירד ige gyakran előfordul a ירד-יבור kifejezésben is („sírbuszálló”, Zsolt 28,1, 30,4, 88,5-6, 143,7, 1QH^a 16,29). Más kifejezések nem

²⁸⁷ Felvetődhet kérdésként, hogy miért csak az igéket gyűjtöm össze itt, és miért nem közlök egy hasonló összefoglalást az alvilág különböző neveiről. E kérdésre kettős választ adhatok. Egyrészt ez utóbbiakat rendszerezi pl.: Tromp: *Primitive Conceptions*, 21-98., a Dahood által az alvilág neveinek tekintett kifejezéseket pedig e munkában is közlöm (2.4.1. alfejezet). Másrészt pedig az egyes alvilágnevek több esetben hosszabb elemzést igényelnek, ezért úgy döntöttem, hogy ezeket kizárólag az egyes szövegek értelmezésénél tárgyalom.

vertikálisan, hanem horizontálisan írják le a *Seol*-ba való belépést. Ide tartoznak a נגע („megközelíteni”, Zsolt 88,4, 107,18, Ben Szira B kézirat 51,6, vö.: görög ἐγγίζω, Sirák 51,6), a בוא („belépni”, Zsolt 63,10, 69,3), a חלך („mennni”, a חלך בְּשַׁעֲרֵי שְׂאוֹל kifejezésben, Ézs 38,10), és a שׁוּב („visszatérni”, Zsolt 9,18, 90,3, 143,7, 146,4) gyökök. A mélység vízeivel kapcsolatban megjelenik még a טבע ige is („elmerülni”, Zsolt 69,3, előfordul a Zsolt 9,16-ben a שָׁח kifejezéssel összefüggésben, amely azonban itt nem az alvilágra, hanem [vad]veremre utal). Görög nyelvű szövegben megjelenik még az ὀλισθάνω („ugrani”, „esni”, SalZsolt 16,1) kifejezés is. Statikus kifejezések is utalnak az alvilágba kerülésre, ebbe a csoportba sorolhatók a שָׁכַן („lakni”, Zsolt 94,17), a יצע (hifil, „lefeküdni”, Zsolt 139,8) és a דָּמָם („elnémulni”, Zsolt 31,18) gyökök.

Bizonyos esetekben a meghalás eseményére utaló igék kapcsolódnak az alvilág hagyományokhoz: ide tartoznak a גָּרַשׁ / גָּזַר / גָּרַז (Zsolt 31,23, 88,6, Jón 2,5), illetve a צָמַח (JSir 3,53) gyökök. Ez utóbbi csoporthoz tartozik még két, az emberi halandóságra utaló szókapcsolat: a מָוֹת / מָוֹתָא רָאָה („sírgödröt / halált meglátani”, Zsolt 16,10, 49,10, 89,49) illetve a לֹא־תַעֲזֹב נַפְשִׁי לְשְׂאוֹל („nem hagyod [Isten] lelkemet a *Seol*-nak”, Zsolt 16,10) kifejezés.

E tradíció alapotívuma a távolból hangzó kiáltás is, amelyet a szövegek általában a קָרָא és a שָׁוַע gyökökkel fejeznek ki. Előbbi alapjelentése „nevet kimondani”, könyörgésekben ezért „segélykiáltást hallatni”, „segítségért kiáltani” jelentést veszi fel. A Zsolt 105,1-ben viszont a dicséret kontextusában fordul elő a szó. A *Seol*-ból szabadítás tradíciójával kapcsolatban a kifejezés előfordul a Zsolt 18,4,7, 28,1, 30,9, 31,18, 69,4, 88,10, 116,2,4, 130,1, valamint a Jón 2,3, JSir 3,55 szöveghelyeken (vö. Zsolt 61,3). A *Septuaginta* a kifejezést az ἐπικαλέω (Zsolt 18,4, 31,18, 116,2,4) ἐκκράζω (Zsolt 18,7, 27,1, 88,10), κράζω (Zsolt 30,9, 69,4), βοάω (Jón 2,3) gyökökkel fordítja. Zsoltár műfajba tartozó szövegben, imádság kontextusában a *Septuaginta*-ban előfordul, hogy a kifejezést a καλέω igével fordítják (Zsolt 147,4). A שָׁוַע ige kizárólag *piél*-ben fordul elő, jelentése „kiáltani”. A zsoltárok egyrészt a korábbi szorongattatás leírása során, a JHVH-hoz szóló kiáltásra utalva használják a kifejezést, másrészt pedig előfordul konkrét, jelenidejű szükséghelyzetekben megszólaló könyörgés leírása során is.²⁸⁸ Az alvilágból kiáltás motívumával összefüggésben a kifejezés megjelenik a Zsolt 30,3, 88,14, Jón 2,3, Ben Szira 51,8 szöveghelyeken. A szó megjelenik továbbá az Exodus-történetben (Ex 2,23), a Hab 1,12-ben, valamint hat

²⁸⁸ Ehhez: J. Hausmann: שָׁוַע, in H-J. Fabry – H. Ringgren (szerk.): *ThWAT* 8, Stuttgart, etc., Kohlhammer, 1995, 1187-1191, ebben: 1187-1188.; A. Mello: A zsoltárok szókincse, ford. Schnider A. OP, in Uő.: *Hárfa és lant ébredése: Válogatott tanulmányok a Zsoltárok könyvéhez* (Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Bibliatudomány Tanszékének kiadványai 15.), Budapest, Sapientia – L'Harmattan, 2017, 95-132, ebben: 105-106.

alkalommal Jób könyvében. Az imádságokban a *Septuaginta* a kifejezést a βoάω (kizárólag JSir 3,8), δέομαι, (ἐκ)κράζω igékkel, a Jón 2,4-ben pedig a κραυγή főnévvel fordítja. A *Septuaginta* tehát az imádság kontextusában hasonló jelentésű, részben azonos igékkel fordítja a קרא és a שוע gyököket. Az alvilággal és a mélység vizeivel kapcsolatos szövegek használják még a könyörgésre utalva a זעק („kiáltani”, Zsolt 142,6), a צעק („kiáltani”, Zsolt 88,2), illetve a פלל („imádkozni”) gyököket. Egyes, kizárólag görögül fennmaradt szövegrészletekben e kontextusban megjelenik a δέομαι (Manassé imája 13. vers) és az επικαλέω (Sirák 51,9 – a görög szöveg itt nem értelmezhető a B kéziratról ismert héber változat fordításaként) ige is.

Még gazdagabb azoknak az igéknek a listája, amelyek arra utalnak, hogy Isten megszabadít az alvilágból. A vertikális perspektíva jelenik meg az עלה („feljönni”, hifil „felhozni”, Zsolt 30,4, 40,3, Jón 2,7 4Q437 frg. 2. Col 1,11, 1Sám 2,6, vö. görög ἀνάγω, Bölcs 16,13, Tób 13,2) és a רים („felemelni”, kizárólag Zsolt 9,14) gyökök használatakor. Az alvilágból szabadítással kapcsolatban a szövegek leggyakrabban a נצל (hifil, „megszabadítani”, „kiragadni”, Zsolt 56,14, 69,15, 86,13, 116,8, 142,7, 144,7, 11Q5 Col. 19,10, Ben Szira B kézirat 51,2, 1QH^a 11,6, vö. Zsolt 6,5, továbbá görög ἐλτρώω [Sirák 51,2-3] és ἐξαίρῃω [Sirák 51,7, Dán 3,88]) gyököt, illetve a hasonló jelentésű szír , هي ige (12t4 kézirat Zsolt 152, 1.4) és a héber פצה (Zsolt 144,7) gyököt használják. Ehhez hasonló a használt kifejezések közül a מלט („megmenteni”, Zsolt 89,49, Ben Szira B kézirat 51,11, ahol a görög szöveg ezt az ἐξαίρῃω igével fordítja) és ישע („megszabadítani”, Zsolt 69,2) gyökök jelentése is. Az alvilágból szabadulásra utalhatnak a פדה („pénzért megváltani”, Zsolt 49,16, 1QH^a 11,20, Ben Szira B kézirat 51,11, ahol a görög szöveg a kifejezést a σῶζω szóval fordítja) és a גאל („megváltani”, Zsolt 103,4, Ben Szira B kézirat 51,7, ez utóbbi helyen a görög szöveg ezt a kifejezést szintén a σῶζω igével fordítja) gyökök. Az utóbbi kifejezés szír megfelelője, a ܡܠܬ ige is előfordul ilyen kontextusban a 12t4 kézirat Zsolt 152,1.5, 153,3 szöveghelyeken. A fentiek mellett utalhat az alvilágból szabadításra a יצא („kijönni”, hifil „kihozni” Zsolt 68,21, 142,8), ennek szír megfelelője a ܝܥܬܐ (12t4 kézirat Zsolt 153,3), a חיה („életre kelt”, Zsolt 71,20, 119,25), a שוב (qal, „visszajönni” Zsolt 71,20, hifil, „visszahozni”, Zsolt 68,23) és az עזר („segíteni”, Zsolt 94,17, 1QH^a 13,8) igék is utalhatnak. Két szövegben a נחה gyök jelenik meg ebben a kontextusban („vezetni”, Zsolt 61,3, 73,24, az előbbi a föld széléről, és nem az alvilágból szabadításra utal); ezzel kapcsolatban megjegyzendő, hogy a *Peshitta* mindkét szöveg esetében a ܢܚܐ igével („megvigasztalni”, jelentése a héber נחם gyökéhez hasonló) fordítja a szót. Egyes szövegek a לקח („megragadni”, „megfogni”) ige

használatával utalnak a szabadításra (Zsolt 18,7, 49,16, 73,24). Egy-egy alkalommal előfordulnak még a héber nyelvű zsoltáirodalomban erre az eseményre utalva a חָשַׁב („visszahozni”, Ben Szira B kézirat 51,2) a חָשַׁק („szeretni”, Ézs 38,17, a fordítások alapján felvetődhet, hogy volt olyan szövegváltozat, amelyben itt is a könnyebben értelmezhető חָשַׁב gyök szerepelhetett) és a חָשַׁק („körbekeríteni”, 1QH^a 10,22) gyökök is. A 12t4 kézirat egy esetben ilyen kontextusban a szír ܠܐ („kiragadni”, Zsolt 152,6) gyököt alkalmazza.

3.2.2. Ókori-keleti párhuzamok

Ha azt a kérdést vetjük fel, hogy mikor jelent meg e tradíció Izraelben, akkor elsőként a motívum ókori-keleti párhuzamait kell feltérképeznünk. Az izraeli imádságok ezen motívumának számos paralelje ismert elsősorban Mezopotámiából, de Egyiptomból is.

Ezek közül a legkorábbi egy egyiptomi forrás:

15 Te vagy Amun, a hallgatók ura, 16 aki odalép a szegények hangjára! 17 Hozzád kiáltottam, amikor szomorú voltam, 18 és te hozzám jöttél, hogy megszabadíts engem, 19 te levegőt adsz annak, akik szükségben vannak, 20 te megszabadítottál engem, amikor kötelek között voltam. 21 Te vagy Ámon-Ré, Théba ura, 22 te megszabadítod, aki az alvilágban van, 23 bizony te vagy az, [aki kegyelmes], amikor hozzá kiáltanak, 24 bizony te vagy az, aki távolból jön.

(...)

32 Himnuszokat írtak az ő nevének, 33 mert ereje olyan nagy volt. 34 Imádságokat mondtak el színe előtt, 35 az egész ország jelenlétében 36 Naht-Amonért, a festőért, 37 amikor betegen a halál közelébe szállt le, 38 amikor Amon hatalmában volt, amiatt a tehene miatt. (Neb-Re imádsága [Votív sztélé Der El-Medinéből a XIX. dinasztia korából, Neb-Re fia, Naht-amon gyógyulása miatt állította.] 15-24.32-38.)²⁸⁹

A mezopotámiai párhuzamok többsége Mardukhoz köthető:

46 A bőségben azt mondják, hogy felmennek az égbe, 47 a nyomorúságban az alvilágba alászállás miatt panaszkodnak. (*Ludlul bēl nēmeqi* 2. tábla 46-47.)²⁹⁰

²⁸⁹ A fordítást Assmann német nyelvű fordítása alapján készítettem. J. Assmann: *Ägyptische Hymnen und Gebete*² (OBO, sorszám nélkül), Göttingen – Fribourg, Vandenhoeck&Ruprecht - Universitätsverlag, 1999, 371-375., a közölt szövegrészlet pontos helye: 372., illetve 373.

²⁹⁰ W. G. Lambert: *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1960, 40. Oshima szerint a szakasz nem az isteni hatalom felfoghatatlanságáról, hanem az emberi sors megjósolhatatlanságáról beszél. T. Oshima: *Babylonian Poems of Pious Sufferers* (ORA 14), Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, 249.

114 Nyitva van a sírom, mellettem fekszenek a sírmellékleteim, 115 még meg sem haltam, már befejeződött a siratóének fölöttem. (*Ludlul bēl nēmeqi* 2. tábla 114-115.)²⁹¹

1 Az úr [...] engem, 2 [az ú]r megragadott engem, 3 [az ú]r lábra állított engem, 4 [az ú]r megelevenített engem, 5 megmentett engem [a gödörtől], 6 összegyűjtött engem a pusztulás[ból], 7 kiragadott a *Hubur* folyótól, 8 [...] megragadta kezemet, 9 [aki] (korábban) megsebzett. 10 Marduk helyreállított. 11 Megverte az engem verő kezét, 12 Marduk volt az, aki legyőzte a fegyverét 13 Ő [...] az oroszlán, az én [...] 14 Marduk volt az, [...] (*Ludlul bēl nēmeqi* 4. tábla 1-15. [= von Soden 4, 71-85.])²⁹²

33 Ki állítja helyre az életet, ha nem Marduk? 34 Melyik istennő ad életet, ha nem Zarpanitu? 35 Marduk visszahozza az életet a sírból, 36 Zarpanitu meg tud menteni a pusztulástól. (*Ludlul bēl nēmeqi* 4. tábla 33-36. [= von Soden 4 103-106.])²⁹³

77 Leborulva és könnyörögve mentem az *Esagilába*, 78 [én aki] le[mentem] a sírba, visszatértem [a felkelő nap] kapujához. (*Ludlul bēl nēmeqi* 4. tábla 77-78. [von Soden 4. 48-49.])²⁹⁴

39 (...) Levetett, majd magasra emelt, 40 ő ragadott ki a halál szájából, 41 felemelt az alvilágból, 42 összetörte az engem verő fegyverét, 43 a síromat ásótól elvette a lapátot, 44 megnyitotta bezárt szememet, 45 [be]szédemet érthetővé tette, 46 fületem [...] (RS 25.460 39-46.)²⁹⁵

29 Aki meghallgatja könnyörgést, életet ajándékoz, 30 aki természete szerint gyorsan megbocsát, 31 Marduk, aki meghallgatja a könnyörgést, 32 aki természete szerint gyorsan megbocsát. (Himnusz Mardukhoz 29-32.)²⁹⁶

²⁹¹ Lambert: *Babylonian*, 40.

²⁹² Uo., 58.

²⁹³ Uo., 58.

²⁹⁴ Uo., 60.

²⁹⁵ J. Nougayrol – E. Lapoché – Ch. Virolleaud – C. F. A. Schaeffer: *Ugaritica V: Nouveaux Textes Accadiens, Hourrites et Ugaritiques des Archives et Bibliothèques Privées d'Ugarit Commentaires des Textes Historiques (Première Partie)*, Paris, Imprimerie Nationale – Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1968, No. 162, 265-273, ebben: 268, 435.

²⁹⁶ W. G. Lambert: Three Literary Prayers of the Babylonian, *AfO* 19 (1959/1960), 47-66, ebben: 55-60, Tab. 12-16, ebben az idézett szöveg forrása: 56., illetve Tab. 12 és 16.; K. Hecker: Ein Hymnus auf Marduk, in *TUAT* II/5, Gütersloh 1989, 754-758, ebben: 755.

181 Aki látja őt az utcán, [dicsérje] a te istenségedet, 182 mondják: az úr élővé tudja tenni a holtakat.²⁹⁷ 183 Aki látja őt az utcán, di[csérje] a te istenségedet, 184 mondják: Marduk élővé tudja tenni a holtakat. 185 És a szolga, akin [...] könyörültél, 186 hirdesse nagy tetteidet minden embernek, 187 dicsérjen téged, akivel, amikor halott volt, fényt látattál, 188 állandóan magasztaljon téged, aki őt [...]. (Himnusz Mardukhoz 181-188.)²⁹⁸

Szolgád a pusztulás szájába van vetve. (Imádság Mardukhoz no. 1. 153.)²⁹⁹

9' Emeld fel azt, aki alszik az *Irkalla* közepéből, Ereskigal jelenlétéből, 10' engem, akit a halál szélére szorítottak. (Imádság Mardukhoz no. 2. 9'-10'.)³⁰⁰

Emellett a halottak életre keltésének gondolata megjelenik egy Gula orvosistennőhöz (*bēlet balāti* – „az élet úrnője”) szóló himnuszban is:

178 Irgalmas vagyok, távolról meghallgató, 179 visszahozom a halottakat az alvilágból, 180 van bőrszámom, késem, szikém és [...], 181 felébresztem a fáradtakat, megkeresem a betegeket, felnyitom a sebet, 182 az élet úrnője vagyok. (*Bulluša-rabi himnusza Gulához* 178-182.)³⁰¹

A fenti szövegrészletek alapján ugyan nem határozható meg pontosan, hogy a motívum mikor jelent meg az izraeli irodalomban, azonban arra lehet következtetni, hogy nem kell feltétlenül késői időpontra gondolnunk. Az az elképzelés, hogy JHVH megszabadíthat a halál és az alvilág hatalmából megjelenhetett már az izraeli és júdai monarchia korában is. Másfelől viszont ezek a szövegpárhuzamok nem jelentik azt, hogy az ismert izraeli zsoltárok a királyság korából származnak, azt azonban igen, hogy az istenségnek az imádságokban halálból szabadító istenként való bemutatása – természetesen függetlenül attól, hogy milyen jelentést, azaz evilági vagy pedig túlvilági karaktert tulajdonítottak e szabadításnak – nem

²⁹⁷ Az a gondolat, hogy Marduk a halottak életre keltője megjelenik az ún. Kürosz-cylinder 19. sorában is: BM 90920. Kiadása: H. C. Rawlinson – Th. G. Pinches: *The Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, 5. köt., London, 1880, Plate 35.

²⁹⁸ Lambert: *Three Literary Prayers*, 60., Tab. 14.; Hecker: *Ein Hymnus*, 758.

²⁹⁹ T. Oshima: *Babylonian Prayers to Marduk* (ORA 7), Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, 166-167.

³⁰⁰ Uo., 246-247.

³⁰¹ W. G Lambert: *The Gula Hymn of Bulluša-rabi*, *Or*: NS 36 (1967), 105-132, Tab. VIII-XXIII, ebben: 126, 128 (178. sor: 126, 179-182. sor: 128, Tab. XV.); K. Hecker: *Der grosse Hymnus auf Gula des Bullussarabi*, in *TUAT* II/5, Gütersloh 1989, 759-764, ebben: 764.

szükségszerűen késői fejlemény. (A fentebbi források közül a legkorábbi, Neb-Re imádsága a Kr.e. 13. századból, az egyiptomi XIX. dinasztia korából származik.) Az viszont a fentebb közölt források alapján egyértelműen kijelenthető, hogy az alvilágból szabadítás hagyománya esetében egy olyan tradícióval állunk szemben, amely nem korlátozódik kizárólag a jahvista szövegekre.

3.2.3. Párhuzamok feliratos forrásokon?

Az izraeli feliratos emlékek kapcsolata a zsoltárirodalomban megjelenő, halálból szabadító Istenre utaló tradícióval nem határozható meg egyértelműen. A dolgozat témája szempontjából 6 felirat szövege bírhat relevanciával.

1 Urijahu a gazdag (?), az ő felirata: 2 Áldott volt JHVH által Urijahu, 3 és Ő, aserája/Aserája³⁰² által az ő ellenségeitől³⁰³ megmentette őt.³⁰⁴ 4 Onijahu által (írva?). 5 Aserája által. 6 És az ő aserája/Aserája által. (ħirbet el-qom-i 3. sírfelirat)³⁰⁵

1: JHVH a teljes ország ura, és Jeruzsálem istenée Júda magaslatai.

2: Könyörülj Isten, cselekedj, szabadíts meg, JH, JHVH!

3: Szabadíts meg, JHVH! (ħirbet bet lay-i feliratok)³⁰⁶

³⁰² A kifejezést Hadley nem istennévként érti: J. M. Hadley: The Khirbet El-Qom Inscription, *VT* 37 (1987), 50-62, ebben: 51, 59. Zevit szerint a szó Asera istennőre utal, viszont a szó végi ך nem birtokos szuffixum, hanem a név része, amit ő így Aserata formában vokalizál: Z. Zevit: The Khirbet el-Qôm Inscription Mentioning a Goddess, *BASOR* 255 (1984), 39-47, ebben: 44-46. Shea szerint a szó egy idegen istenre utal, akit Onijahu tisztel, így a szó végi birtokos szuffixum nem JHVH-ra, hanem Onijahura utal: W. H. Shea: The Khirbet el-Qom Tomb Inscription Again, *VT* 40 (1990), 110-116, ebben, 110, 115.

³⁰³ Shea olvasata szerint: „az ő egyiptomi (szolgája)”. Shea: The Khirbet el-Qom, 110, 112. Szerinte a felirat két ember munkája: a Jahve-tisztelő Urijahué és szolgájáé Onijahué, aki egyiptomi és egy idegen istenség tisztelője. Suriano szerint Onijahu a Jób 19,25-ben szereplő megváltó rokonhoz hasonló személy lehet: M. J. Suriano: Death, Disinheritance, and Job's Kinsman-Redeemer, *JBL* 129 (2010), 53-56.; Suriano: *History of Death*, 116.

³⁰⁴ A 2-3. sort O'Connor költői paralellizmusnak tekinti: M. P. O'Connor: The Poetic Inscription from Khirbet el-Qôm, *VT* 37 (1987), 224-230.

³⁰⁵ *Editio princeps*: W. G. Dever: Iron Age Epigraphic Material from the Area of Khirbet El-Kôm, *HUCA* 40-41 (1970), 139-204, ebben: 158-168. Továbbá vö.: J. Renz – W. Röllig: *Handbuch der althebräischen Epigraphik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, 1. köt., 202-211. 3. köt. 17., Taf. XX. A felirat mellett egy kéz ábrázolását láthatjuk, ezt általában apotropaikus szimbólumként szokták értelmezni. Vö. Kőszeghy M.: *Cseréplevelek*, Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó, 2003, 116-117.

³⁰⁶ *Editio princeps*: J. Naveh: Old Hebrew Inscriptions in a Burial Cave, *IEJ* 13 (1963), 74-92, ebben: 84-86, Tab. 12-13. Vö.: Renz – Röllig: *Handbuch*, 1. köt., 242-251., 3. köt., 19-20. (19.: A, 20.: B-C). Taf. XXV. Az egyes feliratok számozásában a Renz – Röllig szerzőpárost követem. Számos értelmező szerint e források nem sírfeliratok, hiszen magára a sírra nem tartalmaznak utalásokat, hanem a sírban rejtőző menekültek írták őket a sír falára. Vö. Z. Zevit: *The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallactic Approaches*, London, Continuum, 2001, ebben: 435-437.; Kőszeghy: *Cseréplevelek*, 86. A sírfeliratként való értelmezéshez: Suriano: *History of Death*, 120-123. Suriano ezeket az elemeket JHVH generációkon átívelő ígéreteinek fényében értelmezi.

1,14-18.: 14 Áldjon meg 15 téged JHVH [és] 16 őrizzen meg téged. Vi- 17 lágosítsa meg, JHVH 18 ar[c]át [rajtad]

2,5-12: 5 Áldjon meg 6 téged JHVH és 7 őrizzen meg téged. 8 Világosítsa meg, JH 9 [V]H arcát 10 [rajtad], és ad- 11 jon neked bé- 12 kességet. (ketef hinnóm-i amulettek [7. század vége – 5. század])³⁰⁷

A feliratos forrásokban ugyan nincs áthidalhatatlan akadály JHVH és az alvilág, illetve a halál között,³⁰⁸ azonban amíg a zsoltárokból az alvilágból szabadítás gondolata jelenik meg, addig a ħirbet el-qom-i 3. sírfeliratban a sírral és a halál negativitásával kapcsolatos isteni védelemről van szó, az alvilágra viszont nem utal szövegszerűen a forrás. Hasonló lehet a helyzet a ketef hinnóm-i amulettek esetében is.³⁰⁹ A zsoltárokból viszont a *Seol* egyértelműen negatív térként jelenik meg, ahol nem védelemre van szükség, hanem az onnan való szabadításra. Másképpen fogalmazva: a ħirbet el-qom-i 3. sírfelirat, illetve a ketef hinnómi amulettek áldásformulái és a zsoltárok halálból szabadításért könyörgő, vagy azért hálát adó szakaszai közötti kapcsolat távoli, a két egészen különböző karakterű forráscsoport nem illeszthető közös teológiai hagyományvonalba.

A ħirbet bet lay-i feliratok esetében kevésbé egyértelmű a helyzet. Amennyiben a 2. és a 3. felirat fentebb közölt értelmezése és fordítása helyes, akkor egészen közel kerülnek a zsoltárokból megfogalmazott, halálból való szabadításra vonatkozó reménységéhez, azonban nem ez az egyetlen lehetséges értelmezés, talán nem is ez a legvalószínűbb (vö. 306. lábjegyzet). Az azonban figyelemreméltó, hogy e feliratokon megjelenik két olyan elem, amely a zsoltárirodalomban központi jelentőségűvé válik, és egymástól sem egészen független: 1. JHVH Jeruzsálemhez kötődik (ez a Sion-teológiával mutat párhuzamot); 2. JHVH szabadító istenként jelenik meg (igaz nem ismert, hogy ez milyen típusú szabadítást jelent, és milyen helyzetből könyörög szabadításért a feliratok megfogalmazója).

³⁰⁷ *Editio princeps*: G. Barkay: The Priestly Benediction on the Ketef Hinnom Plaques (héber), *Cathedra*, 52 (1992), 37-76.; G. Barkay: The Priestly Benediction on Silver Plaques from Ketef Hinnom in Jerusalem, *Tel Aviv* 19 (1992), 139-192. Vö.: Renz – Röhl: *Handbuch*, 1. köt., 447-456.

³⁰⁸ Kőszeghy: *Cseréplevelek*, 115-116.

³⁰⁹ Berlejung: *Tod und Leben*, 489-490.; A. Berlejung: Ein Programm fürs Leben: Theologisches Wort und anthropologischer Ort der Silberamulette von Ketef Hinnom, *ZAW* 120 (2008), 204-230. Azt a gondolatot, hogy Isten jósága nem ér véget a halállal, hanem a sírban is megtapasztalható, a ketef-hinnómi amulett vonatkozásában elfogadja Karasszon is: Karasszon I.: Tekintély vagy erőszak: Az ároni áldás és Ketef Hinnóm, in Uő.: *Az ószövetségi teológia történetéhez*, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, 2020, 21-32, ebben: 23. (3. lábjegyzet). Figyelemreméltó Karasszon azon meglátása, hogy az áldásformula megszövegezése a korai deuteronomiumi mozgalomhoz köthető. Uo., 26-27.

3.2.4. További párhuzamok: Zsolt 141,7 és Jób 14,14

A Zsolt 141,7-ben olvasható *Seol*-utalás legtöbb szövegváltozata a nyomorúság megjelenítőjeként használja az alvilág képét:

Ahogyan a feltörik és felhasítják a földet, úgy szórják csontjainkat³¹⁰ a *Seol*³¹¹ szájába.

A maszoréta olvasat szerint e zsoltárban az imádkozók által megtapasztalt valamiféle nyomorúságról van szó. Az nem világos, hogy az alvilágba kerülés büntetésnek tekinthető-e ebben a zsoltárban.³¹² Allen szerint ebben a versben az alanyon van az összehasonlítás fókusza és a következőképpen fordítja a verset: „Ahogy feltöretik és széthasítatik a föld, úgy szórtnak csontjaink a *Seol* szájába.”³¹³ A kép nem egészen világos, de ha a maszoréta vagy a qumráni olvasatot fogadjuk el, akkor valamiféle – az előbbi esetben közösségi, az utóbbi esetben egyéni – nyomorúság kontextusában adaptálja a *Seol*-hagyományt ez a zsoltár. A zsoltár szövegét az a hagyomány is alakítja, miszerint a bűnösök sorsa lesz az alvilágba kerülés.

Párhuzamként említendő még egy másik gondolat, amely nem jelenik meg a zsoltárokból, de Jób könyvében igen: eszerint a *Seol* az élet közepén nem büntetésként, hanem rejtkehelyként tapasztalható meg. Jób azt kívánja, hogy Isten haragja elmúlásáig a *Seol*-ban rejtse el őt (14,13). A Jób 14,14 alapján feltételezhető, hogy a 14,13 szerint a kívánt esemény tulajdonképpen lehetetlen.

3.2.5. Zsolt 68

A Zsolt 68 egyrészt talán a legkorábbi az alvilágból való szabadítás motívumát adaptáló zsoltárok közül, másrészt viszont egyáltalán nem tipikus módon használja azt:

21 A mi Istenünk, megmentő Isten, és JHVH, az én Uram kihoz a halálból!

22 Bizony, megsebesíti Isten ellenségei fejét, azok koponyáját, akik bűnükben járnak!

³¹⁰ A 11Q5 szövegében „csontjaink” helyett מַצְּבֵי („csontjaim”) olvasható, egyes *Septuaginta*-kéziratok és a *Peshitta* fordítása alapján a szó E/3 szufixummal (מַצְבֵּי - „csontjaik”) olvasható. Néhány, a ritkább olvasatot tartalmazó *Septuaginta*-kézirat felsorolása: H. Bardtke: Psalmi, in K. Elliger – W. Rudolph (szerk.): *Biblia Hebraica Stuttgartensia*⁵, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997, 1087-1226, ebben: 1220.

³¹¹ A 11Q5 szövegében a מַצְבֵּי szó helyett a nem értelmezhető מַצְבֵּי alak szerepel. Vö.: U. Dahmen: *Psalmen- und Psalterrezeption im Frühjudentum: Rekonstruktion, Textbestand, Struktur und Pragmatik der Psalmenrolle 11QPs^a aus Qumran* (StTDJ 49), Leiden – Boston, Brill, 2003, 212-213.; K. Seybold: *Die Psalmen* (HAT I/15), Tübingen, Mohr Siebeck, 1996, 521.

³¹² Karasszon bizalomzsoltárnak tartja ezt a zsoltárt, és úgy véli, hogy a 6b-7a szövegegység glosszának tekinthető, az így megmaradó a 6a és 7b versrészletekből álló egység pedig a zsoltár egyetlen olyan sora, amely a gonoszok sorsával foglalkozik. E magyarázat szerint tehát a zsoltár nem az imádkozó, hanem a bűnösök nyomorúságáról beszél ezen a szöveghelyen, és az alvilágba kerülés így itt büntetésnek tekinthető. Karasszon I.: Formakritika és tartalmi rekonstrukció: A 141. zsoltár, in Uő.: *Az Ószövetség varázsa*, Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó, 2004, 197-209, ebben: 203, 206.

³¹³ L. C. Allen: *Psalms 101-150* (WBC 21), Waco, Word Books, Publisher, 1983, 269, 271.

23 Azt mondta az Uram: „Básánból is visszahozom, a tenger mélyéről³¹⁴ is visszahozom” (Zsolt 68,21-23)

Del Olmo Lete szerint a 68. zsoltár egy kompozit szöveg, amely egy-egy egymással összefonódó kánaánita és jahvista himnuszról épül fel. A két szövegre úgy tekinthetünk, mint alapszövegre és kommentárra.³¹⁵ A kánaánita szövegszint 2-3.5.12-16.23-24.31-34, a jahvista himnuszrészlet pedig a 4.6-11.17-22.25-30.31-34. versekben olvasható.³¹⁶

A zsoltár 21. versében a halálból való szabadításról olvashatunk, majd a 22. versben arról van szó, hogy Isten legyőzi a közösség ellenségeit. Ez a kontextusa a zsoltár 23. versének, amelyben egy alvilághoz hasonló kozmikus képre, a mélység vizeire utal a szöveg. A vers arról beszél, hogy JHVH hatalma kiterjed a kozmosz egymástól távol lévő részeire is (vö. EA 264,15-19, Zsolt 95,4, 139,8, Ám 9,2-4).

Kraus szerint a Básán-hegy a kánaánita vallás Olümposzának tekinthető.³¹⁷ Del Olmo Lete a Básánt egyfajta halottak hazájának, a megdicsőült halottak halál utáni tartózkodási helyének tekinti, és azt feltételezi, hogy a Zsolt 68,23 ilyen értelemben utal a hegyre.³¹⁸ Így szerinte a halottak hazája mindkét típusa, azaz a nyomorult alvilági lakóhely és egy boldog túlvilág is megjelenik a zsoltárban.³¹⁹ A kifejezés ezen értelmezése – véleményem szerint – valószínűtlen. A 23. versben egyes magyarázók a Básán kifejezést *בְּשָׁן*-ra (kemence) javítják, mivel a tűz és a víz képe kapcsolódhat egymáshoz (vö. Ézs 43,2, Zsolt 66,12). Azzal lehet érvelni a maszoréta olvasat megtartása mellett, hogy a Básán nagy hegye (vö. 68,16) és a mélység közötti kontraszt is elég nagy.³²⁰ Albright a *בְּשָׁן* szónak e szövegben a kígyó jelentést adja az ugariti *bṯn* és az akkád *bašmu* szó alapján.³²¹ Dahood a szó elején szereplő *ב* betűt az előző szóhoz kapcsolja enklitikumként, és a *בְּשָׁן* olvasatot fogadja el, aminek kígyó jelentést tulajdonít, és úgy véli, hogy Leviatánra utal (vö. KTU 1.5 I,1-2).³²²

³¹⁴ Néhány kéziratban a gyakoribb maszoréta olvasattal szemben (*בְּמַצְלוֹת* – „a tenger mélyéből”) a *בְּמַצְלוֹת* („a tenger mélyébe”) olvasat szerepel. Vö.: G. B. de Rossi: *Variae lectiones Veteris Testamenti ex immensa Mss. editorumque codicum congerie haustae et ad Samar. textum, ad vetustiss versiones, ad accuratiores sacrae criticae fontes ac leges*, 4. köt. Parma, Bodoni, 1788, 46. Ezt támasztja alá a *Septuaginta* is.

³¹⁵ G. del Olmo Lete: Ps 68: A Composite Canaanite-Yahwistic Celebration of Israel's God, in: L. Hiepel – M.-Th. Wacker (szerk.): *Zwischen Zion und Zaphon. Studien im Gedenken an den Theologen Oswald Loretz (14.01.1928-12.04.2014)* (AOAT 438), Münster, Ugarit Verlag, 2016, 191-216, ebben: 192.

³¹⁶ Uo., 196-198.

³¹⁷ Kraus: *Psalmen* 2., 634.

³¹⁸ del Olmo Lete: Ps 68, 206-207.

³¹⁹ Uo., 206-207.

³²⁰ Duhm: *Die Psalmen*, 178.; M. A. Tate: *Psalms 51-100* (WBC 20), Dallas, Word Books, Publisher, 1990, 167.

³²¹ W. F. Albright: A Catalogue of Early Hebrew Lyric Poems (Psalm LXVIII), *HUCA* 23 (1950) 1-39., ebben: 27-28. Albright szerint a zsoltár ősi héber lírikus szövegek katalógusa, amely a mezopotámiai katalógusok mintájára az egyes költemények kezdősorát tartalmazza.

³²² Dahood: *Psalms II.*, 145.

Becker a 23. versben a שׁוֹב הִפִּיל (hifil alakját a הִפִּיל elliptikus alakjának tekinti, jelentése szerinte itt: „felüdít”.³²³ A gyök, illetve az elliptikus kifejezés ugyanakkor talán utalhat itt a különböző távoli régiókból és az alvilágból visszahozatalra is (vö. a Zsolt 16,10 szerint JHVH nem hagyja az imádkozó שׁוֹב-ét a *Seol*-ban).

A zsoltár 21-23. verse az alvilágkép szempontjából – meglátásom szerint – három okból is jelentőséggel bír:

1. A zsoltár szövegszerűen is megidézi a mélységet (מְצֻלֹת יָם). A ritkábban előforduló maszoréta olvasat és a *Septuaginta* szövegváltozata esetében a 23. vers második felének értelme a következőképpen módosul: „Básánból is visszahozom, a tenger mélyébe visszaviszem”. Ebben az esetben az isteni kijelentés nem a megszabadított Izraelre, hanem az ellenségekre vonatkozhat, és a tenger mélye az ellenségek büntetésének a helye lehet.

2. A zsoltár a 68,23-ben adaptálja a Zsolt 95,4-ben és 139,8-ben is megjelenő hagyományt, amely szerint JHVH hatalma kiterjed a kozmosz legtávolabbi részére is. E hagyományt a szabadtér kontextusában értelmezi, ez az aspektus a két másik zsoltárból hiányzik.

3. A zsoltár a szabadtér leírása során az egyéni imádságokhoz hasonló módon beszél arról, hogy Isten képes megszabadítani a halálból. A szöveg ebben a kontextusban említi az ellenségeket is, akik itt Isten ellenségeiként jelennek meg itt.

3.2.6. Könyörgő imádságok

Az egyéni könyörgésekben a halál és az alvilág képe ember és Isten közötti problémát jelenít meg, elsősorban a szövegek panaszt és kérést tartalmazó részeiben jelenik meg, a halállal kapcsolatban alkalmazott legfőbb metaforák pedig a vadállat-, vadász-, víz- és mélységmetafora.³²⁴ Számos könyörgő imádságban (panaszénekekben)³²⁵ jelenik meg olyan panasz, melyben az imádkozó nyomorúságának megjelenítőjévé válik az alvilág. Erre példa a Zsolt 28,1b:

Hozzád kiáltok, JHVH, kösziklám, ne legyenek süketek a füleid felém,
mert ha nem válaszolsz, a gödörbe leszállók közé fogok számláltatni.

³²³ J. Becker: Elliptisches hēšib (næpæš) in Ps 68,23 und 73,10, *BN* 103 (2000), 43–52, kül. 49-50.

³²⁴ Így: M. Krieg: *Todesbilder im Alten Testament*, Zürich, Theologischer Verlag, 1988, 351-359.

³²⁵ A panaszénekekhez: C. Westermann: *Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament*, in C. Westermann: *Lob und Klage in den Psalmen*, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1977, 125-164. Vö.: A. Aejmelaeus: *The Traditional Prayer in the Psalms*, in A. Aejmelaeus – L. Schmidt: *The Traditional Prayer in the Psalms / Literarische Studien zur Josephgeschichte* (BZAW 167), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1986, 1-117. A kérő imádságoknak két eleme van: a könyörgés és a panasz, amelyek közül az utóbbi az előbbi alapjául szolgál. Uo., 10. Aejmelaeus tézise szerint a „tradicionális imádság” egyszerű forma felől komplex felé változik, és eredete fogság előtti.

A zsoltáros itt a יִרְדֵּי־בוֹר kifejezést használja az alvilág lakóira, ez összeköti a szöveget a 30. zsoltárral.³²⁶

A בֹּר kifejezés szó szerinti jelentése: gödör, víztározó. Gyakrabban előforduló mellékalakja a בָּאֵר szó, amelynek elsődleges jelentése „kút”. Az előbbi kifejezés felveheti a fogság, börtön jelentést (Ex 12,29, Jer 37,16). Egy népszerű javaslat szerint a *Seol* bejáratára vonatkozik azokon a szöveghelyeken, ahol az alvilággal kapcsolatban használják (Ézs 14,15. Ez 32,23).³²⁷ Leggyakrabban a יִרְדֵּי־בוֹר kifejezés tagjaként fordul elő (Ez 26,20 2x, 31,14.16, 32,18.24.25.30, illetve Zsolt 28,1, 88,5, Ézs 38,18, Péld 1,12). A szöveghelyek alapján nem határozható meg pontosan, hogy az alvilág bejáratára vagy pedig magára az alvilágra utal-e.

A יִרְדֵּי־בוֹר kifejezés egy, a hagyományban különböző formákban előforduló szókapcsolat leggyakoribb változata. Ebben a formában elsősorban Ezékiel ítéletes prófétai korpuszában (Ez 25-32) és a zsoltáirodalomban fordul elő (Ez 26,20 2x, 31,14.16, 32,18.24.25.30, illetve Zsolt 28,1, 88,4, Ézs 38,18, további előfordulásai: Péld 1,12, továbbá vö. יִרְדֵּי אֶל־אֲבְנֵי־בוֹר Ézs 14,19). Szó szerinti görög fordítása καταβαινόντων εἰς λάκκον (LXX Zsolt 87,5, LXX Ez 31,16, vö. καταβαίνουσιν εἰς λάκκον LXX Zsolt 27,1), illetve az Ez 31-32 esetében az Ez 31,16 szöveghelyen kívül καταβαινόντων εἰς βόθρον (LXX Ez 31,14, 32,18.24.30). Ugaritban megjelenik a halottakkal kapcsolatban *yrdm arš* („alvilágba alászálló”) kifejezés (pl. KTU 1.114 21-22). A יִרְדֵּי־בוֹר kifejezés egyszer előforduló mellékalakja a יִרְדֵּי עֶפֶר forma (Zsolt 22,30). Qumránban az 1QH^a 16,29-30 szövegében megjelenik a máshol héber nyelven nem dokumentált יִרְדֵּי שְׂאוֹל alak is. Ennek a görög fordítása olvasható a *Septuaginta* Ézs 14,19 szövegében (e szakasz a maszoréta szövegben meglehetősen problémás), és szintén ezt a megoldást tartalmazza a szintagma főnévi tagjának vonatkozásában Ezékiás imájának görög szövege (οἱ ἐν ᾗδου – LXX Ézs 38,18). A Zsolt 22 *Septuaginta*-fordítása a καταβαίνοντες εἰς τὴν γῆν (LXX Zsolt 21,30) formát tartalmazza, amely a יִרְדֵּי אֶרֶץ fordításának tekinthető, azonban az is elképzelhető, hogy a fordító a maszoréta szövegben szereplő יִרְדֵּי עֶפֶר kifejezés értelmét próbálta meg így visszaadni. A יִרְדֵּי־בוֹר szintagma helyre utaló, főnévi tagját hasonlóan fordítja a LXX Péld 1,12 szövege is. A fenti alakok egymással szinonim értelműnek tekinthetők. Nem eldönthető kérdés, hogy vajon a יִרְדֵּי שְׂאוֹל vagy a יִרְדֵּי עֶפֶר kifejezés szekundernek, azaz a kevésbé konkrét jelentésű יִרְדֵּי־בוֹר értelmezésének

³²⁶ Erre felhívja a figyelmet Bester is, aki szerint a zsoltár számos kapcsolatot mutat a Zsolt 25-34 egységével, amelyek közül ez a legeggyértelműbb. D. Bester: Die Sprache der Hände: Zu Korrespondenz und Kontrast eines Bildes in Psalm 28, in: M. Bauks – K. Liess – P. Riede (szerk.): *Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5): Aspekte einer theologischen Anthropologie*. Festschrift für Bernd Janowski zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag 2008, 23-32, ebben: 25.

³²⁷ Keel: *The Symbolism of the Biblical World*, 70.; J-G. Heintz: בָּאֵר, in G. J. Botterweck – H. Ringgren (szerk.): *ThWAT* 1, Stuttgart, etc., Kohlhammer, 1973, 500-503, ebben: 503.

tekinthető-e. A kifejezések jelentése a következőképpen határozható meg: „sírgödörbe alászálló”, illetve „alvilágba alászálló”; a szintagma tehát a halottak megnevezésének tekinthető.

A 28. zsoltárban az imádkozó még nem érzi magát a *Seol*-ban, viszont azt gondolja, hogy ha JHVH nem hallgatja meg imádságát, bizonyosan oda kerülne. Emiatt a motívumnak ebben a zsoltárban a könyörgés nyomatékosítása lehet a retorikai funkciója. A Zsolt 18,3-7-hez és Jón 2,7-hez hasonlóan ebben a zsoltárban is megjelenik a szentély (2). A 3-4. versek alapján elképzelhető, hogy az ellenség szorongatásával összefüggésben utal az alvilágra az imádkozó (vö. Zsolt 6), azonban valószínűbbnek látom, hogy a szakasz egyszerűen az igazakat és a bűnösöket állítja szembe. A könyörgés kontextusául szolgáló konkrét probléma nem rekonstruálható a zsoltárból, hanem az imádkozó azt kéri JHVH-tól, hogy őt, aki igaz, ne részesítse a bűnösök sorsában.

A 143. zsoltár 3. és 7. versében jelenik meg alvilág-utalás:

Mert ellenség üldözi lelkemet, hogy porba tiporja életemet, hogy visszatérítse a sötétségbe, mint az ősi idők halottjait.

(...)

Siess meghallgatni, JHVH, mert lelkem elpusztul, ne rejtse el arcodat tőlem, mert a gödörbe leszállókhöz leszek hasonló.

A 3. versben az *אֶרֶץ* kifejezés utalhat az alvilágra. E vers talán arra utal, hogy ellenségei megölik az imádkozót (*וְכָא לְאֶרֶץ* – szó szerint talán: összetörik [életemet] a földre / a halottak hazájáig). A vers második fele a sötétség (*מַחְשְׁכִּים*) kifejezést használja, amely szintén kapcsolatba hozható az alvilággal. A sötétségbe/alvilágba jutást a *שׁוּב* ige hifiljével fejezi ki a zsoltár (vö. Zsolt 9,18), ez kapcsolatban lehet azzal a képzetrel, mely szerint Isten az embert születése előtt a föld alatti régiókban formálta meg (Zsolt 139,15).

A zsoltár 6. versében erősödő könyörgésre utalhat az, ahol a szöveg arról ír, hogy az imádkozó Istenhez terjeszti ki kezeit. A könyörgés erőteljességét fokozza a kiszáradt föld metaforája is. Ebben a kontextusban olvasható a 7. vers alvilág utalása. A vers beszél Isten arcának elrejtőzéséről is (*סתר*, vö. Zsolt 88,15). A könyörgő közel érzi magát az alvilág megtapasztalásához, de még nincs a *Seol*-ban, az imádság szituációja ebből a szempontból tehát a 28. zsoltárral mutat rokonságot.

A 71. zsoltárt egy idős ember imádságának tekinthetjük (vö. 9.18. versek). A zsoltár 20. verse utal az alvilágra:

Bár sok nyomorúságot és bajt tapasztaltattál meg velem, vajon felélesztesz-e újból és a föld mélyéből újra felhozol engem?

A Zsolt 71,20-ben az imádkozó úgy beszél, mintha már a *Seol*-ban lenne. A zsoltár a szabadítás kontextusában említi a föld mélyéből való felhozatalt. Ennek e szakaszban legalább háromféle jelentése lehet: 1. a földi élet során megtapasztalt szabadítás; 2. az eljövendő megelevenítés (feltámadás?) reménysége (erre utalhat, hogy a zsoltár imádkozója egy idős ember);³²⁸ 3. A *ketiv* többszámú alakjaival olvasva a verset,³²⁹ az a nép megelevenítésére utalhat, hasonlóan, mint az Ez 37,11 (vö. továbbá Ézs 26,19-21).³³⁰

A 88. zsoltár 18 verséből 14 tartalmaz alvilág-utalást.³³¹ Az imádság szituációja, annyiból hasonló a Zsolt 71,20-hoz, hogy az 5-7. versek alapján e zsoltár imádkozója is az alvilágban van. (Igaz, a 2-4. versekben megszólaló könyörgés ellentmond ennek.)

A 88. zsoltárt a legtöbb magyarázó három részre osztja fel (2-10a; 10b-13; 14-19) a zsoltárban olvasható három invokáció alapján.³³² Mindegyik strófa JHVH megszólításával, illetve egy időre vonatkozó utalással kezdődik.³³³ Weber felosztása ettől eltér, szerinte a költemény két stanzára (2-10a, 10b-19) és azokon belül három-három strófára oszlik,³³⁴ és a második stanza intenzívebbé teszi a panaszt.³³⁵ Ziegert szerint a zsoltár khiasztikus szerkesztésű, a költemény középpontja a 10. vers, amelyet két hasonló szerkesztésű szakasz

³²⁸ Vö. Tate: *Psalms 51-100*, 216.

³²⁹ A הָרָאִיתִי וְהָרָאִיתִי és הָרָאִיתִי וְהָרָאִיתִי igék a *qere*-ben így szerepelnek, a *ketiv* mássalhangzóállománya alapján viszont T/1 szuffixummal olvashatjuk őket. A verset záró תַּעֲלֶנִּי szó viszont E/1 szuffixummal szerepel a szövegben és nem kapcsolódik hozzá *qere*, bár egyes kéziratok, illetve a Targum és Jeromos fordításai itt is arra mutatnak, hogy létezett többszámú olvasatot tartalmazó variáns is. A הָרָאִיתִי alak esetében a *Septuaginta*-ban, Symmachos és Theodotion fordításában, a *Peshitta*-ban és a Targumban, a תַּעֲלֶנִּי esetében pedig néhány kéziratban, a *Septuaginta*-ban és a *Peshitta*-ban a *ketiv* olvasata szerepel. Vö.: de Rossi: *Variae lectiones*, 4. köt., 50. Ez azt mutatja, hogy a hagyományozók számára nem volt egyértelmű, hogy a verset egyéni vagy közösségi könyörgésnek kell-e tekinteni. Mivel a zsoltár a 19-20. verseken kívül végig egyéni könyörgés, az egyes számú alakok tekinthetők könnyebb olvasatnak. Fordításomban a *qere* olvasatát követem.

³³⁰ Tate: *Psalms 51-100*, 216.

³³¹ Elsősorban a zsoltár Kórah fiai-zsoltárciklus(ok)on belüli kapcsolatait vizsgáltam egy korábbi írásomban: Péntek D.: A 88. zsoltár a Kórah fiai-zsoltárok kontextusában: Alapvetések a kutatáshoz, *KRE-Dit* 2 (2019), <http://www.kre-dit.hu/tanulmanyok/pentek-daniel-gabor-a-88-zsoltar-a-korah-fiai-zsoltarok-kontextusaban/> (letöltés: 2021. május 26.)

³³² Pl.: Gunkel: *Die Psalmen*, 381.; Kraus: *Psalmen* 2., 773.; I. Nowell: Psalm 88: A Lesson in Lament, in L. Boadt – M. S. Smith (szerk.): *Imagery and Imagination in Biblical Literature, Festschrift A. Fitzgerald* (CBQMS 32), Washington, DC 2001, 105–118, ebben: 114–115.; Pyles: Drowning, 15. Schnocks szintén ezt a felosztást követi, de arra is felhívja a figyelmet, hogy a 2-10. és 14-19. versek szókincse és témái összekötik e két részt: J. Schnocks: *Psalmen*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2014, 101–102.

³³³ Ph. L. Graber: A Textlinguistic Approach to Understanding Ps 88, *OPTAT* 4 (1990), 322–339., ebben: 322.

³³⁴ B. Weber: *Werkbuch Psalmen II*, Stuttgart, Kohlhammer, 2003, 103–104.; B. Weber: „JHWH, Gott meiner Rettung!” (Ps 88,2a): Struktur, Klangmuster und andere Stilmittel in Psalm 88, in: B. Weber: „Wie ein Baum, eingepflanzt an Wasserrinnen” (*Psalm 1,3*): Beiträge zur Poesie und Theologie von Psalmen und Psalter für Wissenschaft und Kirche (ABG 41), Leipzig 2014, 282–308, ebben: 293–294.; B. Weber: „JHWH, Gott der Rettung!” – Beobachtungen und Erwägungen zur Struktur von Psalm LXXXVIII, *VT* 58 (2008), 595–607, ebben: 605. Haag szintén két részre osztja a zsoltárt: Haag: Psalm 88, 149–170. Thornhill pedig koncentrikus szerkesztést feltételez: A. Ch. Thornhill: A Theology of Psalm 88, *EvQ* 87 (2015), 45–57, ebben: 47.

³³⁵ Weber: *Werkbuch Psalmen II*, 103.

fog közre (mindkettő könyörgésből és az imádkozó állapotának leírásából áll: 2-3. és 11-15.: könyörgés; 4-9. és 16-19. állapotleírás).³³⁶

E sötét hangvételű zsoltár olvasásakor fontos figyelni Westermann megállapítására, aki az ószövetségi panaszének történetének felvázolása során rámutatott arra, hogy az Ószövetségben nem létezik imádság nélküli panasz, a kettő mindig összefonódik.³³⁷

A 88. zsoltár első olvasatra talán egysíkúnak tűnhet, figyelmesen olvasva szövegét azonban észrevehetjük, hogy számos különböző hagyomány jelenik meg benne:

1. A 2-4, 9c-10 és 14-16. versek központi hangja a könyörgés, az imádkozó úgy szólal meg, mint aki a *Seo*/ban vagy annak közelében van.

2. Az 5-6. versek elsősorban az Ez 32,17-32 Egyiptom elleni ítéletes prófécijával vannak kapcsolatban, amelynek a központi motívuma az, hogy a népek és a harcosok a *Seo*/ba kerülnek, és ott érdemeik szerint különböző helyeket foglalnak el. Emellett az 5. vers első félsora a fentebb tárgyalt Zsolt 28,1b és 143,7b szövegében szereplő szövegelem („a gödörbe leszállók közé fogok számláltatni”) egy variánsát tartalmazza.

3. A 8. és 18. versekben az imádkozó egy a *Seo*/hoz hasonló funkcióval bíró káoszserővel, hatalommal, a mélység vizeivel szembesül.

4. A 7-9b. és 17-19. versekben az isteni harag és az imádkozó magára hagyottságának motívumai szerepelnek, amelynek megtapasztalásáról e zsoltáron kívül a JSir 3 tanúskodik a legerőteljesebben.

5. A 11-13. versek az úgynevezett „a halottak nem adnak hálát JHVH-nak” motívumot dolgozzák fel. E tradíciónak éppen ez a szakasz a leggazdagabb feldolgozása.

6. A felirat első eleme Kórah-fiai zsoltáraihoz (Zsolt 42-49.84-85.87) köti a zsoltárt.

7. A felirat második eleme szerint a zsoltár szerzője az ezrahi Hémán, ez alapján pedig a zsoltár a 89. zsoltárral áll párban, amelynek a feliratában az ezrahi Étán neve szerepel.

A 88. zsoltár imádkozója fáradhatatlanul könyörög nyomorult helyzete ellenére is. A zsoltár a 2-3a versekben a panaszénekek tradicionális eszköztárának felhasználásával kiált JHVH-hoz. Ezt követően pedig a könyörgő imádságok jellemző formájának megfelelően a 4-19. verseket uraló panaszt a 𐤒 partikulával vezeti be a beszélő.

2 JHVH, szabadító istenem, nappal segítségért kiáltottam, éjjel előtted vagyok.

3 Jusson színed elé imádságom, hajtsd füled könyörgésemre,

4 mert megtelt a rosszal lelkem és életem a *Seo*/hoz közelít. (Zsolt 88,2-4)

³³⁶ C. Ziegert: „Mein Auge verschmachtet vor Elend” – Zu Kontext und Struktur von Psalm 88, *BZ* 54 (2010), 73–82, ebben: 75-78.

³³⁷ Vö.: Westermann: Struktur und Geschichte der Klage.

Az, hogy a 2. versben emendációval *אלהי שועתי* szöveget olvassunk, minden bizonnyal nem egyezik a zsoltár hagyományozóinak szándékával. Figyelemreméltó, hogy még a legsötétebb és legreménytelenebb ószövetségi imádság is annak kihirdetésével kezdődik, hogy JHVH a szabadítás Istene, mégpedig személyesen a nyomorult helyzetben lévő imádkozó védőistene.³³⁸ A megszólítás éles kontrasztban áll a zsoltár szövegének nagy részével, ahol az imádkozó szenvedéseit sorolja, amelyek közül többet is Isten rá nehezedő haragjának tulajdonít. A kifejezés párhuzama előfordul még a Zsolt 27,9-ben (*אלהי ישועי*), a „szabadításunk Istene” megnevezés pedig a Zsolt 79,9-ben és 85,5-ben (*אלהי ישוענו*). Miller szerint ezek a kifejezések az imádságokban arra utalnak, hogy az imádkozó úgy tekint Istenre, mint aki kész közbeavatkozni érte, megszabadítja őt a nehézségből, védelmébe veszi, biztonságba helyezi.³³⁹ Gross másképpen látja az *אלהי שועתי* kifejezés funkcióját, de tulajdonképpen szintén bizalommotívumnak tekinti. Elgondolása szerint a zsoltárban az imádkozó kétféle istenképe ütközik egymással: az egyik az imádkozó személyes tapasztalataiban, a másik pedig örökölt hitében gyökerezik.³⁴⁰ Az utóbbihoz kötődik e megszólítás.

A helyzet azonban ennél bonyolultabbnak tűnik. A két közösségi ének (79,9, 85,5) esetében ugyanis a beszélő kifejezetten a bűnök miatti szabadításra vár, a 27,9-ben pedig a 88,2-hez hasonlóan nem egyértelmű a szabadulás gondolata.

A kifejezést talán pontosabban értelmezzük, ha a szabadítás lehetőségességére látunk benne utalást, amely lehetőséget az imádkozó egyedül JHVH/Elóhim személyében talál meg. Ez alapján tehát a szókapcsolat funkciója szerint nem tekinthető párhuzamosnak az Istenbe vetett bizalom egyértelmű megfogalmazásaival. A Zsoltárok könyvében ilyeneket olvashatunk azokon a szöveghelyeken, ahol az imádkozó szabadításának (*ישועה*: Zsolt 62,3.7, ez a Zsolt 88,2 szövegének legközelebbi párhuzama e bizalommotívumok közül, *ישוע*: Zsolt 62,8), megmentőjének (*מַפְלֵט*: Zsolt 18,3 = 2Sám 22,2, Zsolt 144,2), szabadítása szarvának (*קַרְן-יִשְׁעִי*: Zsolt 18,3 = 2Sám 22,3), sziklájának (*קִלְעַ*: Zsolt 18,3 = 2Sám 22,2, Zsolt 31,4, *צוּר*: Zsolt 18,3 = 2Sám 22,3, Zsolt 18,47 = 2Sám 22,47, Zsolt 19,15, 62,3.7-8, 92,16), pajzsának (*מָגֵן*: Zsolt 18,3 = 2Sám 22,3, Zsolt 3,4, 28,7, 119,114, 144,2), erődjének (*מִצְוֵדָה*: Zsolt 18,3 = 2Sám 22,2, Zsolt 31,4, 144,2), magas tornyának (*מִשְׁגָּב*: Zsolt 18,3 = 2Sám 22,3, Zsolt 59,17, 62,3.7, 144,2), dicsőségének (*כְּבוֹד*: Zsolt 62,8), erejének (*עֹז*: Zsolt 28,7, 59,18),

³³⁸ Vö.: Kraus: *Psalmen* 2., 774.

³³⁹ P. D. Miller: *They Cried to the Lord: The Form and Theology of Biblical Prayer*, Minneapolis, Fortress Press, 1994., 60.

³⁴⁰ W. Gross: Ein Schwerkranker betet: Psalm 88 als Paradigma, in G. F. Fuchs (szerk.): *Angesichts des Leids an Gott glauben? Zur Theologie der Klage*, Frankfurt am Main, 1996, 101–118, ebben: 111–112.

ereje kősziklájának (צור-צור: Zsolt 62,8), menedékének (מִחְסֵה: Zsolt 62,8, מְנוּס: Zsolt 59,17, 2Sám 22,3), rejtkehelyének (סִתְרָה: Zsolt 119,114), megváltójának (גֹּאֲלִי: Zsolt 19,15), hűségének (חֶסֶד: Zsolt 144,2), nevezi JHVH-t. Ezek használata esetében a szabadulás, illetve védelem bizonyosnak tűnik az imádkozó számára, a Zsolt 88,2-ben használt megszólítás viszont a személyes megmenekülés bizonyossága nélkül utal az istenség karakterére, így ez inkább maga is a könyörgés egyik formájának, és nem bizalommotívumnak tekinthető.

A zsoltár itt elemzett három, könyörgést tartalmazó részletében nagy jelentősége van a napszakoknak is: az imádkozó úgy szólal meg, mint aki éjjel és nappal JHVH-hoz kiált és JHVH-hoz fordul, a 10. vers szerint egész nap JHVH-t hívja, a 14. versben pedig azt a reménységét fejezi ki, hogy Isten reggel meghallgatja a könyörgését.³⁴¹

Magyarázatot kell fűzni a 3. versben szereplő קָנָה kifejezéshez is. A szó hangos felkiáltásra utal, amely egyaránt fejezhet ki kitörő örömet (Zsolt 30,6, 47,2), illetve nyomorúság miatt megszólaló panaszimádságot (Zsolt 17,1, 61,2, 84,3). Az imádság szövege szerint a beszélő élete (חַיִּי) megközelítette a *Seolt*. Az imádkozó tehát bizonyos értelemben egy köztes állapotban van az imádság megfogalmazásakor. Még nincs a *Seolt*-ban (szemben pl. a Jónás imájában leírt szituációval, vö. Jón 2,3), de közelít hozzá.

A Zsolt 88,2-4 szituációja párhuzamban áll Ezékiás imájával (Ézs 38,10-20). Ezékiás sem jutott még el a *Seolt*-ba, de életének egy bizonyos pontján bizonyosnak érezte, hogy meg kell halnia betegsége miatt.³⁴² Ugyanakkor a Zsolt 88,4 feszültségben van a 88,5-6 és különösen a 88,7 szakasszal, amelyekből úgy tűnik, hogy az imádkozó már a *Seolt*-ban van. A zsoltár szóhasználatával kapcsolatban látni kell azt is, hogy a Héber Biblia sohasem nevezi meg az alvilág lakóit שְׁפָלִים-ként, viszont megjelenik az a gondolat, hogy JHVH megóvja egy személy שְׁפָלִים-ét az alvilágtól, vagy megmenti onnan.³⁴³

A zsoltáros második könyörgése a 11-13. versekben olvasható kérdések bevezetéseként jelenik meg:

JHVH, hozzád kiáltottam egész nap, feléd nyújtottam ki kezemet. (Zsolt 88,10b)

A harmadik megszólítást (Zsolt 88,14a) követő könyörgésben (14b-15) az imádkozó a miért (mi célból?) kérdésének feltevésével szól JHVH-hoz:

³⁴¹ A reggel eljövő segítség (*Hilfe am Morgen*) problémájához: Janowski: *Rettungsgewissheit*; Ch. Barth: בִּקְרָה, in G. J. Botterweck – H. Ringgren (szerk.): *ThWAT* 1, Stuttgart, etc., Kohlhammer, 1973, 743-754, ebben: 751-754.

³⁴² M. L. Barré: *The Lord Has Saved Me: A Study of the Psalm of Hezekiah (Isaiah 38: 9–20)* (CBQMS 39), Washington, D.C., Catholic Biblical Association of America, 2005, 74.

³⁴³ N. Kilwing: שְׁפָלִים und ψυχή: Gemeinsames und Unterscheidendes im hebräischen und griechischen Seelenverständnis, in C. Diller – M. Mulzer – K. Ólason – R. Rothenbusch (szerk.): *Studien zu Psalmen und Propheten, Festschrift für Hubert Irsigler* (HBS 64), Freiburg – Basel – Wien, et al, Herder, 2010, 377-401, ebben: 396.

14 De én, JHVH, hozzád kiáltottam és reggel a füledbe jutott könyörgésem.

15 JHVH, miért veted meg lelkemet és rejtet el arcodat tőlem? (Zsolt 88,14-15)

Az itt olvasható panasz a לָמָּה-kérdés (Zsolt 44,24.25, 74,1.11, 79,10, 80,13, JSir 5,20),³⁴⁴ valamint a זנה és סתר igék használatával a közösségi panaszénekek (*Volksklagelieder*) műfajával mutat rokonságot,³⁴⁵ különösen is az Emmendörffer által a fogság korára datált szövegekkel, azaz a Zsolt 44,24.25, 74,1.11, 80,13 versekkel.³⁴⁶

A 88. zsoltár két részlete az imádkozó magányáról beszél:

9 Eltávolítottad tőlem ismerőseimet, utálatossá tettél számukra,

be vagyok zárva és nem szabadulhatok,

10 megvakultam a fájdalomtól.

(...)

19 Barátot és társat eltávolítottál tőlem, ismerősöm a sötétség!³⁴⁷ (Zsolt 88,9-10a, Zsolt 88,19)

A Zsolt 88 e részletei arra is utalhatnak, hogy a szövegben szereplő beszélő ténylegesen halott, illetve, hogy a zsoltárköltők ezeket a mondatokat egy halott szemszögéből fogalmazták meg. Poétikai szempontból jelentőséggel bír, hogy a legsötétebb hangulatú zsoltár utolsó szava a sötétség (מַחְשֶׁכַּת) szó.³⁴⁸ A kifejezést, illetve a מַחְשֶׁכַּת gyökéből származó bizonyos további formákat az alvilág poétikus megnevezésének tarthatjuk.³⁴⁹

A 22. zsoltár két részlete is érthető alvilág-utalásként. A kettő közül az első szerint a beszélő a porban (alvilágban?) van:

Kiszáradt erőm, mint a cserép, nyelvem ínyemhez tapadt, és a halál porába fektettél.

³⁴⁴ Vö.: M. Emmendörffer: *Der ferne Gott: Eine Untersuchung der altestamentlichen Volksklagelieder vor dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur* (FAT 21), Tübingen, Mohr Siebeck, 1998, 296. Községi panaszénekek lehetséges ókori keleti kapcsolatait többen is vizsgálták. Bouzard szerint elképzelhető, hogy a két korpusz között irodalmi függés van: W. C. Bouzard Jr: *We Have Heard With Our Ears, O God* (SBLDS 159), Atlanta, Scholars Press, 1997. Ferris szerint ezzel szemben csak azt állapítható meg, hogy közös hagyományból merít a két korpusz: P. W. Ferris: *The Genre of Community Laments in the Bible and the Ancient Near East* (SBLDS 127), Atlanta, Scholars Press, 1992.

³⁴⁵ Emmendörffer: *Der ferne Gott*, 77-146.; H. Ringgren: מַחְשֶׁכַּת, in G. J. Botterweck – H. Ringgren (szerk.): *ThWAT* 2, Stuttgart, etc., Kohlhammer, 1977, 619-621, ebben: 620.

³⁴⁶ Emmendörffer: *Der ferne Gott*, kül. 292.

³⁴⁷ A מַחְשֶׁכַּת szó helyett számos kéziratban *piél* particípium (מַחְשֶׁכַּת) szerepel. Vö.: de Rossi: *Variae lectiones*, 4. köt., 58. Ez kizárólag a magánhangzós állományban tér el a Leningrádi Kódex szövegétől. A *Septuagintában* az ἀπο ταλαιπωρίας („a szenvedéstől”) fordítás olvasható, a fordítók a szó elején szereplő elején a π betűt η prepozícióként értelmezték, így a sötétséget a nehézségek megjelenítőjének tekintették, e fordítás mögött tehát nem szükséges eltérő alapszöveget feltételezni.

³⁴⁸ Ehhez: Lamparter: *Das Buch der Psalmen*, 2. köt., 97.; J. Schnocks: Metaphern für Leben und Tod in den Psalmen 23 und 88, in: P. van Hecke – A. Labahn (szerk.), *Metaphors in the Psalms* (BETL 231), Leuven, Uitgeverij Peters, 2010, 235-249.; Howard: Psalm 88, 140.

³⁴⁹ Ringgren az 1Sám 2,9, Jób 3,4-6, 15,30, 17,13, 18,18, 22,11, Zsolt 35,6, 88,13.19, 143,3, Préd 6,4, 11,8, Náh 1,8, Jób 10,20-22 szakaszokban tulajdonít neki ilyen jelentést. H. Ringgren: מַחְשֶׁכַּת, in G. J. Botterweck – H. Ringgren (szerk.): *ThWAT* 3, Stuttgart, etc., Kohlhammer, 1982, 261-277, ebben: 273-274.

(...)

Egyenek és boruljanak le a föld minden erősei (lit.: kövérei), előtte térdeljen le minden porba térő és akinek a lelke nem marad életben. (Zsolt 22,16.30)

Az עָפָר kifejezés az Ószövetségben néhány helyen az alvilágra utalhat.³⁵⁰ A figyelembe veendő szöveghelyek közé tartozik a Zsolt 22,16.30, 30,10, 119,25, Jób 7,21, 20,11, 21,26, Ézs 26,19 (שָׁכְנֵי עָפָר – „az alvilág lakói”), Dán 12,2 (אֶדְמַת־עָפָר – „a por földje”; ez az akkád *būt epri* kifejezés párhuzama lehet).

Maga a zsoltár közeli rokonságban áll a 88. zsoltárral. Craigie a zsoltárt halálos veszélyből szabaduló emberhez köthető hálaadási liturgiaként értékeli.³⁵¹ Az עָפָר szó mind a panaszének, mind pedig a hálaadó ének részben megjelenik. A 16. versben az עָפָר־מָוֶן kifejezés az alvilágra utalhat Dahood szerint.³⁵² Arra is rámutat, hogy az *'arṣ* (vö. héber אֶרֶץ) és az *'pr* (vö. héber עָפָר) szavak gyakran jelennek meg ugariti szövegekben szereplő paralellizmusokban egymás párjaként (vö. pl.: KTU 1.10 2,24-25).³⁵³ A Zsolt 22,30-ban a Smith – Bloch-Smith szerzőpáros a halott etetésének rítusát véli felfedezni,³⁵⁴ azonban a עָפָר־מָוֶן kifejezés Schmidt szerint valószínűleg nem a halottra utal.³⁵⁵ A 22,30 *Septuaginta* szövege utolsó szakaszának (καὶ ἡ ψυχὴ μου αὐτῷ ζῆ) Schaper örök életre utaló értelmet tulajdonít.³⁵⁶ Van der Kooij viszont úgy véli, hogy evilági kontextusban kell értelmezni a részletet, a túlvilági élet gondolata pedig egyáltalán nem jelenik meg a *Septuaginta*-ban olvasható Zsoltárok könyvében.³⁵⁷

A 119. zsoltár egy akrosztichonos imádság, amelynek 22 strófája egyenként 8-8 verset tartalmaz, amelyek mindegyike az alefbét megfelelő mássalhangzójával kezdődik. A zsoltár maga a Tóra előírásaiért dicsőíti Istent. A 4. strófa versei (25-32.) panaszt és imádságot

³⁵⁰ Ehhez: N. H. Ridderbos: עָפָר als Staub des Totenortes, in *OTS* 5, 1948, 174-178.; D. R. Hillers: Dust: some Aspects of Old Testament Imagery, in J. H. Marks – R. M. Good (szerk.): *Love & Death in the Ancient Near East*. Essays in Honor of Marvin H. Pope, Guilford, Four Quarters, 1987, 105-110, ebben: 107.; Tromp: *Primitive Conceptions*, 89-91.; L. Wächter: עָפָר, in H.-J. Fabry – H. Ringgren (szerk.): *ThWAT* 6, Stuttgart, etc., Kohlhammer, 1989, 275-284, ebben: 282-283. Vö.: Karasszon I.: Jób Megváltója, in Uő.: *Az Ószövetség fényei: Veterotestamentika*, Budapest, Mundus Magyar Egyetemi Kiadó, 2002, 187-197, ebben 196.

³⁵¹ P. Craigie: *Psalms 1-50* (WBC 19), Waco, Word Books Publisher, 1983, 198.

³⁵² Dahood: *Psalms I.*, 140. Vö.: Ridderbos: עָפָר als Staub.

³⁵³ Vö.: Dahood: *Psalms I.*, 144.

³⁵⁴ M. S. Smith – E. M. Bloch-Smith: Death and Afterlife in Ugarit and Israel (recenzió K. Spronk: *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East* [AOAT 219] című munkájáról), *JAOS* 108 (1988), 277-284, ebben: 283. Vö. Spronk: *Beatific Afterlife*, 282. A Zsolt 22,30 értelmezési lehetőségeit tárgyalom megjelenés alatt álló tanulmányomban is: „Végül dicsőségbe fogadsz” (Zsolt 73,24).

³⁵⁵ Schmidt: *Israel's Beneficent Dead*, 265.

³⁵⁶ J. Schaper: *Eschatology in the Greek Psalter* (WUNT II 76), Tübingen, Mohr Siebeck, 1995, 52.

³⁵⁷ A. van der Kooij: Ideas about Afterlife in the Septuagint, in: M. Labahn – M. Lang (szerk.): *Lebendige Hoffnung – ewiger Tod?! Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum* (ABG 24), Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2007, 87-102, ebben: 91.

fogalmazznak meg.³⁵⁸ A 25. versben elképzelhető, hogy szintén az alvilágra utal az עֶפֶר kifejezés:³⁵⁹

A porhoz tapadt lelkem (nyakam³⁶⁰), eleveníts meg szavad szerint.

Ha az alvilág metaforikus nevének tekintjük itt az עֶפֶר szót, akkor a zsoltárverset a megelevenítés valamilyen formájára kellene vonatkoztatnunk. Valószínűbbnek látom azonban, hogy a vers inkább az ember porhoz hasonló állapotára és Istenhez képest alacsonyrendű voltára utal, ugyanakkor megjelenik benne egy közvetítő, az Isten által kijelentett Tóra (itt: דְּבָר), amely némileg áthidalja ezt a távolságot.

A Zsolt 44,26 közösségi könyörgésben adaptálja a motívumot:

Mert életünk porba tért, testünk (lit. hasunk) a földhöz ragadt.

E zsoltárvers – amely tulajdonképpen a zsoltárt záró könyörgésbe beágyazott panaszelem – a Zsolt 119,25a-ra emlékeztet, ott azonban a נָפֶשׁ az עֶפֶר-hoz tapadt, itt viszont az עֶפֶר-hoz hanyatlott (שָׁחָה), és a בָּטָן tapadt (דָּבַק) hozzá az אֶרֶץ-hez. Nem egyértelmű, hogy e zsoltárrészletben a két alvilághoz kapcsolható kifejezés (עֶפֶר és אֶרֶץ) a *Seol* szinonimája-e.

Még egy lépéssel továbbmegy a mélységekből kiáltás motívumával kezdődő 130. zsoltár:

A mélységekből hívlak, Uram! (Zsolt 130,1b)

Az egyházi tradíció ezt a zsoltárt bűnbánati imádságnak tekinti. A bűnematika valóban megjelenik e zsoltárban, azonban a szöveg elsősorban könyörgésnek tekinthető. A zsoltárt Gunkel is bűnbánati éneknek (*Bußlied*) tekinti.³⁶¹ A מַעְמָקִים kifejezés többféleképpen interpretálható. Egyesek szerint a mély vizek képzetét tartalmazza a Zsolt 130,1, és így a szó a *Seol* szinonimája.³⁶² Dahood szerint a zsoltár első verse arra utal, hogy a zsoltáros bűnei miatt az alvilág legmélyebb régióiba került (vö. Zsolt 18,6-7, 51,3, Jón 2,7-8, JSir 3,35, Sirák 51,9).³⁶³ A szakasz legközelebbi párhuzama a Zsolt 69,3.15 (vö. továbbá: Ézs 51,10), amely szöveg kétségtelenül az alvilághoz kapcsolódó mélység vizei-képzzel áll kapcsolatban.³⁶⁴

³⁵⁸ Allen: *Psalms 101-150*, 186.

³⁵⁹ Így: Uo., 186.

³⁶⁰ Vö.: Dahood: *Psalms III.*, 176-177.

³⁶¹ Gunkel: *Die Psalmen*, 561.

³⁶² F.-L. Hossfeld – E. Zenger: *Psalmen 101-150* (HThKAT), Freiburg – Basel – Wien, Herder, 2008, 575.; K.-M. Beyse: נָפֶשׁ, in H.-J. Fabry – H. Ringgren (szerk.): *ThWAT* 6, Stuttgart, etc., Kohlhammer, 1989, 220-226., ebben: 226.; Kraus: *Psalmen* 2., 1048.; Xeravits G.: *A Zarándokénekek* (Lectio Divina 3), Bakonybél – Budapest, Szent Maurícius Monostor – L'Harmattan, 2006, 81.

³⁶³ Dahood: *Psalms III.*, 235.

³⁶⁴ M. Weber: „Aus Tiefen rufe ich Dich”: *Die Theologie von Psalm 130 und Ihre Rezeption in der Musik* (ABG 13), Leipzig, Evangelische Verlag, 2003, 124; J. Jeremias: Psalm 130 und Luthers Nachdichtung, *ThB* 20 (1989), 284-297. Jeremias szerint a Zsolt 69,3 és 88,7 pontosabban leírja az imádkozó életét fenyegető veszélyt. A Zsolt 130 esetében a másik két zsoltárral ellentétben nincs szó ellenségekről, viszont itt megjelennek a bűnök. Ebben a szakaszban a mélység vizei az embert Istentől távolra vivő bűnök szimbólumaként jelenik meg. Uo., 286-287.

Duhm szerint a mélység képével e zsoltár a 69. zsoltárral ellentétben nem a nyomorúság, hanem az ember Istenhez képest alacsonyrendű voltára utal.³⁶⁵ Az az aspektus, hogy egy, az élők világától távoli hely a könyörgés helye, kapcsolatot képez e zsoltárvers és a Zsolt 88,4, valamint a Jón 2,4-7 között.

A Zsolt 61,3 az imádkozó Istentől való távolságának leírásaként használja a מְקֵצָה הָאָרֶץ („a föld széle”) kifejezést:

A föld széléről kiáltok hozzád, elcsüggedt szívem, vezess olyan sziklára, amely nagyobb nálam.

A kifejezésnek itt hasonló retorikai funkciója van, mint a mélységnek a 130. zsoltárban.

Az utolsó említendő szöveg egy egyéni imádság részlete, amely szintén a nyomorúság helyén (egyes értelmezők szerint az alvilágban) fogalmaz meg könyörgést:

6 Hozzád kiáltottam, JHVH, azt mondtam neked: menedékem, osztályrészem az élők földjén.

7 Figyelj könyörgésemre, mert gyenge vagyok, szabadíts meg üldözőimtől, mert erősebbek nálam.

8 Hozd ki a börtönből lelkemet, hogy dicsérhessem nevedet. Körém gyűlnek az igazak, mert jót tettem velem. (Zsolt 142,6-8)

A 142,6 JHVH-t az imádkozó osztályrészeként nevezi meg (vö. Zsolt 16,5, 73,26). Az élők földje a halottak hazájának, az alvilágnak az ellentéte. A Zsolt 142,6-hoz hasonló reménységet fogalmaz meg a Zsolt 27,13 is: „Ha nem hittem volna, hogy meglátom az JHVH jóságát az élők földjén.”³⁶⁶ Dahood szerint a מְקֵצָה kifejezést valószínűleg az alvilágra, és nem pedig egy földi börtönre vonatkozó utalásnak kell tekinteni, mivel szerinte az utóbbiban lehetséges lenne JHVH dicsérete.³⁶⁷ A kifejezés értelmezhető továbbá a zsoltár feliratának fényében is, amely arra utal, hogy az imádság elmondásakor Dávid a barlangban volt (מְעֵרָה).³⁶⁸ Dahood véleményével kapcsolatban meg kell jegyezni, hogy a 8. vers nem beszél arról, hogy az imádkozó nem lenne képes Istent dicsérni. A szabadítás utáni istendicséret nem jelenti szükségszerűen azt, hogy korábban nem lett volna képes erre a beszélő, jelentheti azt is, hogy a szorongatás idején ez nem lett volna értelmes cselekvés.

³⁶⁵ Duhm: *Die Psalmen*, 277.

³⁶⁶ A kifejezést Dahood az örök életre vonatkoztatja: Dahood: *Psalms I.*, 170. Craigie nem fogadja el ezt a javaslatot: Craigie: *Psalms I-50*, 234.

³⁶⁷ Dahood: *Psalms III.*, 319.

³⁶⁸ Erre az összefüggésre Nagy József kollégám hívta fel figyelmemet, ezúton is szeretnék neki köszönetet mondani érte.

3.2.7. Hálaadó imádságok

3.2.7.1 Bevezető

A *Seol*ban vagy a *Seol* közelében megszólaló imádság motívuma gyakran jelenik meg hálaadó énekekben is.³⁶⁹ Gunkel szerint a motívum eredeti *Sitz im Leben*-je ebben a műfajban van, mivel az elsősorban nem a krízis állapotához, hanem az arra való visszatekintéshez (a tulajdonképpeni hálaadáshoz) kötődik.³⁷⁰ Krieg megállapítása szerint a hálaadó énekekben a motívum az esetek többségében a nyomorúságról szóló beszámolóban vagy pedig a korábbi panasz idézése során jelenik meg, és csak az esetek mintegy tizedrészében fordul elő a hálaadás részeként.³⁷¹ A hálaadó énekek alapeleme a הַיִּי gyök. Westermann szerint ennek pontos fordítása: „dicsérni”,³⁷² Crüsemann szerint pedig értelme lehet dicsérni, megvallani, és bűnt megvallani is, így ő a הַיִּי-formula alapján a „*danken*” fordítást javasolja.³⁷³ A következőkben az alvilágból való szabadítás motívumának hálaadó énekekben olvasható megjelenéseit tekintem át.

3.2.7.2. Szabadítás a halál előtt

A 94. zsoltár a halál eseménye előtti szabadításért ad hálát:

Hacsak JHVH nem segített volna nekem, én már a csendben laknék. (Zsolt 94,17)

Több magyarázó is alvilág-utalást lát ebben a versben a חֶשֶׁךְ („csend”, „csend hona”) kifejezésben.³⁷⁴ A kifejezés egyértelmű alvilág-utalásként előfordul a Zsolt 115,17-ben, a Zsolt 94,17 esetében a *Septuaginta*ban szintén a τῷ ᾄδῃ fordítás szerepel, amit követ a *Vetus Latina in inferno* fordítása is. A kifejezés kapcsolatban lehet az akkád *dimtu* („torony”) szóval. A másik lehetséges etimológia a csend szóval hozza összefüggésbe a kifejezést. A szó a Józs 15,52-ben és az Ézs 21,11-ben toponímaként, a Gen 25,14-ben pedig személynévként fordul elő. Gallagher javaslata szerint a kifejezés Zsoltárok könyvében és az Ez 27,32-ben található előfordulásai levezethetők Dūmat al-Jandal helynévből.³⁷⁵

³⁶⁹ Az egyéni hálaadó ének műfajához: F. Crüsemann: *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel* (WMANT 32), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1969, 210-284.

³⁷⁰ H. Gunkel – J. Begrich: *Einleitung in die Psalmen: Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1933, 189. Vö.: Janowski: *Konfliktgespräche*, 293.; Janowski: *Anthropologie*, 488.

³⁷¹ Krieg: *Todesbilder*, 412-419.

³⁷² C. Westermann: Das Loben Gottes in den Psalmen, in Uő.: *Lob und Klage in den Psalmen*, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1977, 11-124., ebben: 20-24.

³⁷³ Crüsemann: *Studien zur Formgeschichte*, 267-268, 279-282.

³⁷⁴ Gunkel: *Die Psalmen*, 416.; Barth: *Die Errettung vom Tode*, 79.; Dahood: *Psalms II.*, 349-350.; Kraus: *Psalmen 2.*, 826.

³⁷⁵ W. R. Gallagher: On דומה/דמה in Ez 27:32 and Psalms 94:17, 115:17, *AfO* 50 (2003/2004), 423-428, ebben: 425.

Gallagher szerint e város alvilággal való azonosításában a következő tényezők egyike vagy azok közül több játszhatott szerepet: a Kr.e. 691-689 között bekövetkezett asszírok általi elpusztítása óta használhatták a halál szinonimájaként; Qedarral való kapcsolata miatt (mindkettő Izmael leszármazottai közé tartozott és gonosztevékként festették le lakosaikat) hozhatták kapcsolatba a halállal; rabszolga-kereskedelemben való esetleges részvétele vezethetett ehhez az azonosításhoz; az odautazást veszélyessé tevő klímája miatt azonosíthatták a halállal; veszélyes lakosai (pl. gyilkosok) voltak.³⁷⁶

Dahood a vers értelmezésekor rámutat arra, hogy a שָׁכַן („lakni”) gyök sokkal inkább egy helyre, mintsem egy állapotra utalhat, ezért a שָׁכַן kifejezést ő az akkád *dimtu* és az ugariti nyelvben dokumentált *dmt* szavakhoz („torony”, „erőd”) kapcsolja. Utal arra is, hogy a *Seol* megjelenhet úgy, mint fallal körbevett város (Zsolt 9,14, Sirák / Ben Szira 51,9), és a börtön képe (vö.: Zsolt 142,8) alapján ez jól kapcsolódhat a bibliai *Seol*-képhez.³⁷⁷

A zsoltárvers nem megtapasztalásként utal a *Seol*-ra, hanem arról beszél az imádkozó, hogy JHVH közbeavatkozása nélkül már nem élne, a halottak hazájában lenne.

Itt figyelembe veendő további szöveghely a Zsolt 56,14:

Mert megmentetted lelkemet a haláltól, lábamat a botlástól, hogy Isten színe előtt járjak az élet világosságában.³⁷⁸

A zsoltár egy könyörgés, Gunkel egyéni panaszéneknek tekinti,³⁷⁹ Mowinckel viszont én-formában írt nemzeti panasznak.³⁸⁰ Az imádság a hálaadó részben használja az alvilágból való szabadulás képét. Elképzelhető, hogy a שָׁכַן kifejezés itt térbeli értelmet nyer, bár ez az értelmezés nem szükségszerű. Dahood szerint a שָׁכַן gyökből levezethető שָׁכַן („letaszítás”) szó is egyértelmű alvilág-utalásként értékelendő.³⁸¹ Nem állapítható meg egyértelműen, hogy a zsoltár az alvilág képét használja-e vagy pedig egyszerűen a halálra utal. Amennyiben az előbbi értelmezés helytálló, a szöveg a hálaadó imádságokra jellemző módon, a korábbi veszély megjelenítőjeként utal az alvilágra.

A 116. zsoltár 3. verse az alvilág és a halál képét a nyomorúság kontextusában használja, majd az imádkozó a szabadítás leírásakor is feleleveníti ezt a képet (8-9. versek). A két

³⁷⁶ Uo., 427-428.

³⁷⁷ Dahood: *Psalms II.*, 349-350. Vö.: M. J. Dahood: Accadian-Ugaritic *dmt* in Ezekiel 27,32, *Bib.* 45 (1964), 83-84.

³⁷⁸ Egyes *Septuaginta*-kéziratokban a χώρα („hely”) olvasat szerepel. Vö.: Bardtke: *Psalmi*, 1138. Ez alapján esetleg a Zsolt 27,13 és 116,9 szövegéhez hasonlóan lehetne itt שָׁכַן helyett שָׁכַן-et olvasni, e variánsban tehát „az élet / élők világossága” helyett az „élet / élők földje” kifejezés szerepel.

³⁷⁹ Gunkel: *Die Psalmen*, 242.

³⁸⁰ Mowinckel: *The Psalms*, 1. köt., 234.

³⁸¹ Dahood: *Psalms II.*, 48. Vö.: Dahood: *Psalms I.*, 224.

részlet közül az utóbbi a Zsolt 56,14 közeli párhuzama, és halál előtti szabadításra való utalásként értelmezhető:³⁸²

8 Megszabadítottad lelkemet a halálból, szemeimet a könnyhullatástól, lábamat az elbukástól.

9 JHVH színe előtt járok az élők földjén. (Zsolt 116,8-9)

A 8. versben Dahood a דָּחַדַּח kifejezést az alvilág nevének tartja.³⁸³ E javaslatát nem szükséges elfogadni, az azonban így is megállapítható, hogy e zsoltár gazdagon alkalmazza az alvilág képét a korábbi nyomorúság kifejezőjeként.

3.2.7.3. Szabadítás a Seol kapujából

A *Seol* kapujának képe az élet és halál határára utal. Egyes hálaadó énekek ezzel a motívummal fejezik ki az imádkozót fenyegető veszélyt. E szövegekben így a halál és az alvilág fenyegetése intenzívebb, mint az előző alfejezetben tárgyalt zsoltárokból.

A következőkben elsőként egy olyan hálaadó ének részletét tárgyalom (Zsolt 9,14-15), amely a 116. zsoltárhoz hasonlóan nem csupán visszaemlékezik arra a nyomorúságra, amelyből JHVH megszabadította az imádkozót, hanem idézi a korábban elhangzott panaszt is. (Ebből a szempontból e szöveg a Zsolt 31,23-el, illetve a Jón 2,3-10-el is párhuzamos.)

A 9-10. zsoltárokat a *MT* különválasztja a *Septuaginta* viszont összeköti. Maga a két zsoltár egy összefüggő alfabetikus akrosztikonos költemény képét mutatja, igaz ez a szervezőelv nem érvényesül maradéktalanul. A *Seol*-ban megszólaló könyörgés tradíciója a zsoltár 14-15. verseiben jelenik meg:

14 Könyörülj rajtam,³⁸⁴ JHVH, tekints³⁸⁵ ellenségeim által okozott nyomorúságomra, Te, aki felhozol a halál kapuiból,

15 hogy elmondhassam minden dicséretedet, Sion (lit: Sion lányának) kapujában örvendhessek³⁸⁶ szabadításodnak.

³⁸² A másik részlet (3. vers) nézőpontja ezzel szemben úgy értelmezhető, hogy aszerint az imádkozó megtapasztalta az alvilág nyomorúságát, így azt a disszertáció 3.2.7.4 alfejezetében tárgyalom.

³⁸³ Dahood: *Psalms III.*, 148.

³⁸⁴ A *Septuaginta* alapján a nehéz דָּחַדַּח alak *qal imperativusként* értelmezhető. Egyes kéziratokban a könnyebb דָּחַח olvasat szerepel, amely *piél imperativus* vagy *perfectum* lehet. Vö.: de Rossi: *Variae lectiones*, 4. köt., 3. A vers modalitása a különböző variánsokban nem egyezik meg.

³⁸⁵ Aquila fordításában az עֵינֶיךָ alak olvasható, ami mögött a maszoréta דָּחַח olvasat helyett a héber ige eltérően punktált, *qal perfectum* E/3 דָּחַח alakja állhat, ezzel a tagmondat jelentése a következőképpen módosul: „meglátta nyomorúságomat”.

³⁸⁶ A maszoréta olvasat: אֲשִׁירְגֵלָה. Az 5/6Hev 1b olvasata אֲשִׁירְגֵלָה, ez vagy egyszerűen ortográfiai variánsnak, vagy a גֵלָה gyök *qal imperfectum* E/1 alakjának tekinthető: utóbbi esetben a tagmondat jelentése: „Sion lányának kapujában elbeszélésem szabadításodat”.

E versek könyörgésnek tekinthetők, a teljes zsoltárszöveg alapján ebben a részletben a korábbi panaszát idézheti fel az imádkozó (vö. pl. 11. és 18. vers). Amikor a Zsolt 9,14-15 a halál kapuáról beszél, közvetlenül ellentétbe állítja azt „Sion lánya kapuival”, amelyet valószínűleg a szentélyre vagy Jeruzsálemre vonatkozó utalásként lehet értelmezni. Egyesek szerint a halál kapui az Istentől való hatalmas távolságra (*Gottesferne*) utalnak, míg Sion kapui az Istenhez való közelséget (*Gottesnähe*) reprezentálják.³⁸⁷

Már a korai szövegtanúkban is szerepel azonban olyan olvasat, amely szerint a 14. vers *perfectum* igealakokat tartalmazva a hálaadás keretében emlékezik vissza a korábbi nyomorúságra (vö. 384. és 385. lábjegyzet). Ha a vers első két igéjét egyes szövegvariánsokkal *imperativus* helyett *perfectum*-nak tekintjük a szöveg értelme a következő: „Megkönyörült rajtam JHVH, meglátta ellenségeim által okozott nyomorúságomat, (Ő,) aki felhoz a halál kapujából, hogy elmondhassam minden dicséretedet, Sion lányának kapujában örvendezhesek szabadításodon.” Kraus szerint a 14-15. verseket kifejezetten a 12-13. versek kontextusában kell értelmezni: JHVH eszerint meghallgatja a „szegények” segélykiáltását, a 14-15. versekben pedig a zsoltáros élményét, mint egy, ezt a kijelentést alátámasztó személyes példát olvashatjuk (Kraus ezért ragaszkodik a 9,14-15 múlt idejű olvasatához).³⁸⁸

A participiumi alakot tartalmazó מְשַׁעֲרֵי מָוֶת kifejezés többféleképpen értelmezhető. Egyrészt utalhat az imádkozó korábbi szükséghelyzetére, és az abból való szabadításra. Másrészt viszont elképzelhető az is, hogy a kifejezés JHVH egy jellemző tulajdonságára utal, és nincs kapcsolatban a beszélő tapasztalatával. Az utóbbi esetben a következőképpen parafrázálható a zsoltáros mondanivalója: „Te aki a halálból is felhozol, könyörülj rajtam és szabadíts meg engem”. Ebben az esetben e részlet a himnikus szövegekkel mutatna rokonságot.

A Zsolt 9,14-15-ben egymás ellentétéként jelennek meg Sion kapui és az alvilág / halál (מָוֶת) kapui. Talán ezen ellentétpár mentén magyarázható a második kórahita zsoltárciklus utolsó két darabjának, a 87. zsoltárnak, amely egy Sion-ének és az alvilágból szabadításért könyörgő 88. zsoltárnak az egymás mellé helyezése is.³⁸⁹

³⁸⁷ Kraus: *Psalmen* 1., 223.; Barth: *Die Errettung vom Tode*, 78.

³⁸⁸ Kraus: *Psalmen* 1., 223.

³⁸⁹ A két zsoltár közötti kontrasztra rámutat Cole: R. L. Cole: *The Shape and Message of Book III (Psalms 73-89)* (JSOTS 307), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000, 166. A kórahita zsoltárok Sion-teológiájához: G. Wanke: *Die Zionstheologie der Korachiten in ihrem traditionsgeschichtliche Zusammenhang*, Berlin, Töpelmann, 1966.; J. Blenkinsopp: *The Beauty of Holiness: Re-Reading Isaiah in the Light of the Psalms*, London – New York, T&T Clark, 2019, 93-96. Magyarul: Németh Á.: JHVH, Izráel és a népek Kórah fiainak Sion-énekeiben: Az ószövetségi univerzalizmus formálódása a 46., 48. és 87. zsoltárokból, *Collegium*

A 107. zsoltár hálaadási liturgiájának egyik versében a Halál kifejezésnek minden bizonnyal térbeli jelentést tulajdoníthatunk:

Minden ételt meggyűlöltek, a halál kapuját megközelítették. (Zsolt 107,18)

A zsoltárban a harmadik hálaadást megfogalmazó csoport a betegeké (17-22), akiket úgy mutat be a szöveg, mint akik az alvilághoz kerültek közel.³⁹⁰ Zenger szerint a versben egyaránt látható a fizikai és a pszichikai állapot rosszabbra fordulása.³⁹¹ A betegség és a *Seol* e zsoltárban egyértelműen a vétkek miatti büntetésnek tűnnek. A zsoltár a szabadítás képzetével kapcsolatban használja az alvilág képét. A beszédhelyzet azonban – nyilvánvalóan a műfajból adódóan – eltér a megszokottól, itt ugyanis nem egy imádságnak vagy egy hálaadásnak az elmondásával találkozunk, és a beszélő nem azonos a nyomorúság és a szabadulás megtapasztalóival, hanem hálaadásra hívja fel az ő csoportjukat.

A következőkben a *Seol* kapujának képét alkalmazó Ezékiás imájára (Ézs 38,9-20) térek rá:

10 Azt mondtam: „Legszebb napomon menjek be a *Seol* kapuin, megfosztva éveim maradékától?

11 Azt mondtam: „Nem fogom látni JH JH-t³⁹² az élők földjén, embert sem látok többé a mulandóság³⁹³ lakóival.

(...)

16 Uram, ezek éltetnek, és abban van lelkem teljes élete,³⁹⁴ hogy meggyógyítottál és éltetsz engem.

Doctorum: Magyar Református Teológia 12 (2016), 11-28. Újabban arra is felhívják a figyelmet, hogy a Sion-teológia mellett az alvilág is központi motívuma a Kórah fiai zsoltároknak. D. C. Mitchell: „God Will Redeem My Soul from Sheol” – The Psalms of the Sons of Korah, *JSOT* 30 (2006), 243-262.

³⁹⁰ Kraus: *Psalmen* 2., 913.

³⁹¹ Hossfeld – Zenger: *Psalmen 101-150*, 153.

³⁹² Néhány kéziratban יהוה olvasat szerepel. de Rossi: *Variae lectiones*, 3. köt., 1786, 37. Ebbe az irányba mutat a Symmachos-fordítás és a *Peshitta* is. Valószínűnek tartom, hogy nem romlott a szöveg, hanem az istennévnek a rövid, poétikus szövegekben előforduló formáját használja. Úgy vélem, hogy nemcsak a maszoréta szöveg értelmezhetőségét, hanem az imádság magas fokú irodalmiságát is alátámasztja az, hogy a 38,19 versben a JHVH-t dicsőítő élőket a zsoltár יהי יהי névvel nevezi meg.

³⁹³ Néhány kéziratban a 11. versben הָלָל („mulandóság”) helyett הָלָל („világ”) olvasat szerepel. Uo., 37. A Targum is ezen olvasat felé mutat. Ugyanez a két olvasat megjelenik a Zsolt 49,2 esetében is. Dahood szerint a הָלָל kifejezés az alvilág poétikus neve. M. J. Dahood: הָלָל „Cessation” in Isaiah 38,11, *Bib.* 52 (1971), 215–216. A két különböző variáns különböző hangsúlyokkal gazdagítja az imádságot, egyik sem tekinthető értelmezhetetlennek.

³⁹⁴ A בָּחַן szót Beuken egy אֵלֵי רוּחִי וְלִכְלִי kifejezésbe beékelte *status constructus*ként értelmezi: „und darin liegt das ganze Lebens meines Geistes” („és abban van lelkem teljes élete”). W. A. M. Beuken: *Jesaja 28-39* (HThKAT), Freiburg – Basel – Wien, Herder, 2010, 414, 418. Fordításomban ezt a megoldást követem.

17 A keserűségem, a keserűség javamra vált, és te kiváltottad *nefesemet* a romlás sírjából,³⁹⁵ mert hátad mögé dobtad minden bűnömet. (Ézs 38,10-11.16-17)

Ezékiás imája egy betegségből való szabadulásért mondott hálaadó ének. Blenkinsopp szerint nem tartalmaz olyan elemet, amely Ezékiás király élethelyzetével lenne kapcsolatban.³⁹⁶ Az imádságot átszövik az alvilág-utalások.

A 10. versben a *Seol* kapuinak (שַׁעֲרֵי שְׁאוֹל)³⁹⁷ alakja jelenik meg. E kifejezés alapján városhoz hasonlóan képzelhető el a halottak hazája. Liess különös jelentőségét látja ennek a motívumnak, mivel úgy véli, hogy a kapu jeleníti meg az élők és a halottak világának határát a forrásokban. A fogalomnak szerint van térbeli, illetve dinamikus aspektusa is.³⁹⁸ A kapu/kapuk motívuma nem ismeretlen az ókori közel-keleti irodalomban sem. Inanna/Istár alvilágjárása során hét kapun megy keresztül, az egyiptomi Halottak Könyvében is megjelenik a kapu-motívum.

Ezékiás imájában az alvilág közelségére utalhat a motívum.³⁹⁹ Ben Szira imádságában szintén a *Seol* kapuiból szólal meg az imádkozó. Ugyanerre a helyre utalhatnak azok a forrásaink, amelyek a halál (מָוֶת) kapujáról beszélnek: Zsolt 9,14-15 (lásd fentebb), Jób 38,17, SalZsolt 16,2. Jónás imájában a kapu képzetét kizárólag a záruk idézik meg (Jón 2,7), az a motívum azonban ebben a forrásban is figyelemreméltó, hogy a nyomorult helyzetben megszólaló imádkozó, a templom felé fordul az alvilágból (Jón 2,8).

Liess szerint a kapu motívuma mind az alvilággal kapcsolatos horizontális, mind pedig a vertikális perspektívával összefügghet: amikor a forrás arról beszél, hogy a halál kapujától Sion lányának kapujába vágyik a beszélő, akkor a horizontális perspektíva jelenik meg (a halál kapuja a városhoz, azaz „Sion lánya kapujához” képest a periférián fekvő temetkezési hely felé mutat), amikor viszont a mélységből kér szabadítást az imádkozó (Jón 2,6, Ézs 38,10.17), akkor a vertikális perspektíva érvényesül.⁴⁰⁰

Ezek alapján megállapíthatjuk, hogy az ókori közel-keleti forrásokhoz hasonlóan az alvilág kapui a zsoltárokból is szerepet kapnak, az alvilág és az élők világának határát jeleníti meg a motívum, továbbá abba az irányba is mutathat, hogy a *Seolt* városként

³⁹⁵ A maszoréta מִשְׁחַת כְּלִי olvasat helyett IQIsa^a a „a pusztulás eszköztől”) szövegvariánst tartalmazza. A Septuagintában a εἶλον γάρ μου τὴν ψυχὴν ἵνα μὴ ἀπόληται („kiváltottad lelkemet, hogy ne pusztuljak el”) szöveg szerepel, amely talán a nehéz héber szöveg értelmező fordításának tekinthető.

³⁹⁶ J. Blenkinsopp: *Isaiah 1-39: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 19), New Haven – London, Yale University Press, 2000, 484-485.

³⁹⁷ A kifejezést tárgyaló rész elbírálás alatt álló tanulmányom vonatkozó részének átdolgozott, rövidített változata: Péntek: *A Seol* lokalizálása és topográfiája.

³⁹⁸ Liess: „Hast du die Tore...”, 411-418.

³⁹⁹ Ehhez: Uo., 415.

⁴⁰⁰ Uo., 416.

képzelték el. A források alapján egy kérdés nem dönthető el világosan: vajon a *Seol*, mint város egy mitologikus városra utal-e vagy pedig a periférián kívül elhelyezkedő nekropoliszra.

Cooper felvetése szerint a Zsolt 24,7.9-ben szereplő פְּתָחַי עוֹלָם („ősi ajtók”) kifejezés szintén utalhat az alvilág kapuira.⁴⁰¹ A kifejezés kontextusa alapján azonban sokkal valószínűbb, hogy e zsoltár egy JHVH trónralépéséhez, illetve a szent ládához kapcsolódó processziós szertartással van összefüggésben, így a kifejezés nem az alvilág, hanem éppen ellenkezőleg a kultuszközpont (a jeruzsálemi templom?) kapuira utal („a világ ajtajai” = „a szentély ajtajai”).⁴⁰²

Barré szerint az Ézs 38,10-11 versekben Ezékiás a siratás aktusát végzi, az azonban egyedülálló az Ószövetségben, hogy maga fölött végzi el ezt a cselekvést.⁴⁰³ Figyelemreméltó, hogy a zsoltár imádkozója szorult helyzetében egészen a 16. versig nem szólítja meg direkt beszédben JHVH-t.⁴⁰⁴

Az Ézs 38,10-ben a *Seol*-nak egyértelműen térbeli karaktere van, 38,18-ben viszont szóba jöhet az, hogy esetleg perszonifikálva jelenik meg az alvilág. Ez utóbbi esetben a szöveg mondanivalója az lenne, hogy nem *Seol* (egy alvilági istenség), hanem az élők földjén járó ember dicsőíti JHVH-t (vö.: 11Q5 19,1-2 és 11Q6 frg. 4-5,3-5).

Az Ézs 38,11-ben az alvilág ellentétéként megjelenik az élők földje is (vö. Zsolt 27,13, Ez 32,17-32).⁴⁰⁵ Ezékiás imádsága összességében az ószövetségi imádságokra jellemző módon használja az alvilág-tradíciót: egyrészt az alvilág a nyomorúság megjelenítőjeként jelenik meg (10. vers), másrészt pedig megjelenik a szövegben az a gondolat is, amely szerint az alvilág és lakói nem dicsőítik Istent, csak az élők (18-19. vers). Az előbbi utalás esetében a zsoltáros a halál eseményének szinonimájaként utal a halottak hazájára, mint élete egy bizonyos pontján legvalószínűbbnek tűnő jövőképre, azonban nem úgy szólal meg, mint aki eljutott volna a *Seol*-ba.

⁴⁰¹ A. Cooper, Ps 24,7-10: Mythology and Exegesis, *JBL* 102 (1983), 37-60.

⁴⁰² Vö.: J. Day: The Ark and the Cherubim in the Psalms, in B. Becking – E. Peels (szerk.): *Psalms and Prayers. Papers Read at the Joint Meeting of the Society of Old Testament Study and Het Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland en België, Apeldorn August 2006*, Leiden – Boston, Brill, 2007, 65-77., kül. 70.

⁴⁰³ Barré: *The Lord Has Saved Me*, 73. A motívum egy mezopotámiai párhuzama: Uo., 74-75. 83., A. Livingstone: *Court Poetry and Literary Miscellanea* (SAA 3), Helsinki, Helsinki University Press, 1989, 32., 9–10. sor.

⁴⁰⁴ Barré: *The Lord Has Saved Me*, 76.

⁴⁰⁵ Vö.: Uo., 69.

3.2.7.4. Szabadítás a Seolból

Egyes zsoltárok imádkozója a fentiekkel ellentétben úgy szólal meg, mint aki az alvilágban volt. A 86. zsoltár hálaadó részében olvasható egy ilyen alvilág-utalás:

Mert nagy a te hűséged irántam, megmentetted lelkemet a *Seol*ból. (Zsolt 86,13)

A szakasz a kontextus alapján egyaránt értelmezhető múlt és jelen időben is, a problémát az okozza, hogy a 12. versben magasztalásban tör ki a zsoltáros, amely már a szabadítás utánra tenné e szakaszt, a zsoltár azonban a 14-17. versekben visszatér a panaszhoz és a könyörgéshez. A *יְהוָה* igealakot a hálaadás kontextusában minden további nélkül lehetne múlt időben értelmezni,⁴⁰⁶ Dahood azonban arra mutat rá, hogy ez csökkentené a következő versekben olvasható könyörgés erőteljességét, ezért ő a *ו*-ot konszekutív értelemben fordítja.⁴⁰⁷ A 13. vers – véleményem szerint – szorosabb kapcsolatban van a 12. verssel, mint az azt követő szakaszokkal, így ebben a kontextusban múlt idejüként lehet értelmezni a nyomorúságot.

Szabadításért mondott hálaadás olvasható a 30. zsoltár elején is. E zsoltár szövegszerűen utal arra, hogy az imádkozó az alvilágban volt, és arra is, hogy ebből az állapotából JHVH-hoz kiáltott:

2 Magasztallak, téged JHVH, mert megmentettél, nem örülnek ellenségeim fölöttem.

3 JHVH, Istenem, kiáltottam hozzád és meggyógyítottál.

4 JHVH felhozta lelkemet a *Seol*ból, megelevenített a gödörbe szállók közül (*qere*: életben tartott a sírba lemenésemről). (Zsolt 30,2-4)

A szabadítást a 4. vers tanúsága szerint az imádkozó a *Seol*ból és a halottak közül való szabadításként élte meg. A *ketiv* olvasata („életben tartott a gödörbe szállók közül”) esetében figyelembe kell venni azt, hogy a szövegben semmi sem utal arra, hogy a *יְהוָה* alakjainak itt is a háborúban elesetteket tekintenék, egyszerűbb általános értelemben halottként meghatározni őket. A *qere* olvasata egy más zsoltárból nem ismert kifejezést tartalmaz, amely nem a halottakra, hanem a halál eseményére utal. E zsoltárszakasz központi mondanivalója az, hogy JHVH megszabadítja a *Seol*tól azokat, akik hozzá kiáltanak.

A már tárgyalt 116. zsoltárnak abban a részében, ahol az imádkozó korábbi panaszának idézésekor alkalmazza az alvilággal kapcsolatos hagyományt szintén az a perspektíva jelenik meg, hogy az imádkozó megtapasztalta a *Seol* nyomorúságát:

⁴⁰⁶ Így pl. Kraus: *Psalmen* 2., 760, 763.

⁴⁰⁷ Dahood: *Psalmes II.*, 295-296. Vö.: Seybold: *Die Psalmes*, 337, 340.; Tate: *Psalmes 51-100*, 376.; F-L. Hossfeld – E. Zenger: *Psalmes 51-100* (HThKAT), Freiburg – Basel – Wien, Herder, 2000, 544.

Körülvettek a halál kötelei, a *Seol* szorongatásai elértek, szorongatásra és kétségbeesésre találtam. (Zsolt 116,3)⁴⁰⁸

A következő szemelvény forrása egy qumráni *Barkhi nafsi*-szöveg:⁴⁰⁹

[...] Felemelted a *Seol*-ból lel[k]em, életet adtál [...] (4Q437 – *Barkhi nafsi* frg. 2. col 1.11.)⁴¹⁰

A beszélő ebben az imádságban tud a korábbi nyomorúságokról is, és az azokból való szabadulásért ad hálát. A szöveg utal arra, hogy a beszélő korábban megtapasztalta az alvilágot, a korábbi szituációban elmondott könyörgését azonban nem tartalmazza.

Az itt bemutatott beszédhelyzet megjelenik a három ifjú imájában is:⁴¹¹

Áldjátok az Urat, Ananja, Azarja, Misaél,
énekeljétek és magasztaljátok őt örökké,
mert kiragadott minket az alvilágból, és kimentett minket a halál kezéből,
megszabadított minket az lánggal égő kemence közepéből,
és a tűz közepéből kiragadott minket. (Azarja imája és a három ifjú imája, 66. vers / *Septuaginta*/Theodotion Dán 3,88)

A három ifjú imádsága Dániel könyve görög szövegváltozataiban szerepel.⁴¹² Eredeti nyelve valószínűleg héber lehetett.⁴¹³ Az Azarja imája és a három ifjú címen ismert szöveg valójában négy különálló szövegből áll össze: 1. Azarja imája (1-22, LXX Dán 3,24-45), 2. Prózai narratíva (23-28, LXX Dán 3,46-51), 3. Himnusz (29-34, LXX Dán 3,52-56), 4. Zsoltár (35-68, LXX Dán 3,57-90). Newman szerint Azarja imádsága (1-22) és a zsoltár (35-68) különböző korból származnak,⁴¹⁴ Swart szerint azonban ez nem derül ki a

⁴⁰⁸ Burns szerint ebben a versben a Halál és a *Seol* vadász alakjában van megismerés: J. B. Burns: Some Personifications of Death in the Old Testament, *IBS* 11 (1989), 23-34, ebben: 27.

⁴⁰⁹ A qumráni *Barkhi nafsi* szövegek himnikus szövegeknek tekinthetők. Ehhez és kapcsolatukhoz a Zsolt 103-104-el: M. S. Pajunen: From Poetic Structure to Historical Setting: Exploring the Background of the *Barkhi Nafshi* Hymns, in J. Penner – K. M. Penner – C. Wassen (szerk.): *Prayer and Poetry in the Dead Sea Scrolls and Related Literature. Essays in Honor of Eileen Schuller on the Occasion of Her 65th Birthday* (StTDJ 98), Leiden – Boston, Brill, 2012, 355-376.

⁴¹⁰ M. Weinfeld – D. Seely: *Barkhi Nafshi*, in E. Chazon – T. Elgvin – E. Eshel (szerk.): *Qumran Cave 4/XX: Poetical and Liturgical Texts. Part 2* (DJD 29), Oxford, Clarendon Press, 1999, 255-334 (Plates XVII-XXIV), ebben 4QBarkhi Nafshi^d, 307-325 (Plates XXII-XXIII), ebben: 311 (Plate XXII).

⁴¹¹ Fordításomban a szöveg Theodotion-féle változatát követem.

⁴¹² Szándékosan nem betoldásról vagy hozzáadásról beszélek. Ahhoz, hogy a Héber Biblia könyveinek görög szövegeiben található többleteket nem betoldásnak, hanem arra való utalásnak kell tekintenünk, hogy az adott könyveknek létezett egy másik kiadása: Zsengellér J.: Addition or Edition? Deconstructing the Concept of Additions, in Xeravits G. – Zsengellér J. (szerk.): *Deuterocanonical Additions, of the Book of the Old Testament* (DCLS 5), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2005, 1-15.

⁴¹³ C. A. Moore: *Daniel, Esther and Jeremiah: The Additions* (AB 44), New York, Doubleday, 1977, 6, 48.; Xeravits G.: *A Deuterocanonical könyvek: Bevezetés keletkezés- és irodalomtörténetükbe* (Deuterocanonica 4), Pápa – Budapest, Pápai Református Teológiai Akadémia L'Harmattan, 2008, 159.

⁴¹⁴ P. W. van der Hoorst – J. H. Newman: *Early Jewish Prayers in Greek* (CEJL), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2008, 186.

szövegükből.⁴¹⁵ Christie szerint az alvilág-utalást tartalmazó 66. vers a 67. verssel együtt későbbi betoldás lehet,⁴¹⁶ amelyet az az írnok végezhetett el, aki az eredeti himnuszt hozzákapcsolta Dániel könyvének sémi nyelvű szövegéhez, hogy ezáltal illessze az imádságot a narratív kontextushoz.⁴¹⁷ A vers első sora T./2. személyben szólítja meg a három ifjút, a későbbiekben már T./1. személyű alakok szerepelnek.

A zsoltár alvilágképe összességében megegyezik a kanonikus imádságokéval, pl. a három ifjú imája sem a büntetés helyeként utal a Hádészra.⁴¹⁸ A szöveget olvasva tulajdonképpen egy kettős adaptációt láthatunk: egyrészt a 35-65. versekben olvasható himnusz adaptációját Ananja, Misaél és Azarja történetéhez kapcsolva, másrészt pedig a *Seol*-ban megszólaló imádság hagyományának adaptálását ugyanehhez a történethez kapcsolva. A szöveg összeállítói az örökölt hagyományt egy biztos halálból, mégpedig a tüzes kemencéből történő csodálatos megszabadulás, és a kétségtelen isteni közbeavatkozás eseményének fényében alkalmazzák. A *Seol*-ból hangzó könyörgés hagyományának ez és az ehhez hasonló használatai – meglátásom szerint – közelebb visznek a tradíció megértéséhez azáltal, hogy rámutatnak arra, hogy azok, akik benne éltek az ezeket az imádság-formulákat alkalmazó és hagyományozó szöveghasználó közösségben, milyen irodalmi szituációkban láttak alkalmat a tradíció adaptálására.

Az alvilágból való szabadítás tradíciójára himnikus szöveg is utal:

Ő váltja meg életem a gödörből, ő koronáz meg szeretettel és hűséggel. (Zsolt 103,4)

A *Seol*-utalás az Isten jótetteiről szóló beszéd kontextusában jelenik meg: JHVH-t azért is áldania kell az imádkozónak, mert gyógyít és életben tart, életet ad. Kraus szerint a vers arra utal, hogy az imádkozó betegsége miatt a halottak szférájában érzi magát.⁴¹⁹ A zsoltár a szabadítás kontextusában használja a *Seol*-ból való szabadulás képét, és ebben az esetben valószínű, hogy e szabadulás valóban gyógyulást jelent.

3.2.8. *A mélység vizei*

Számos zsoltár használja a mélység vizei, illetve a sár képét. Ez a motívum megjelenik a Zsolt 88-ban is:

⁴¹⁵ G. Swart: No Place for Worship: Rhetorical Function and Historical Significance of a Prayer Theme in Deuterocanonical Literature, in Xeravits G. – Zsengellér J. – Balla I. (szerk.): *Various Aspects of Worship in Deuterocanonical and Cognate Literature 2016/2017* (DCLY 2016/2017), Berlin – Boston, Walter de Gruyter, 247-260., ebben: 258.

⁴¹⁶ E. B. Christie: The Strophic Arrangement of the Benedicte, *JBL* 47 (1928), 188-193, ebben: 190.

⁴¹⁷ Moore: *Daniel, Esther and Jeremiah*, 74.

⁴¹⁸ Vö.: Uo., 74.

⁴¹⁹ Kraus: *Psalmen* 2., 873.

7 A mély gödörbe helyeztél, a mélységben lévő sötétségbe.

8 Rám nehezedett haragod, minden hullámmal gyötörsz. Szela.

(...)

16 Nyomorult vagyok, szenvedek már ifjúkorom óta, hordozom rettentéseidet, meghalok.

17 Átvonult felettem haragod, félelmetes dolgaidd elpusztítanak,

egész nap körbevesznek, mint a víz, teljesen körbefognak engem. (Zsolt 88,7-8.16-18)

A *Septuaginta* olvasata a 7. vers utolsó szava esetében $\epsilon\nu\ \sigma\kappa\omicron\tau\epsilon\iota\nu\omicron\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\nu\ \sigma\kappa\iota\tilde{\alpha}\ \theta\alpha\nu\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon$ („a sötétségből és a halál árnyékából”) amely alapján azt feltételezhetjük, hogy a fordítók a במצלות kifejezés helyett a בצלמות kifejezést fordították le.

A 8. vers *Septuaginta*-fordításának alapszövegében nem szükséges az אֲנִי igealakot feltételeznünk a maszoréta szövegben szereplő עָנִיתָ szó helyett, a görög ἐπήγαγες alak ugyanis leggyakoribban a הִבֵּאתָ héber igealak fordítása (vö. Gen 20,9, 26,10, Ex 32,21, JSir 1,21), ennek jelentése („minden hullámodat [rám] hoztad”) jobban illene a kontextusba is. Az ókori fordítások emellett beszúrnak egy tárgyat is, valószínűleg a grammatikai nehézségek kiküszöbölése végett. Mindezek ellenére a *Septuaginta*-ban olvasható igealak – véleményem szerint – nem alkalmas arra, hogy annak lefordításával egy másik héber gyököt rekonstruáljunk erre a helyre. A kontextusban a maszoréta szövegben szereplő gyök *piél* *perfectum* E./2. személyű alakja a szöveg által használt retorikai eszközök miatt értelmezhetőnek tűnik (vö. 88,16). A tárgy hiánya is előfordul ennek az igének az esetében a Jób 37,23-ben és a JSir 3,33-ben.⁴²⁰

Az isteni harag képzete uralja a Zsolt 88,8 szövegét. A Zsolt 88,8 egy allúziója megjelenik az evangéliumok passiótörténetében, a Lk 23,49-ben is.⁴²¹ Megjegyzendő, hogy Jeremias szerint a mezopotámiai és az izraeli panaszénekek között az a legfontosabb különbség, hogy amíg az előbbiek az isteni harag számtalan megnyilvánulási formáját, jelét ismerik, addig az utóbbiakban a harag alapvetően halálhoz vezet.⁴²²

A 16. versben גָּעַתָּה gyök jelentése valószínűleg „meghalni”, „kilehelni lelkét”. Ez a jelentés azonban e vers kontextusában nehézséget okoz, mivel azt az olvasatot eredményezné, hogy az imádkozó gyermekkorától haldoklik. Az ókori fordítások emiatt nem ebben az értelemben szokták visszaadni az igét. Duhm a מַעֲרַתָּךְ („te fenyítéseid miatt”) emendációt

⁴²⁰ Ehhez: J. Bluj OP: *An Exegesis of Psalm 88: Literary and Canonical Approach, Thesis for the Completion of the Licentiate in Sacred Scripture*, Rome, Pontifical Biblical Institute, 2015, 9.

⁴²¹ Ehhez: Thornhill: *A Theology of Psalm 88*, 56.

⁴²² J. Jeremias: *Der Zorn Gottes im Alten Testament: Der biblische Israel zwischen Verwerfung und Erwählung* (BThSt 104), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2009, 22.

javasolja.⁴²³ Gunkel szerint a kifejezés a יגע gyökből származik.⁴²⁴ Driver szerint a „meghalni” jelentés több helyen sem illeszkedik azoknak a szövegeknek a kontextusába, amelyek ezt a gyököt használják, így annak elsődleges jelentése szerinte „zihálni”, a másodlagos jelentése pedig „kilehelte lelkét”.⁴²⁵ Emertonnak két javaslata van a kifejezés értelmezésére: 1. A „fiatalkoromtól kezdve” kifejezést a maszoréta akcentusok figyelmen kívül hagyásával lehet az azt követő, és nem pedig az azt megelőző szerkezethez kapcsolni. Így kiküszöbölhető az az értelmezési nehézség, hogy valaki fiatal kora óta haldoklik. Igaz viszont, hogy ez a megoldás metrikai nehézséget okoz. 2. A szöveget ויגע -ra kell javítani.⁴²⁶ A *Septuaginta* a καὶ ἐν κόποις („szenvedések között van”) kifejezéssel fordítja a kifejezést, noha az, hogy e kifejezés pontosan, hogyan kapcsolódik a maszoréta héber szöveghez nem világos, fordításomban az *Septuaginta* megoldását követem, a nehezen értelmezhető maszoréta szövegformával szemben.

Az אָפּוֹנָה szó a פוֹן gyök *qal imperfectum* E./1. személyű alakjának tűnik, azonban e gyök nem ismert a Héber Bibliában. 4QPs^t אפורה olvasatot tartalmaz, ami a פור vagy פּרר gyökből származik.⁴²⁷ Emerton szerint A פּרר I és פּרר II gyök sem értelmezhető e kontextusban.⁴²⁸ A ר és a נ keverése máshol is dokumentálható (vö.: 2Sám 22,33 és Zsolt 18,33).⁴²⁹ Az ókori fordítások E./1. személyű alaknak tekintik a szót, amelyet egy ו *consecutivum* előz meg. A *Septuaginta* a אָפּוֹנָה אֲמִיךָ נִשְׁאַתִּי értelmét a következőképpen adja vissza: ὑψωθείς δὲ ἐταπεινώθην καὶ ἐξηπορήθην, azaz „bár fel voltam emelve, de mégis megaláztattam és kétségbe kerülök”. Ez a megoldás a problémás kifejezés kreatív fordításának tekinthető, nem szükséges eltérő alapszöveget feltételezni mögötte. Dahoodnak két javaslata van a kifejezés értelmezésére. Egyrészt kihagyja a ו-ot és a rekonstruált אפנה alakot RáSI kommentárját követve az אופן („kerék”) szóból származtatja. Másik megoldása szerint a szót a ו kihagyásával a פנה gyök *qal imperfectum* E./1. személyű alakjaként kell vokalizálni.⁴³⁰ Emerton szerint az előbbi megoldás nem lehetséges, mivel előfeltételezi azt, hogy a kerék kínpóeszköz lett volna, ami nem dokumentált a forrásokban. Emerton szerint két megoldás

⁴²³ Duhm: *Die Psalmen*, 220.

⁴²⁴ Gunkel: *Die Psalmen*, 383-384.

⁴²⁵ G. R. Driver: *Notes on the Psalms* II. 73–100, *JTS* 44 (1943), 12–33, ebben: 15.

⁴²⁶ J. A. Emerton: Some Problems in Psalm 88.16, in C. McCarthy – J. F. Healey (szerk.): *Biblical and Near Eastern Essays. Studies in Honour of Kevin J. Cathcart* (JSOTS 374), London – New York, 2004, 95–103, ebben: 98.

⁴²⁷ P. W. Skehan – E. Ulrich – P. W. Flint: *Psalms*, in E. Ulrich – F. M. Cross – J. A. Fitzmayer, et. al. (szerk.): *Qumran Cave 4/XI: Psalms to Chronicles* (DJD 16), Oxford, Clarendon Press, 2000, 7-170, ebben: 155 (Plate XIX).

⁴²⁸ Emerton: Some Problems, 98-99.

⁴²⁹ F. Delitzsch: *Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament*, Berlin, Walter de Gruyter, 1920, 112.

⁴³⁰ Dahood: *Psalms II.*, 306-307.

lehetséges: 1. A פנה gyök szerepel itt „meghalni” jelentéssel és meg kell változtatni a vokalizációt.⁴³¹ 2. A szöveget nem kell a ך kihagyásával emendálni, hanem a maszoréta szöveg mássalhangzó-állományát megtartva, a szót *pual* alakként lehet értelmezni. Maga Emerton is megjegyzi, hogy szokatlan az, hogy az alak egy *mater lectionis*-t tartalmaz, de más szöveghelyeken is vannak a Héber Bibliában ehhez hasonló megoldások (Jer 31,34, Zsolt 81,2). A פנה *pual*-ja ugyan nem jelenik meg a Héber Bibliában, de mivel ez a *piél* passzív párja (ez megjelenik: Lev 14,36, Ézs 40,3, 57,14, 62,10, Mal 3,1, Zof 3,15) ezért elfogadható a használata. Ezt az alakot Emerton szerint „el vagyok mozdítva” jelentésben kellene érteni.⁴³² Emerton filológiai meglátásai megfontolandóak. A maszoréta szövegben a vokalizáció meghagyásával – véleményem szerint – a פנה gyököt rekonstruálhatjuk, igaz azonban, hogy ez a maszoréták által javasolt tagolás felbomlásához vezet. Emellett variánsként a qumráni szövegre is figyelemmel kell lenni, amely egy eltérő szövegváltozatot nyújt e nehezen értelmezhető zsoltárvershez. A két különböző megoldás között nem lehet eltérő tartalmi vagy teológiai dimenziókat feltételezni, és a maszoréta szöveg pontos értelme sem világos.

A Zsolt 88,16-ben szereplő עָנִי וְצָרִי („nyomorult vagyok”) kifejezés és párhuzamai számos helyen előfordulnak a Zsoltárok könyvében (25,16, 40,18, 69,30, 70,6, 86,1, 109,22, 116,10). A kifejezés a panaszének gyakori eszköztárához tartozik, a Zsolt 116,10 pedig egy korábbi panaszimádságra utal vissza egy hálaadó énekben.⁴³³

A következő elemzett forrás a 69. zsoltár:

2 Szabadíts meg Isten, mert torkomig ér a víz.

3 Elmerültem a mélység iszapjába⁴³⁴ és nem tudok megállni.

4 Beléptem a vízzel teli mélységekbe, és áradás sodort el.

5 Elfáradtam a kiáltozástól, torkom kiszáradt,

Megvakultam, miközben Istenemre vártam.

(...)

15 Ragadj ki a sárból, ne süllyedjek el, hogy megmeneküljek ellenségemtől és a vízzel teli mélységekből.

16 Ne sodorhasson el az áradó víz, ne nyelhessen el a mélység és ne zárja be fölöttem száját a kút. (Zsolt 69,2-5.15-16)

⁴³¹ Emerton: *Some Problems*, 102.

⁴³² Uo., 101-102.

⁴³³ Seybold: *Poetik*, 274-275.

⁴³⁴ A maszoréta szöveg עָנִי olvasata helyett a 4QPs^a בִּין olvasatot tartalmaz.

A zsoltár a víz, káoszvizek és a gödör (ciszterna, sír) alvilághoz kapcsolódó képanyagát használva beszél a szabadításról. A panasz során nyomorúsága megjelenítőjeként használja az imádkozó ezeket a képeket, másrészt ebből az állapotából könyörög Istenhez.

E motívum a Siralmakban is megjelenik:

52 Ellenségeim ok nélkül vadásztak rám, mint vadász a madárra.

53 Letaszították életemet a gödörbe, és követ dobtak rám.

54 A víz összezapott fejem fölött, azt mondtam: „kivágattam”!

55 Hívtam nevedet, JHVH a mély gödörből.

56 Meghallottad hangomat, ne zárd be füled sóhajtásom, segélykiáltásom előtt.

57 Közel jöttél, amikor kiáltottam, és azt mondtad: „Ne félj”! (JSir 3,52-57)

A JSir 3 egy akrosztichonos költemény, 3 soronként az alefbét soron következő betűjével kezdődnek a versei. Az elemzett utalások a ז és ק strófákban olvashatók. Hillers szerint a szöveget tartalmi szempontból az különbözteti meg a Siralmak könyve másik négy énekétől, hogy ebben kevés utalás van Jeruzsálemre, és a költemény formailag a 40-47. versek kivételével egy egyéni imádkozó panaszát tartalmazza.⁴³⁵ Az imádságban megszólaló „én”-t számos magyarázó kollektívumnak tekintette, mások egy konkrétan meg nem nevezhető individuummal, megint mások pedig egy konkrét személlyel, pl. Jójákinnal azonosították.⁴³⁶ Hillers szerint egy nem azonosítható egyén az imádkozó.⁴³⁷ Ahhoz a hagyományos értelmezéshez, hogy Jeremiás próféta lenne az imádkozó alapot szolgáltathat az, hogy a héber mássalhangzók számértéke a költemény elején szereplő אָנִי הַגִּבֹּר kifejezés és a יְרֵמְיָהּ név esetében is 271.⁴³⁸

A JSir 3-ben megjelenő imádkozó a teljes könyv összefüggésében minden bizonnyal kollektívumot jelenít meg.⁴³⁹ Ez hatással van a 3,52-57-ben megjelenő szenvedés értelmezésére is, mivel így ehelyütt a tradíció közösségi adaptálásával találkozhatunk! Kraus⁴⁴⁰ és Hillers⁴⁴¹ szerint a 3,52-56-ban beszélő egyén nem azonos azzal, aki a költemény

⁴³⁵ D. R. Hillers: *Lamentations* (AB 7A), Garden City, New York, Doubleday, 1972, 61.

⁴³⁶ A nézetek részletes ismertetéséhez: Uo., 62-63.; U. Berges: *Klagelieder* (HThKAT), Freiburg – Basel – Wien, Herder, 2002, 180-183.; K. Koenen: *Klagelieder (Threni) 1,1-5,22* (BKAT 20), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Theologie, 2015, 214-221.

⁴³⁷ Hillers: *Lamentations*, 63.

⁴³⁸ Vö.: Berges: *Klagelieder*, 180-181.

⁴³⁹ Ahhoz a véleményhez miszerint az egyéni imádkozó itt kollektívumot jelenít meg: E. S. Gerstenberger: *Psalms, Part 2, and Lamentations*, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 2001. 493.; R. B. Salters: *Lamentations: A Critical and Exegetical Commentary* (ICC), Edinburgh, T&T Clark, 2011, 186.; Berges: *Klagelieder*, 181-182. Ezzel szemben: Koenen: *Klagelieder*, 215-216.

⁴⁴⁰ Kraus a 3,52-66 beszélőjét a JSir 1-2 beszélőjével azonosítja, H-J. Kraus: *Klagelieder (Threni)*⁴ (BKAT 20), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1983, 59.

⁴⁴¹ Hillers: *Lamentations*, 64.

elején beszél, azonban valószínűbbnek tűnik Salters⁴⁴² és House⁴⁴³ értelmezése, akik szerint a JSir 3-ben végig ugyanaz az ember beszél. Berges felhívja a figyelmet, hogy a 3,1-ben megszólaló férfi nem lehet azonos Sionnal, hanem ha a költeményben szereplő személyeket vesszük csak figyelembe, akkor mindenképpen magára a költőre kell utalnia.⁴⁴⁴

A szöveg a formailag egyéni panaszt tartalmazó részében használ a *Seol*-hagyományokhoz kapcsolódó motívumokat (52-57). E szakasz vége (56-57) valószínűleg már az eljövendő szabadítást előrevetítve JHVH válaszát is tartalmazza. Az itt megjelenő בור kifejezést a Héber Biblia több alkalommal használja köznapi értelemben is (1Kir 6,6, Ez 40,19). Az 55-56. versek képei az egyéni hálaadó énekekéire emlékeztetnek.⁴⁴⁵ A szakasz úgy írja le az imádkozó helyzetét, mint akire úgy vadásznak, mint a madárra (Zsolt 11,1, 124,7, 140,6, Jer 16,16), illetve megjelenik benne egy olyan motívum is, amelynek – Hillers szerint – nincsen párhuzama az Ószövetségben, mégpedig az, hogy köveket dobtak rá.⁴⁴⁶ A *Midrás Rabba* és RÁSI kommentárja szerint ez utóbbi arra utalhat, hogy a gödör száját egy kővel zárták le (vö.: Dán 6,18), ezt az értelmezést ma is többen követik.⁴⁴⁷ Ha ez az értelmezés helyes, a szakasz a Zsolt 88,10 párhuzama. Elképzelhető egy másik értelmezés is, ha Westermann javaslata alapján a צמת igét „letaszítani valakit” értelemben adjuk vissza,⁴⁴⁸ ebben az esetben arról lehet szó, hogy köveket dobnak a kútba/gödörbe vetett imádkozóra. Hillers megjegyzi, hogy a 3,1-39-ben egyértelműen maga JHVH volt az ellenség, az imádságnak ebben a részében azonban nem ez a helyzet.⁴⁴⁹ A szakaszt záró אֱלֹהֵינוּ kifejezés mind a mezopotámiai (akkád: *la tapallah*), mind a héber imádságokban gyakori, istenségtől kapott biztatásként értelmezhető.⁴⁵⁰

A JSir 3,52-57 egy, az alvilághoz hasonló képanyagot jelenít meg közösségi könyörgésben. Ez alapján azt mondhatjuk, hogy a toposz elemei itt az Ez 37,11-hez hasonló kontextusban, szintén a közösségre alkalmazva jelennek meg.

Hálaadó énekekben ugyancsak megjelennek a víz és a sár képei. Az egyik legjellegzetesebb szöveg a Zsolt 40,2-4:

2 Vártam JHVH-ra és hozzám fordult, meghallotta segélykiáltásom!

⁴⁴² Salters: *Lamentations*, 186.

⁴⁴³ P. R. House: *Lamentations*, in D. Garret – P. R. House: *Song of Songs – Lamentations* (WBC 23B), 278-473, ebben: 405.

⁴⁴⁴ Berges: *Klagelieder*, 181-182.

⁴⁴⁵ J. Renkema: *Lamentations* (HCOT), Leuven, Peeters, 1998. 450-451.

⁴⁴⁶ Hillers: *Lamentations*, 74.

⁴⁴⁷ Salters: *Lamentations*, 265.; Berges: *Klagelieder*, 221.

⁴⁴⁸ C. Westermann: *Die Klagelieder: Forschungsgeschichte und Auslegung*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1990, 141.; Koenen: *Klagelieder*, 283.

⁴⁴⁹ Hillers: *Lamentations*, 74.

⁴⁵⁰ Vö.: Kraus: *Klagelieder*, 67.

3 Fölhozott a pusztulás verméből, az iszap sarából,
 kősziklára állította lábamat, megerősítette lépésemet,
 4 új éneket adott számba: Istenünk dicséretét.

Sokan látják ezt és félik JHVH-t, és bíznak benne.

A zsoltárt általában kompozit zsoltárként szokás felfogni, a 14-18. versek néhány apró változtatással a 70. zsoltárban is megjelennek. E probléma megoldása lehetne, hogy a 40. zsoltár szerzője egy korábbi zsoltárt illesztett be egy teljesen új kompozícióba.⁴⁵¹ Felvetődött, hogy a szöveget Tóra-zsoltárnak,⁴⁵² vagy egy szenvedő igaz bizalommegvalló zsoltárának⁴⁵³ kell tekinteni.

A zsoltár hálaadó részében a nyomorúság megjelenítőjeként a pusztulás verme és a sár képe jelenik meg. Dahooddal ellentétben – véleményem szerint – az előbbi sem szükséges az alvilágra érteni,⁴⁵⁴ azonban itt egy az alvilághoz hasonló képanyag jelenik meg egy olyan helyzet leírásában, amely esetekben más zsoltárok kifejezetten az alvilág képét használják.

A 32. zsoltárban szintén megjelenik a mélység vizeinek képe:

Ezért hozzád könyörögiön minden hűséges, az *alkalmas* időben⁴⁵⁵, hogy ne érinthesse
 őt a mélység vizének áradása. (Zsolt 32,6)

A zsoltár 6. versében, a hálaadó részben jelenik meg a nagy vizek, káoszvizek alvilághoz hasonló képe. A zsoltár szerint azokat, akik JHVH-hoz imádkoznak – azaz az igazakat – nem érintheti a káoszvizek áradása.

A fentebb bemutatott szakaszok motívumkincsüket tekintve nagyon hasonlóak azokhoz az imádságokhoz, amelyekben a *Seol*-ból vagy egy ahhoz közeli helyről szólal meg segélykiáltás. E szakaszok számos különböző kifejezéssel utalnak a mélység vizeire, illetve a sárra.

A *בֹּרַחַן* kifejezés kizárólag a Zsolt 40,3-ban fordul elő. A *בֹּרַחַן* szó a *נֶחַם* gyökből képzett főnév, jelentése „pusztulás”. Kapcsolatban állhat esetleg a *נֶחַם* alvilágnévvel is. A kompozit kifejezés jelentése: a pusztulás gödre, a szó egyértelműen a halottak hazájára/alvilágra utal. A *Septuaginta* az azonos értelmű *λάκκου τάλαιπωρίας* kifejezéssel fordítja.

⁴⁵¹ Craigie: *Psalms 1-50*, 314.

⁴⁵² P. Styger – Y. Steenkamp – D. J. Human: Psalm 40 as a Torah Psalm, *IDS* 39 (2005), 133–153.

⁴⁵³ E. Haag: Psalm 40: Das Vertrauensbekenntnis eines leidenden Gerechten, *TThZ* 104 (1995), 56-75, ebben: 61.

⁴⁵⁴ Vö.: Dahood: *Psalms II.*, 245.

⁴⁵⁵ A maszoréta szöveg *רַק נֶחַם* olvasata nem értelmezhető. A *Septuaginta* *εὐθέτω*-t olvas (alkalmas [idő]), amely olvasatot a *Peshitta* is alátámasztja. Egyesek *נֶחַם* („szorongattatás”), vagy *נֶחַם* („szorongattatás”) emendációt javasolnak. Az előbbihez: Craigie: *Psalms 1-50*, 264. Az utóbbihoz: Kraus: *Psalmen I.*, 400. Fordításomban a görög olvasatot követem, de a kontextusba a két javasolt emendáció jobban illik.

A מַיִם הַיָּם kifejezés ebben a formában kizárólag a Zsolt 40,3-ben fordul elő. Mindkét szó jelentése sár, a kifejezés a mélység vizeivel van kapcsolatban. A *Septuaginta* szó szerinti értelemben a πηλοῦ ἰλύος szóval fordítja a szókapcsolatot. A מַיִם szó *constructusban* előfordul a Zsolt 69,2-ben is hasonló kontextusban, ezt a *Septuaginta* szintén az ἰλὺς szóval fordítja.

A מַיִם רַבִּים kifejezés jelentése nagy vizek, a káosz erőire utal.⁴⁵⁶ A maszoréta szövegben huszonötször fordul elő (Zsolt 18,17, 2Sám 22,17, Zsolt 29,3, 32,6, 77,20, 93,4, 107,23, 144,7, Hab 3,15, Én 8,7, Ézs 17,13, 23,3, Jer 41,12 (LXX 48,12), 51,13 (LXX 28,13), 51,55 (LXX 28,55), Ez 1,24, 17,5.8, 19,10, 27,26, 31,5.7, 31,15, 32,13, 43,2). Három kivételtől eltekintve a *Septuaginta* minden esetben a ὕδωρ πολὺς kifejezéssel fordítja. A kivételek a következők: Ez 31,15 (πληθος ὕδατος), Ez 32,13, 43,2 (διπλασιαζόντων πολλῶν – kétszeres sokaság).

A מַיִם מְצוּלָה kifejezés az alvilággal kapcsolatban álló képzetekre utal, Nem dönthető el, hogy mely gyökből származik. Lehetséges, hogy a מְצוּלָה gyök צוּל mellékalakja (jelentése: „árnyékolni”), vagy a מְצוּלָה gyök („elragadni”) מְצוּלָה alakja áll mögötte,⁴⁵⁷ Fabry szerint nem lehet pontos szemantikai definíciót megadni e kifejezéshez.⁴⁵⁸ A *Septuaginta* hat alkalommal a βύθος, további három alkalommal a βάθος szóval fordítja.

A mélység vizeivel kapcsolatos מַיִם מְצוּלָה kifejezés a maszoréta szövegben harminchatszor fordul elő, ezek közül zsoltár műfajú szövegben összesen tizennégy, egyes számban négy (Zsolt 36,7, 42,8 2X, 104,6), többes számban tíz alkalommal (Ex 15,5.8, Zsolt 33,7, 71,20, 77,17, 78,15, 106,9, 107,26, 135,6, 148,7) jelenik meg. A *Septuaginta* zsoltár műfajú szövegekben tizenkétszer az ἄβυσσος szóval, az Ex 15,5 esetében a βυθός, az Ex 15,8-ben pedig a κύμα („hullám”) szóval fordítja. A kifejezés általában a mélység vizeire utal. A további szövegekben három szöveghelyen – Gen 49,25, Péld 8,27.28 – szerepel az ἄβυσσος szótól eltérő fordítás, de az ott szereplő szavak nem hozhatók kapcsolatba a מַיִם מְצוּלָה kifejezéssel, ezért elképzelhető, hogy ezeken a helyeken a *Septuaginta* szövege mögött eltérő *Vorlage* állhat. A Zsolt 71,20-ben szereplő מַיִם מְצוּלָה kifejezés az alvilágra utalhat. A mélység (מַיִם מְצוּלָה) motívuma megjelenik a Zsolt 42,8-ben is, ahol a vizesések valószínűleg a zsoltáros által megtapasztalt szenvedésre utalnak.⁴⁵⁹

⁴⁵⁶ Jól használható összefoglalás: H. G. May: Some Cosmic Connotations of mayim rabbim, „Many Waters”, *JBL* 74 (1995), 9-21.

⁴⁵⁷ Heinz-Josef Fabry: מַיִם מְצוּלָה, in G. J. Botterweck – H.-J. Fabry – H. Ringgren (szerk.): *ThWAT* 4, Stuttgart, etc., Kohlhammer, 1984, 1095-1099, ebben: 1095-1096.

⁴⁵⁸ Uo., 1097.

⁴⁵⁹ Így vélekedik Schöckel: L. A. Schöckel: The Poetic Structure of Psalm 42-43, *JSOT* 1 (1976), 4-11., kül. 6-7. Goulder szerint ezzel szemben a vizesések itt nem negatív tartalmat hordoznak, hanem a föld bőségére utalnak. Goulder: *The Psalms*, 25-26.

Többféleképpen értelmezhetők e zsoltárrészletek. Egyrészt azonosíthatjuk a bennük leírtakat a *Seollal*.⁴⁶⁰ Másrészt értelmezhetjük úgy, hogy hasonló szituációkban ezt a hasonló képanyagot is használta az óizraeli imádság. Johnston szerint pl. ezeken a helyeken a víz valóban a halálra utal, azonban nem szükséges a vizet az alvilágban lokalizálnunk.⁴⁶¹

Az előbbi irányba mutathat az, hogy e szakaszokban is szó van mélységről (מְהַיָּמָה), amely a *Seollal* hozható kapcsolatba, azonban megjegyzendő, hogy e kifejezés az esetek többségében fizikai mélységet, vagy valamiféle káosz-állapotot jelent, viszont olyan szöveghely nincs, ahol egyértelműen az alvilág megfelelője lenne.

Johnston szerint a források gyakran úgy mutatják be a vizet, hogy az a föld alatt van (vö. Zsolt 24,2, továbbá Ex 20,4, Deut 5,8), de nem tekinthetjük úgy, hogy a víz (közelebből meghatározva a föld alatti vizek) általánosan megegyeznének az alvilággal.⁴⁶² Véleménye szerint a víz számos ponton kapcsolódik az alvilághoz a Héber Bibliában tanúsága szerint: ahogyan a víz forrása az életnek és az áldásnak, úgy a halál és a pusztulás is kapcsolatba hozható vele. Mindezek alapján úgy véli, hogy a vízre, illetve a mélységre, mély vizekre utaló különböző kifejezések ugyan lehetnek az alvilágra utaló metaforák, de nem tekinthetők az alvilág neveinek.⁴⁶³

Lewis szerint a motívum használatának az az oka, hogy a halottak a vízen keresztül jutnak a *Seolba*.⁴⁶⁴ Ennek azonban ellentmond az a tény, hogy a kép imádságokban fordul elő, kifejezetten a nyomorúság megjelenítőjeként.

Rosenberg szerint a kép az ítéletre utal, mivel előfeltevése szerint a *Seol* az Ószövetségben is csak a bűnösök lakhelyeként értelmezhető.⁴⁶⁵ Ugyanakkor a folyónál történő ítéletre az Ószövetségben nincs példa, csak mezopotámiai irodalomban: pl. „A gonoszt, aki körbevesz visszatéríted [...] /, a *Hubur* folyótól megragadod őt, hogy ítéletre vidd.” (Samas-himnusz 61-62)⁴⁶⁶

Rudman érdekes javaslatát szerint a káoszerők képe az Isten által a teremtéskor megszabott rend hiányát jelzi. (Isten elválasztotta a vizeket egymástól [1Móz 1,2.6], azonban az özönvíz során újra visszaengedte azokat büntetésként.) Másképpen fogalmazva: a vizek képe azt

⁴⁶⁰ Így tesz pl. Dahood a Zsolt 69,2 és Hillers a JSir 3,54 magyarázata esetében. Dahood: *Psalms III.*, 156.; Hillers: *Lamentations*, 74.

⁴⁶¹ Ph. S. Johnston: *Shades of Sheol: Death and Afterlife in the Old Testament*. Downer's Grove., InterVarsity, 2002, 118.

⁴⁶² Johnston: *Shades of Sheol*, 118. Johnston elképzeléseit tárgyalom elbírálás alatt álló tanulmányomban is, e részlet az ott szereplő szöveg átdolgozott változata: Péntek: *A Seol* lokalizálása és topográfiája.

⁴⁶³ Uo., 123-124.

⁴⁶⁴ Th. J. Lewis: *Dead, Abode of the*, in *ABD*, 2. köt., New York, Doubleday, 1992, 101-105, ebben: 103.

⁴⁶⁵ Rosenberg: *The Concept*, 106-115. Rosenberg McCarter tézisére épít: P. K. McCarter: *The River Ordeal in Israelite Literature*, *HTR* 66 (1973), 403-412.

⁴⁶⁶ Lambert: *Babylonian*, 128.

jelzi, hogy az egyén elhagyta a teremtés és a rend világát (az életet és a földet) és a „nem-teremtés” (*noncreation*) világába lépett (halál, alvilág).⁴⁶⁷

Elképzelhető az is, hogy ahogyan a folyóvíz, az „élő víz” az élet metaforája, úgy a tenger a halál világával hozható hasonló kapcsolatba.⁴⁶⁸ Ez az értelmezési kísérlet azonban nem jelent megoldást a problémára, mivel ehhez hasonló, motívumok közötti kapcsolatra a források sehol sem utalnak.

Meglátásom szerint a mélység vizeivel kapcsolatos képzetek zsoltárirodalomban való megjelenésének két oka határozható meg: egyrészt a zsoltárok kozmológiája szerint a két terület – az alvilág és a víz alatti mélységek - egymáshoz közel helyezkednek el; másrészt pedig hasonló motívumokról, káoszerőkről van szó, amelyek a zsoltárköltészetben átvehetik egymás tulajdonságait.

3.2.9. Szabadítás és teofánia

A motívum egy speciális használatával állunk szemben azon zsoltárok esetében, amelyek JHVH teofániájával kapcsolatban beszélnek szabadításról.⁴⁶⁹ Mint azt láthatjuk majd, e motívum szoros kapcsolatban áll JHVH káoszerők elleni harcának motívumával, amelyre a tárgyaltak mellett számos szöveg utal még a zsoltárirodalomban (Zsolt 33,7, 74,13-17, 89,10-11, 104,6-7).

Az első vizsgált szöveg a Zsolt 18 / 2Sám 22:

4 Hívtam JHVH-t, dicséretre méltó és ellenségemtől megmentett.

5 Bekerítettek a Halál kötelei⁴⁷⁰ és Beliál áradatai körbevettek,

6 *Seol* kötelei körbevettek, a Halál csapdái élém álltak.

7 Nyomorúságomból JHVH-hoz kiáltottam, és Istenemhez felkiáltottam,
meghallja szentélyében hangomat és kiáltásom elé jut, a fülébe.

⁴⁶⁷ D. Rudman: The Use of Water Imagery in Descriptions of Sheol, *ZAW* 113 (2001), 240–244, ebben: 243–244.

⁴⁶⁸ Ehhez: J. H. Corbett: Muddying the Water: Metaphors for Exegesis, in W. E. Hellemann (szerk.): *Hellenization Revisited: Shaping a Christian Response with the Greco-Roman World*, New York – London, Lanham, 1994, 205–221, ebben: 205.

⁴⁶⁹ Vö.: R. J. Tournay: *Seeing and Hearing God with the Psalms: The Prophetic Liturgy of the Second Temple in Jerusalem* (JSOTS 118), ford. J. Edward Crowley, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1991, 136–138.; Verebics P.: *A szöveg kettős beágyazottsága: Kultúratudományos szempontok a Zsolt 18//2Sám 22 értelmezéséhez* (Doktori értekezés), Budapest, 2018. A teofánia műfajtörténetéhez: J. Jeremias: *Theophanie: Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung* (WMANT 10), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener-Vluyn, 1965. A káoszvíz-motívum teofánia-leírásokban olvasható megjelenéseihez (mind a kanonikus szövegekben, mind pedig a korai judaizmus irodalmában): A. Scriba: *Die Geschichte des Motivkomplexes Theophanie* (FRLANT 167), Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1995, 64–70.

⁴⁷⁰ A 18. zsoltár חָבָלֵי (olvasata („kötelek”)) helyett a 2Sám 22-ben a מְשַׁבְּרֵי szó („hullámok”) szerepel. Ez utóbbi olvasat a paralellizmus alapján jobban illik a kontextusba.

(...)

18 Lenyúlt a magasból és felvett, a mélység vizéből kihúzott! (Zsolt 18,4-7.18)

Az imádság Sámuel könyvében szereplő változata a könyv függelékében (2Sám 21-24) található, Watts szerint a költeménynek nincs szoros kapcsolata a közvetlen kontextusával, ugyanakkor egésze összefüggésbe hozható Dávid életével és uralkodásával, és számos sámueli szöveghez közel áll a szókincse.⁴⁷¹

Az imádság hálaadó vagy királyzsoltárnak tekinthető. Alvilág-motívumok először a nyomorúság leírásánál, másodszer pedig a teofánia-leírásban jelennek meg. Az imádságban a nyomorúság (ellenségek általi szorongatás) leírásával párhuzamos a megtapasztalt alvilág és halál közeli állapot. Craigie rámutat, hogy a zsoltárban a nyomorúság kifejezése az ókori-keleti mitológiai képzetek alapján kozmikus dimenziót nyer, és rámutat a szakasznak az Ex 15,18-vel kapcsolatos párhuzamaira is.⁴⁷² A szakasz elsősorban az ugariti Baal-ciklussal mutat hasonlóságot. Craigie a következő párhuzamos elemeket látja a Zsolt 18 / 2Sám 22 és a Baal-ciklus között: 1. A zsoltárban (5-6. vers) a halál kötelei (2Sám 22: hullámai), és Beliál (Yam?) folyamai veszik körbe a zsoltárost, az ugariti mítoszban pedig Mót és Yam, a halál és a káosz istenei jelennek meg ellenségként (KTU 1.2. III. és KTU 1.5 I.). 2. A zsoltárban az imádkozót JHVH egy teofánia során szabadítja meg, amelynek jellemzői a vihar és a földrengés (7-15. versek), Baal pedig az ugariti mítoszban szintén viharistenként jelenik meg (KTU 1.4 VII.). 3. JHVH a zsoltárban megfeddi az tengert (Yam) és a földet (talán Mót birodalmára, az alvilágra utalhat?) és megmenti szolgáját (16-20. versek), az ugariti eposzban pedig Baal legyőzi Yamot és Mótot, majd helyreállítja a rendet (KTU 1.2. IV, és KTU 1.6. VI).⁴⁷³ A szakaszból egyértelmű, hogy adaptációról és nem egyszerűen átvételről van szó.⁴⁷⁴ Kraus ezzel szemben úgy látja, hogy a 4-7. versek elsősorban a mezopotámiai Tiamat mitológiával vannak összefüggésben.⁴⁷⁵

A szakaszban a *Seol*-nak lehet térbeli karaktere, azonban elképzelhető az is, hogy megszemélyesített alakok szerepelnek benne. Mind a Halálra, mind Beliálra, mind pedig

⁴⁷¹ J. W. Watts: *Psalm and Story: Inset Hymns in Hebrew Narrative* (JSOTS 139), Sheffield, JSOT Press, 1992, 99-101.

⁴⁷² Craigie: *Psalms 1-50*, 173.

⁴⁷³ Uo., 173. Karasszon az e fejezet végén tárgyalt Hab 3,8-13a versekkel kapcsolatban mutat rá arra, hogy a szöveg a tenger elleni harc motívumának használata által Baal attribútumaival ruházza fel JHVH-t. Karasszon I.: Habakuk 3, in Uő.: *Az Ószövetség varázsa*, Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó, 2004, 251-267, ebben: 257-259.

⁴⁷⁴ Craigie: *Psalms 1-50*, 173-174. Vö.: J. Day: *God's conflict with the Dragon and the Sea: Echoes of Canaanite Myth in the Old Testament* (UCOP 35), Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

⁴⁷⁵ Kraus: *Psalmen 1.*, 143.

Seolra igaz lehet ez. Beliál jelentése talán „elnyelő”, a בלע gyökből vezethető le.⁴⁷⁶ Kraus szerint a *Seol* térbeli módon értelmezendő, a Halál és Beliál pedig azok a személyek, hatalma(sságo)k, akik ott uralkodnak.⁴⁷⁷ Otzen szerint a Zsolt 18,5 és a 2Sám 22,5 szövegében, valamint a Zsolt 41,9-ben a kifejezésnek elsősorban alvilággal kapcsolatos karaktere van, ő Kraussal szemben nem tulajdonít személyes karaktert e szakaszokban Beliálnak.⁴⁷⁸ A מָוֶת szó általában a halálra, mint eseményre, más esetekben pedig megszemélyesítve egy istenségre utal, a kifejezés azonban lehet az alvilág megnevezése is.⁴⁷⁹ Illmann szerint a szó a következő helyeken tekinthető az alvilág szinonimájának: Zsolt 9,14, 18,5-6 (vö. 2Sám 22,5-6), 107,18, 116,3, Jób 38,17, Péld 13,14, 14,27.⁴⁸⁰

E szakasz képi világa közel áll a Jón 2,3-10 és a Zsolt 88,7-8.18 szakaszaihoz, továbbá az Ex 15,1-18-hoz (Mózes éneke), különösen igaz ez a 2Sám 22,5 szövegére, ahol a מָוֶת־הַבְּלִי kifejezés helyett a מְשַׁבְּרֵי־מָוֶת forma szerepel.⁴⁸¹ A Sám 22,5 szövegváltozata alapján a מָוֶת szó is térbeli értelmet nyerhet, a Zsolt 18,5 esetében viszont könnyen lehet, hogy a *Seol* kifejezés is személyként értelmezendő. Elképzelhető, hogy a 7. versben a הַיָּדָה szó nem a jeruzsálemi templomra, hanem a mennyei szentélyre utal,⁴⁸² mások szerint arra a szentélyre vonatkozik, ahol az imádságot elmondták, felajánlották.⁴⁸³ A Jón 2,3-10 és Zsolt 9,14-15 párhuzamai alapján azonban valószínűbbnek látszik, hogy egy földi szentélyről, és nem JHVH lakóhelyéről van szó. A kifejezés továbbá párhuzamban lehet Baal palotájával is. Az imádkozó az alvilág közeléből kiált JHVH-hoz, aki a szentélyből meghallgatja imádságát.⁴⁸⁴ Összességében a zsoltárrészlet az imádságokban gyakori alvilágból szabadítás hagyománya mentén értelmezhető.

⁴⁷⁶ A kifejezés értelmezéséhez: F. M. Cross – D. N. Freedman: A Royal Song of Thanksgiving: II Samuel 22 = Psalm 18, *JBL* 72 (1953), 15-34, ebben: 22. (6. lábjegyzet). Cross és Freedman etimológiai alapon a következőképpen fordítják a kifejezést: „a hely, ahonnan senki sem kel fel”. Vö.: D. W. Thomas: בְּלִיעַל in the Old Testament”, in J. N. Birdsall – R. W. Thompson (szerk.): *Biblical and Patristic Studies in Memory of Robert Pierce Casey*, Freiburg – Basel – Barcelona, etc., Herder, 1963, 11-19. Egy régi etimológiai magyarázat szerint a kifejezés szóösszevonással keletkezett: בְּלִי יַעַל, azaz „érték nélküli”.

⁴⁷⁷ Kraus: *Psalmen* I., 143.

⁴⁷⁸ B. Otzen: בְּלִיעַל, in G. J. Botterweck – H. Ringgren (szerk.): *ThWAT* 1, Stuttgart, etc., Kohlhammer, 1973, 654-658, ebben: 656.

⁴⁷⁹ A *mwat* kifejezés ugariti szövegekben is utalhat helyre, pl. KTU 1.5 V. 17. Vö.: McAfee: *Life and Mortality*, 135-139, 189.

⁴⁸⁰ H. Ringgren – K.-J. Illmann – H.-J. Fabry: מָוֶת, in G. J. Botterweck – H.-J. Fabry – H. Ringgren (szerk.): *ThWAT* 4, Stuttgart, etc., Kohlhammer, 1984, 763-787, ebben: 783.

⁴⁸¹ Dahood kifejezetten a 2Sám 22,5 olvasatának ad elsőbbséget, ami az ő nézőpontjából érthető is, mivel ő a térbeli alvilág-utalásoknak nagy jelentőséget tulajdonít a zsoltárokból. Dahood: *Psalmen* I., 105.

⁴⁸² Weiser: *Die Psalmen*, 1. köt., 127.; Craigie: *Psalmen* 1-50, 174.; Seybold: *Die Psalmen*, 81. Kittel szerint a mennyből lejövetel gondolata miatt gondolhatunk a 8kk, 17. versekben a mennyei szentélyre. Kittel: *Die Psalmen*, 63.

⁴⁸³ Kraus: *Psalmen* I., 289.

⁴⁸⁴ Vö.: Janowski: *De profundis*, 53.

Ugyan a 8. vers דָּהוּד szavában Dahood szintén alvilág-utalást fedez fel,⁴⁸⁵ a föld remegése itt valószínűleg nem az alvilágra utal, hanem inkább a teofániával van összefüggésben, bár a 18,8 és a Jón 2,7 kapcsolata figyelemre méltó.

A 17. versben az alvilággal rokon káoszmotívum, a nagy vizek alakja jelenik meg, ezt nem szükséges az alvilágra érteni, de arra mindenképpen fel kell hívni a figyelmet, hogy a kozmikus vizek képe az imádságokban párhuzamos az alvilág nyomorúságával. A vers a teofánia-motívummal összefüggésben értelmezi a szabadítást. Figyelemreméltó, hogy a szabadítást ez a vers a לָקַח gyökkel fejezi ki (vö. Zsolt 49,16, 73,24).

A Zsolt 18,17 vershez nagyon közel áll a Zsolt 144,7, azzal a különbséggel, hogy visszaemlékezés és hálaadás helyett panaszt és könyörgést tartalmaz:

Nyújtsd ki kezedet a magasból, ments meg, szabadíts meg engem, a mélység vizéből és az idegenek kezéből.

A zsoltár a káoszerők alvilághoz kapcsolódó képét a teofánia-leírás során használja. A 144. zsoltárban számos elem, így a 2. vers JHVH-ra vonatkozó epitetonjai, valamint a teofánia-motívum is emlékeztet a 18. zsoltárra. A káoszmotívumokat is ahhoz hasonló módon használja: az imádságokban gyakori hagyománynak megfelelően a nyomorúság megjelenítőjeként. A mélység vizeit a zsoltár úgy mutatja be, mint azt a teret, ahonnan JHVH-nak a könyörgőt ki kell ragadnia.

Egy harmadik olyan szakasz, amely teofánia-jelenetben adaptálja a hagyományt a 77. zsoltárban olvasható:

Láttak a vizek, Isten, láttak a vizek és megrémültek, még a mélységek is remegtek.

(...)

A tengerben van utad, ösvényeid a nagy vizekben, lépteid nyomai megismerhetetlenek.

(Zsolt 77,17.20)

A 17. vers hasonló a Hab 3,10-hez. A szakasz rokonságot mutat továbbá az Ex 15-el, azonban Weber felhívja a figyelmet egy fontos különbségre is: az Ex 15-ben a fáraó és serege az ellenség, a víz pedig JHVH ítéletének eszköze, a Zsolt 77,17-ben azonban maga a víz jelenik meg mitikus-megszemélyesített módon JHVH ellenségeként.⁴⁸⁶ A teofánia-motívum keretében jelenik meg ebben a zsoltárversben is a mélység vizeinek képe. A 20. verset Hossfeld a 16.21. versekhez hasonlóan az Exodus-tradícióhoz köti.⁴⁸⁷ A zsoltár 17-20.

⁴⁸⁵ Dahood: *Psalms I*, 106.

⁴⁸⁶ B. Weber: *Psalm 77 und sein Umfeld* (BBB 103), Weinheim, Wetz Athenäum, 1995, 142.

⁴⁸⁷ Hossfeld – Zenger: *Psalmen 51-100*, 410. Az Exodus-tradíció és JHVH tenger elleni harcának tradíciójának kapcsolatához továbbá: B. F. Batto: *Slaying the Dragon: Mythmaking in the Biblical Tradition*, Louisville, Ky.:

verseiből nem egyértelmű, hogy a teofánia-motívumnak és JHVH káoszerőkkel folytatott harcának itt is szotériológiai jelentősége van-e, a 16. vers alapján azonban úgy tekinthetünk e zsoltárrészletre, mint amely a szabadítás kontextusában használja az alvilág képét.

Az Ex 15 egy történeti eseményhez kötve, a Nádas-tengeri átkelés csodájának fényében adaptálja a mélység vizeiből való szabadítás hagyományát:

5 Beborítja őket a mélység, lesüllyedtek a tengermélybe, mint a kő.

(...)

8 Orrod leheletétől feltornyosultak a vizek, a folyóvizek falként álltak fel, a mélység vizei merevvé lettek a tenger szívében.

(...)

10 Leheltél lelkeddel és a tenger beborította őket, a fenséges vizekben elmerültek, mint az ólom.

(...)

12 Kinyújtottad jobbodat és elnyelte őket a föld. (Ex 15,5.8.10.12)

A korábban említett imádságok és az Ex 15 nézőpontjában egy fontos különbség is megfigyelhető: Mózes éneke azért ad hálát, mert a Izrael ellenségeit elnyelte a mélység (תְּהוֹם, מְצוּלָה), a Zsolt 69,2-4.14-15 és 40,2-4-ben az imádkozó viszont éppen azért könyörög, hogy őt ne nyelje el a mélység, illetve azért ad hálát, mert JHVH megszabadította a mélység vizeiből.

Habakuk zsoltára (Hab 3) szintén tartalmazza JHVH káoszerők elleni harcának motívumát:

8 A folyamokra haragszol JHVH? A folyamok ellen van haragod, a tenger ellen van dühöd, hogy felültél lovadra, a szabadítás szekereire?

(...)

10 Láttak téged, megrémültek a hegyek, a vizek forrásai megáradnak, a mélység hangját hallatja, magasra emeli kezét.

(..)

15 Ráléptél a tengerre lovaiddal, habzottak a nagy vizek. (Hab 3,8.10.15)

A szakasz a 8.10.15. versekben a tenger és a mélység képeit használja. Isten cselekvése nyomán a tenger mélyére merültek le az egyiptomiak. E szöveg tehát nem a szabadítás,

Westminster John Knox, 1992, 148-149. Az Exodus-hagyományhoz magyarul: Zsengellér J.: „Kihoztalak téged...” – az exodus teológiai reflexiója: Bibliai teológiai vázlat, in Literáty Zoltán (szerk.): *Quoniam tecum est fons vitae in lumine tuo videbimus lumen*. Teológiai témák a 65 éves Kocsev Miklós tiszteletére, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, 2018, 115-123. A jelen fejezetben is tárgyalt költői szövegekhez: Uo., 121.

hanem a nyomorúság és a halál képzetével összefüggésben alkalmazza a tradicionális képi világot. A Zsolt 77,17.20-vel ellentétben itt a víz a büntetés eszköze, és nem JHVH ellensége. Egyes kutatók szerint a 12. versben az מַיִם רַבִּים szó az alvilágra utalhat.⁴⁸⁸

A görög nyelvű Barberini-kézirat a 15. versben a מַיִם רַבִּים kifejezést a ὕδατα τῆς ἀβύσσου („a mélység vizei”) kifejezéssel adja vissza. Az alvilág-tradíciók szempontjából e megoldás nagy jelentőséggel bír. A fordítás mögött valószínűleg nem szükséges eltérő alapszöveget keresni. Good szerint a fordító a מַיִם רַבִּים kifejezést a מַיִם רַבִּים (Ám 7,4) kifejezéssel tekintette hasonló értelműnek, és parafrázálva fordította.⁴⁸⁹

3.2.10. A tradíció komplex feldolgozásai 1. - Jón 2,3-10

Jónás imája egy narratívába beágyazva adaptálja az alvilágból való kiáltás és az onnan való szabadítás hagyományát:

(1 JHVH odarendelt egy nagy halat, hogy lenyelje Jónát, és Jóna három napot és három éjjelt volt a hal gyomrában.

2 Jóna JHVH-hoz, istenéhez imádkozott a hal belsejéből, és ezt mondta:)

3 Nyomorúságomban JHVH-hoz kiáltottam, és ő meghallgatott, a *Seol* gyomrából kiáltottam, meghallgattad hangomat.

4 A tenger szívének mélységébe vetettél, folyóvíz vett körbe, minden hullámod és hullámverésed átvonult rajtam,

5 és én azt mondtam: „elvetettél szemeid elől”, bizony mégis rátekintek szentséged lakhelyére!

6 Torkomig érő vizek vettek körbe, mélység fogott körbe, fejemet nád borította,

7 alászálltam a hegyek alapjáig, a földfelszín zárjai örökké mögöttem voltak, de életemet felhozta a sírból, JHVH, istenem.

8 Amikor eltávozott tőlem *nefesem*, JHVH-ra emlékeztem és eljutott hozzá imádságom, szentsége lakhelyére.

9 Az üres hiábavalóság tisztelői hűségüktől (JHVH-hoz való hűségüktől? vö.: Jón 1,16) elpártolnak,

10 de én hálaénekekkel áldozok neked, teljesítem, amit megfogadtam, JHVH-nak, szabadításáért.

(11 És szólt JHVH a hálnak, és az kiköpte Jónát a szárazföldre.) (Jón 2,1-11)

⁴⁸⁸ Tromp: *Primitive Conceptions*, 25-26.; Dahood: *Psalms III.*, 353-354.; Schorch: *Euphemismen*, 95.

⁴⁸⁹ Edwin M. Good: *The Barberini Greek Version of Habakkuk III*, VT 9 (1959), 11-30, ebben: 18, 23.

Jónás imájának szövege formáját tekintve a *qinah* (siratóének) metrikáját követi.⁴⁹⁰ Az imádság hálaadó ének⁴⁹¹ és számos ponton kapcsolódik a Jónás-narratívához,⁴⁹² bár már a szabadításért ad hálát,⁴⁹³ holott a narratív szöveg, úgy tűnik, hogy a JHVH által oda rendelt halat Jónás büntetésének tekinti, mivel a próféta engedetlen volt JHVH elhívásával szemben.⁴⁹⁴ Elképzelhető az az értelmezés is, miszerint a hal a megmentés eszköze lenne Jónás számára és a funkciója az, hogy megszabadítsa Jónást a tengerből és a biztos haláltól.⁴⁹⁵ Egyesek azt valószínűsítik, hogy későbbi betoldásként került a zsoltár a narratívába,⁴⁹⁶ mások viszont azt tartják valószínűbbnek, hogy eleve része volt annak.⁴⁹⁷ Van, aki a problémára irodalomkritikai módszerek alkalmazásával keresi a választ. Weimar szerint a Jón 2.3b.4a.7b szakasz szorosabb kapcsolatban van a narratívával, és valóban egy JHVH-hoz intézett panaszt tartalmaz.⁴⁹⁸ Az imádság azzal kezdődik, hogy Jónás elmondja, hogy nyomorúságában JHVH-hoz kiáltott, aki meghallotta a hangját (3), majd korábbi nyomorúságát írja le az imádkozó (4-7a), közbevetve azt, hogy Isten szentélyére tekint (5b),

⁴⁹⁰ Vö.: J. A. Bewer: *A Critical and Exegetical Commentary on Jonah* (ICC), Edinburgh, T&T Clark, 1912, 43.; J. M. Sasson: *Jonah* (AB 24B), New York – London, etc., Doubleday, 1990, 208-209. A héber siratóének metrikáját elsőként Budde írta le: K. Budde: Das hebräische Klagelied, *ZAW* 2 (1882), 1–52, kül. 6.

⁴⁹¹ Vö.: H. W. Wolff: *Studien zum Jonabuch* (BSt 47), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1965, kül. 61. Eltérően vélekedik Karasszon, aki panaszéneknek tekinti a zsoltárt. Karasszon I.: Fordított kakukktójás: Redakció és teológia Jónás könyvében, in Uő.: *Az Ószövetség másik fele* (A Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Bibliatudomány Tanszékének kiadványai 4.), Budapest, Sapientia – L'Harmattan, 105-123, ebben: 111. Ennek az értelmezési különbségnek az lehet az oka, hogy a zsoltár a 3.7b verseket leszámítva valóban panaszt tartalmaz, e két vers jelenléte miatt azonban Jónás imáját azon hálaadó zsoltárokkal tartom rokoníthatónak, amelyek idézik az imádkozó korábbi panaszát is (vö. pl. a korábban tárgyalt Zsolt 116-al).

⁴⁹² Watts: *Psalm and Story*, 133. Ellentétesen látja: Wolff: *Studien zum Jonabuch*, 60-62.

⁴⁹³ P. Weimar: *Jona* (HThKAT), Freiburg – Basel – Wien, Herder, 2017, 215-216.; H. G. Opgen-Rhein: *Jonapsalm und Jonabuch: Sprachgestalt, Entstehungsgeschichte und Kontextbedeutung von Jona 2* (SBB 38), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1997, 147-149.

⁴⁹⁴ Gerstenberger szerint Jónás imája szervesen hozzátartozik a Jónás-narratívához, ahogy általánosságban is igaz az, hogy a 12 kisp próféta könyvében szereplő imádságok szervesen kapcsolódnak e könyvek anyagához: E. S. Gerstenberger: *Psalms in the Book of Twelve: How Misplaced are they?*, P. L. Reddit – A. Schar: *Thematic Threads in the Book of Twelve* (BZAW 325), 72-89. ebben: 76, 82-88. Hasonló módon közelít a szöveghez Vaillancourt, hangsúlyozva, hogy az imádság szövege a narratíva és a 12 kisp próféta könyvének szerves része: I. J. Vaillancourt: *The Pious Prayer of an Imperfect Prophet: The Psalm of Jonah in its Narrative Context*, *JESOT* 4 (2015), 171-189, ebben: 178-186.

⁴⁹⁵ Watts: *Psalm and Story*, 133.

⁴⁹⁶ J. Jeremias: *Der Psalm des Jona* (Jona 2,3-10), in M. Bauks – K. Liess – P. Riede (szerk.): *Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5): Aspekte einer theologischen Anthropologie*. Festschrift für Bernd Janowski zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2008, 203-214, ebben: 203.; J. Day: *Problems in the interpretation of the Book of Jonah*, in Adam S. van der Woude (szerk.): *In Quest of the Past. Studies on Israelite Religion, Literature and Prophetism* (OTS 26), Leiden – New York – København – Köln, E.J. Brill, 1990, 32-47, ebben: 40-42.

⁴⁹⁷ Simon szerint valószínűbb, hogy maga Jónás könyvének szerzője és nem egy későbbi kéz illesztette be a szöveget: U. Simon: *Jona: Ein jüdischer Kommentar* (SBS 157), Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1994, 92-93. Lux szerint az imádság integráns része a szövegnek, akár a szerző, akár egy későbbi redaktor illesztette be azt az elbeszélés szövegébe: R. Lux: *Jona: Prophet zwischen »Verweigerung« und »Gehorsam«* (FRLANT 160), Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1994, 172-173. Vö. Jeremias: *Der Psalm des Jona*, 203.

⁴⁹⁸ Weimar: *Jona*, 220-221.

amely minden bizonnyal a beszélő JHVH-ba vetett bizalmának a kifejeződése.⁴⁹⁹ A zsoltár következő részében a mélységekből való szabadulásért ad hálát a beszélő (7b-8), majd a JHVH-nak tett fogadalomtételével (9) zárul az imádság.

Jónás imája számos olyan motívumot, formulát és kifejezést tartalmaz, amely a Zsoltárok könyvéből is ismert,⁵⁰⁰ emellett a szöveg és a qumráni *Hodayot*-himnuszok között is számos párhuzam figyelhető meg.⁵⁰¹ A 3-7. verseket átszövik az alvilágra vonatkozó utalások, a bibliai és a korai judaizmus korából származó zsoltárok közül tehát a Zsolt 88 és a Ben Szira 51,1-12 mellett ez a szöveg a leggazdagabb ebből a szempontból.

A 3. versben megjelenő *שְׁאוֹל בְּטֶן* kifejezés⁵⁰² szó szerinti jelentése: a „*Seol* belseje”. A kifejezés kizárólag itt fordul elő a Héber Bibliában. A héber *שְׁאוֹל* szó elsődleges jelentései „has”, „gyomor”, „anyaméh”, „belső részek”. Ezek mellett utalhat az ember belső részeire, illetve a gondolkodási központra is. Gesenius szótára felveti azt a lehetőséget, hogy Jónás imájában a kifejezés a *מִצּוֹלָה בְּלִבָּב יָמִים* kifejezéssel parallel,⁵⁰³ a szöveg struktúrája alapján azonban ez a megoldás valószínűtlen. Összeköthetjük esetleg a kifejezést a héber nyelvű Ben Szira 51,5-ben szereplő imádsággal, ahol a hasonló jelentésű *מְרַחֵם תְּהוֹם* („a mélység méhe”) kifejezéssel találkozhatunk.

A *שְׁאוֹל בְּטֶן* kifejezés értelmezése a Jón 2,3-ben nem egyszerű. Egyrészt értelmezhető úgy a kifejezés, hogy az a *Seol* antropomorf, vagy legalábbis megszemélyesített karakterére mutat. Másrészt felvethető az is, hogy esetleg a *Seolra*, mint egy városra utalna a kifejezés. Altbladh szerint kifejezetten a Jónás-narratíva *הָיָה גֵּדִי* („a hal gyomra” - Jón 2,1) fordulatával van párhuzamban a poétikus imádságban a kifejezés.⁵⁰⁴ Sasson szerint az is elképzelhető, hogy az 1,5 versben szereplő *הָיָה* szóval is párhuzamos a *שְׁאוֹל בְּטֶן* kifejezés, az előbbi itt a hajó egy részére utal.⁵⁰⁵ A Jónás könyvében szereplő zsoltárbetét egészének szempontjából az tűnik a legvalószínűbbnek, hogy a *שְׁאוֹל בְּטֶן* kifejezés konkrétan az alvilág valamely részére utal, talán annak a legbelső, legtávolabbi részére. Ebben az esetben a „*Seol*

⁴⁹⁹ Az 5b versét a *Septuaginta* negatív módon megválaszolandó retorikai kérdéseknek érti. Vö.: Jeremias: *Der Psalm des Jona*, 208.

⁵⁰⁰ Karasszon a következő párhuzamokat sorolja fel: 2,3a – Zsolt 120,1; 2,4b – Zsolt 42,8b; 2,5a – Zsolt 31,23; 2,6 – Zsolt 69,2-3; 2,8a – Zsolt 77,4; 2,8aβ-bα – Zsolt 88,3; 2,9 – Zsolt 31,7; 2,10 – Zsolt 22,27a. Karasszon: *Fordított kakukktójas*, 112.

⁵⁰¹ Sasson a következőket sorolja fel: 2,4 – 1QHa 6,23; 2,6 – 1QHa 5,39; 2,7 – 1QHa 3,18; 2,7-8 – 1QHa 8,29-30. Sasson: *Jonah*, 213.

⁵⁰² A kifejezést tárgyaló rész elbírálás alatt álló tanulmányom vonatkozó részének átdolgozott változata: Péntek: *A Seol lokalizálása és topográfiája*.

⁵⁰³ *Wilhelm Gesenius Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*¹⁸, 1. Lieferung, Berlin, etc., Springer Verlag, 1987, 139-140.

⁵⁰⁴ K. Altbladh: *Studies in the Book of Jonah*, Stockholm, Almqvist&Wiksell, 1986, 25.

⁵⁰⁵ Sasson: *Jonah*, 172.

belseje” kifejezés, más az alvilággal kapcsolatos térbeli értelmű kifejezésekhez hasonlóan szintén a *Seol*-nak a földtől, azaz az élők világától való távolságát húzná alá. Ellenvetésként azonban mindehhez hozzá kell fűzni, hogy a Héber Bibliában az 1Kir 7,20 esetét leszámítva – ahol a kifejezés a jeruzsálemi templom előtt álló Jákin és Boáz nevű oszlopok valamely részére utal – minden esetben testrésze utal.⁵⁰⁶ Bárhogyan is értelmezzük azonban, a kifejezés mindenképpen a beszélő által megtapasztalt nyomorúsággal van összefüggésben.

A מְצוֹלָה kifejezés szintén egy alvilággal kapcsolatos helyre, a mélység vizeire utalhat. A 12 kispróféta könyvében eltérő kontextusban megjelenik a Mik 7,19-ben is. E szóhasználat egyrészt a narratívával is kapcsolatban áll, másrészt pedig szintén az imádkozó nyomorúságának megjelenítésére szolgál. Stuart szerint metrikai okokból a מְצוֹלָה és a בְּלֶכֶב יָמִים alternatív kifejezések lehetnek csak, amelyek közül a liturgikus alkalmakon az egyiket vagy a másikat recitálták.⁵⁰⁷ Wolff szerint a מְצוֹלָה kifejezés szekunder, mivel az konkretizálja az egyébként többféleképpen értelmezhető בְּלֶכֶב יָמִים jelentését.⁵⁰⁸

A Jón 2,4 úgy mutatja be Jónás mélységbe kerülését, mint JHVH tettének következményét, ez a perspektíva pedig közel áll a 88. zsoltár imádkozójának helyzetéhez. Emellett az 5. versben szereplő גֵּרַשׁ gyök, kapcsolatban áll a hasonló kontextusban gyakran előforduló גֵּרַר, illetve גֵּרַר gyökökkel (Ez 37,11, Zsolt 88,6, stb.).

A 6. vers képanyaga az Ex 15,1-18 (Mózes éneke) mellett a Zsolt 18,4-7 képeivel mutat hasonlóságot. Az imádkozó fejére fonódó nád vagy hínár képe valószínűleg hozzátartozik az általa megtapasztalt mitikus mélységek formájához.

A Jón 2,7-ben szereplő קֶצֶבִי הָרִים kifejezés⁵⁰⁹ egyértelműen a *Seol* térbeli karakterére mutat. A szókapcsolat nem fordul elő máshol a Héber Bibliában, bár a קֶצֶב szó egy mellékalakja (קֶצֶוּ) megjelenik az Ézs 26,15-ben, továbbá a Zsolt 48,11-ben és 65,6-ben. A

⁵⁰⁶ Egyesek szerint a Jób 38,29 helyen is egy kozmikus képről, a felső világ „belső részéről van szó”. Így véli: D. N. Freedman – J. R. Lundbom: בָּטָן, in G. J. Botterweck – H. Ringgren (szerk.): *ThWAT* 1, Stuttgart, etc., Kohlhammer, 1973, 616-620, ebben: 616. A nehezen értelmezhető szövegrészben – véleményem szerint – valószínűbb, hogy a בָּטָן kifejezés valójában egy ember méhére vagy Isten „méhére” utal. A Freedman és Lundblom által javasolt olvasat mindenesetre nagyon valószínűtlen, főleg mivel párhuzamát sem ismerjük. Gray szerint a 38,28-29-ben megjelenő alakokat az köti össze, hogy nincs emberi forrásuk, tehát a kifejezés szerinte sem a kozmosz valamely részének a belsejére utal: S. R. Driver – G. B. Gray: *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job*, Edinburgh, Clark, 1921, 333. Vall szerint a kérdés a párhuzamok alapján egyértelműen nemlegesen megválaszolható retorikus kérdésnek tekinthető: G. Vall: „From Whose Womb Did the Ice Come Forth” – Procreation Images in Job 38:28-29, *CBQ* 57 (1995), 504-513, ebben: 512. Ugyanígy véli: K. Budde: *Buch Hiob* (HAT 2/1), Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1896, 245.; D. J. A. Clines: *Job* 38-42 (WBC 18B), Nashville -Dallas, et al., Thomas Nelson, 2011, 1111.; H. Strauss: *Hiob* 2. 19,1-42,17 (BKAT 16/2), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 363.

⁵⁰⁷ D. Stuart: *Hosea - Jonah* (WBC 31), Waco, Word Books, Publisher, 1987, 469.

⁵⁰⁸ H. W. Wolff: *Dodekapropheton 3 - Obadia – Jona*² (BKAT 14/3), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1991, 102.

⁵⁰⁹ A kifejezést tárgyaló rész elbírálás alatt álló tanulmányom vonatkozó részének átdolgozott változata: Péntek: A *Seol* lokalizálása és topográfiája.

szókapcsolatot a „hegyek legalja” vagy a „hegyek alapja” kifejezésekkel fordíthatjuk. Párhuzamban áll a szó a hasonló jelentésű sumer *kur-ur₂-ra* kifejezéssel is.⁵¹⁰ Paul szerint a szókapcsolatban a „hegyek” szó az alvilágra utal, amelyet a sumer források gyakran hegynek (*kur*) neveznek, az akkád *šadu* szó pedig bizonyos esetekben szintén felveheti az „alvilág” jelentést.⁵¹¹ A kifejezés érthető másképpen is, eszerint nem maga a hegy szó utalna az alvilágra, hanem a hegyek alapja / alsó része az, amely az alvilágra, illetve annak bejáratára utal. A Jón 2,7 használja a 𐤊𐤍𐤔 szót is, az 𐤊𐤍𐤔 kifejezés funkciója pedig az lehet itt, hogy az alvilágba vezető úton lévő határt jelenítse meg („földfelszín”).

Ha összevetjük a Jón 2,3-10 szövegét a 88. zsoltárral, akkor mindenekelőtt az állapítható meg, hogy ez a szöveg sokkal több topográfiai elemet tartalmaz az alvilág megjelenítésével kapcsolatban, bár az is nyilvánvaló, hogy a 88. zsoltárban is térbeli jelentést vesz fel a *Seol* (vö. Zsolt 88,4). Jónás – a zsoltár imádkozója a narratíva szerint – úgy beszél az alvilágról, mint aki maga is járt ott, megtapasztalta azt. Úgy tűnik, hogy a Zsolt 88-hoz hasonlóan a szenvedések oka itt is JHVH cselekvése. Ez a zsoltár e hagyományt narratív kontextusban adaptálja: ez azért is érdekes, mert elképzelhető, hogy ebben a szövegben a *Seol*-ba kerülés egyfajta büntetésnek tekinthető, bár – véleményem szerint – ez az értelmezés nem egyértelmű.

Jónás történetének egy érdekes interpretációjával találkozhatunk a 3Makk könyvének egy nem zsoltárhagyományba tartozó prózai imádságában. Corley e szöveget a *TaNaK* panaszzsoltáraihoz hasonló panaszéneknek tekinti, azonban különösen a struktúra tekintetében számos eltérést is láthatunk a megszokott sémától, hiszen a panaszelem a megszólítás, Isten korábbi tetteinek felsorolása és a bizalommotívum után szólal csak meg a szövegben.⁵¹² A szöveg Jónásra utaló részlete a következő: „És Jónásra, aki elveszett volna a hatalmas mélységben felnőtt tengeri szörny gyomrában, te ügyeltél és helyreállítottad őt sértetlenül családjához, Atya!” (3Makk 6,8)

A szakasz Eleázár imádságában (3Makk 6,1-15) olvasható. Az imádság más ószövetségi szabadulástörténetek (Exodus, Jeruzsálem megszabadulása a Szanhéríb által vezetett ostrom idején, Dániel) mellett megidézi Jónás alakját is. A halat egy mélységbeli ($\beta\upsilon\theta\omicron\tau\pi\epsilon\phi\omicron\varsigma$) szörnynek, sárkánynak tekinti (vö.: Leviatán, Ráháb). E szakasz Jónás történetében a

⁵¹⁰ D. Katz: *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*, Bethesda, MD, CDL Press, 2003, 65-67.

⁵¹¹ Sh. M. Paul: *Jonah 2,7: The Descent to the Netherworld and It's Mesopotamian Congeners*, in M. J. Lundberg – S. Fine – W. T. Pitard (szerk.): *Puzzling out the Past. Studies in Northwest Semitic Languages and Literatures in Honor of Bruce Zuckermann* (CHANE 55), Leiden – Boston, Brill, 2012, 131-134.

⁵¹² J. Corley: *Divine Sovereignty and Power in the High-Priestly Prayer of 3 Macc 2:1-20*, in R. Egger-Wenzel – J. Corley (szerk.): *Prayer from Tobit to Qumran* (DCLY 2004), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2004, 359-386, ebben: 363-364.

veszélyt nem egyszerűen a tengerbe kerülésnek tudja be, hanem annak, hogy a szörny elnyelte. Ezzel szemben a Jónás könyvében szereplő narratívában nem egyértelmű, hogy a hal a veszély megjelenítője, vagy pedig a megmenekülés eszköze-e. Összességében elmondható, hogy a mélység alvilághoz kapcsolódó képzetét a nyomorúság megjelenítőjeként használja Eleázár imádságának ez a részlete, így ez a szövegrészlet is egy érdekes adaptációját nyújtja a zsoltárok bizonyos alvilággal kapcsolatos hagyományelemeinek egy olyan szövegben, amely sem formai, sem pedig tartalmi szempontok alapján nem tartozik e hagyományhoz.

3.2.11. *A tradíció komplex feldolgozásai 2. – Ben Szira imája*

A Ben Szira 51 két, a könyvhöz kapcsolt függelék⁵¹³ tartalmaz, melyek közül az első (51,1-12) egy egyéni hálaadó ének,⁵¹⁴ amelyben számos panasz, illetve hálaadó elem is szerepel.⁵¹⁵ Az imádság görög és héber szövege között jelentős eltérések mutatkoznak, valószínűleg a *Septuaginta*-szöveg mögött több esetben eltérő alapszöveget kell feltételezni a B kézirat héber szövegéhez képest. Az alábbiakban közlöm mind a héber, mind a görög szöveg fordítását.

A B kézirat héber szövege:⁵¹⁶

1 Dicsérlek téged, szabadító Istenem, [hálát ad]ok neked atyám Istene, hirdetem neved,
életem ereje,
megmentetted lelkemet a halálból,

⁵¹³ Vö.: Xeravits: *A Deuterokanonikus könyvek*, 97-98. Gilbert amellet érvel, hogy nem egyszerű függelékéről van szó, ugyanis a zsoltár számos ponton kapcsolódik a könyv egészéhez: M. Gilbert SJ: *Prayer in the Book of Ben Sira: Function and Relevance*, in R. Egger-Wenzel – J. Corley (szerk.): *Prayer from Tobit to Qumran* (DCLY 2004), Berlin New York, Walter de Gruyter, 2004, 117-135, ebben: 122-126.

⁵¹⁴ Di Lella meghatározása szerint: *declarative psalm* vagy *praise by an individual*. P. W. Skehan – A. A. di Lella: *The Wisdom of Ben Sira: A New Translation with Notes* (AB 39), New York – London, et al., Doubleday, 1987, 564.; A. A. Di Lella, Sirach 51:1-12: Poetic Structure and Analysis of Ben Sira's Psalm, *CBQ* 48 (1986), 395-407., 395-396. Vö. továbbá: Gilbert: *Prayer*, 122.

⁵¹⁵ Peters szerint az isteni szabadító tettek 51,1-12-ben olvasható bemutatása az alfabetikus hálaadó ének bevezetésének tekinthető: N. Peters: *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus*, (EHAT 25), Münster, 1913, 438. Urbanz tézise szerint – a Zsoltárok könyvéhez hasonlóan – Sirák könyvében is megfigyelhető a könyv eleje és a vége között egy eltolódás az Istenhez intézett panasztól az istendicséret felé: W. Urbanz: *Gebet im Sirachbuch* (HBS 60), Freiburg, Basel, Wien, et al, Herder, 2009, 226-233.

⁵¹⁶ Szövegkiadás: S. Schechter – Ch. Taylor: *The Wisdom of Ben Sira. Portions of the Book Ecclesiasticus from Hebrew Manuscripts in the Cairo Genizah Collection Presented to the University of Cambridge by the Editors*, Cambridge, Cambridge University Press, 1899, (21)-(22).; P. C. Beentjes: *The Book of Ben Sira in Hebrew: A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts*, Leiden – New York – Köln: E. J. Brill, 1997, 91-92. A héber nyelvű Ben Szira kéziratok áttekintése magyarul: Xeravits: *A Deuterokanonikus könyvek*, 95.

2 kiragadtad testemet a gödörből, megmentetted lábamat a *Seol* kezéből, megmentettél a rágalmazó nyelvtől, a gonosz rágalmazó nyelvétől és a hazugságot szóló ajkától, mellettem voltál az ellenem támadókkal szemben.

3 Megsegítettél nagy kegyelmed szerint, és kösziklám lettél a rám lesők csapdájával szemben, az engem elpusztítani akarók kezével szemben, sok bajból kimentettél:

4 a tűz lángjából [...], a tűz közepéből, amelynek nincs szaga,

5 a [mély]ség méhéből [...], a gonosz nyelvtől, és a hazug szótól és hazugságot koholóktól, a hazug nyelv nyilaitól.

6 Közel volt lelkem a halálhoz, életem a *Seol* mélyéhez.

7 Akárhová fordultam, nem volt segítóm, támaszt kerestem, de nem volt.

8 És megemlékeztem az ÚR könyörületességéről, és kegyelmes tetteidre [emlékeztem], amelyek a régmúlttól fogva vannak, hogy megmented a hozzád menekülőket, megszabadítod őket minden rossztól.

9 Ezért fölemelem hangomat a földről, és a *Seol* kapuitól kiáltok,

10 és dicsőítem az URat: „Atyám vagy Te!”, mert Te vagy szabadításom ereje:

ne hagyj el engem szorongattatásom napján, a pusztulás és pusztítás napján.

11 Dicsérni fogom nevedet állandóan, és megemlékezem rólad imádsággal.

És az ÚR meghallotta hangomat, és odafordította fülét könyörgésemhez,

12 megmentett minden rossztól és megszabadított a szorongattatás napján.

Ezért hálát adok és dicsérem, áldom az ÚR nevét.”

A *Septuaginta* szövege:⁵¹⁷

Jézus, Sirák fia imádsága.

1 Hálát adok neked, Uram és Királyom, dicsérlek szabadító Istenem. Hálát adok a te nevednek,

2 mert védelmezőm és segítóm lettél, és megváltottad testemet a pusztulásból, és a gonosz nyelv csapdájától, a hazugságot cselekvők ajkától, az ellenem támadókkal szemben, segítóm lettél és megmentettél,

3 a te nagy irgalmasságod és neved szerint,

azok harapásától, akik el akartak nyelni és azok kezétől, akik életemre törtek, a sok nyomorúságomtól,

⁵¹⁷ Fordításomban a Codex Sinaiticus szövegét követem, az attól való eltéréseket lábjegyzetben jelzem.

4 az engem körülvevő fojtogató lángtól, a tűz közepéből,⁵¹⁸ amelyet nem⁵¹⁹ én szítottam,

5 az alvilág belsejének mélyétől, a tisztátalan nyelvtől, és a hazug szótól,

6 a király előtt az igazságtalan nyelv vádjától.

Közel volt lelkem a halálhoz, életem leszállt az alvilághoz.

7 Akárhová fordultam, nem volt segítóm, emberek segítségét kerestem, de nem volt.

8 És megemlékeztem kegyelmedről, Uram, és a te örök tetteidről, mert te szabadítod meg a benned bízókat és megszabadítod őket ellenségeik kezéből.

9 Ezért fölemeltem könyörgésemet a földről, és esdve kértelek, hogy ments meg a haláltól.

10 Hívtam az Urat, Uramnak atyját, ne hagyjon el engem szorongattatásom napján, abban az időben, amikor segítség nélkül támadnak ellenem. Akkor majd állandóan hirdetem neved és hálaadással éneklek neked.

11 És meghallgattattott imádságom, megmentettél a pusztulástól és a gonosz időkből kiszabadítottál.

12 Ezért hálát adok neked és hirdetlek téged, és dicséretet mondok az Úr nevének.

A héber szöveg és a *Septuaginta* görög szövege között a legfontosabb különbség az, hogy a görög szövegben az 51,10a versen kívül az imádkozó végig egyenes beszédben szól Istenhez, míg a héber szövegben (és a szír fordításban) az 1-6. versekben Istent szólítja meg az imádkozó („Te-szakasz”), a 7-12. versekben pedig E./3. személyben utal az Úrra („Ő-szakasz”), elbeszélve korábbi nyomorúságát.⁵²⁰ Ez az utóbbi szakasz tartalmaz panaszének-elemeket, továbbá a 10-11. versekben egy E./2. személyű szakaszt, ami azonban nyilvánvalóan egy múltbeli könyörgést idéz meg. A héber zsoltár megtöri a hálaadó ének megszokott formáját és az ebben szereplő elemek megszokott sorrendjét (itt ugyanis a panasz kimondása egy kiterjesztett hálaadás után olvasható, illetve a hálaadó énekek általában a Te-szakaszok előtt tartalmazzák az Ő-szakaszokat),⁵²¹ és nem találunk utalást benne kultikus kontextusra.⁵²² Teológiai különbséget is feltételezhetünk a két szöveg között:

⁵¹⁸ Itt a többségi görög ἐκ μέσου olvasatot követem a Codex Sianiticuséval (ἐν μέσῳ) szemben.

⁵¹⁹ Itt a többségi görög olvasatot követem (οὐ οὐκ ἐξέκαυσα) a Codex Sinaiticus a σου οὐκ ἐξέκαυσα olvasatával szemben.

⁵²⁰ Ehhez: Di Lella: Sirach 51:1-12, 395-407.; Gilbert: Prayer, 122-123.

⁵²¹ Ehhez: E. Lipiński: Psalms 1.: Formes et genres littéraires, in *DBS* 9, Paris, 1979, 1-125, ebben: 74-75.; M. Gilbert SJ: L'action de grâce de Ben Sira (Si 51,1-12), in R. Kuntzmann (szerk.): *Ce Dieu qui vient*, Festschrift B. Renaud (LD 159), Paris, Cerf, 1995, 231-242, ebben: 239-240.; Gilbert: Prayer, 123. Ahhoz, hogy ennél a héber nyelvű zsoltárok szerkezete is bonyolultabb a panasz és a hálaadás közötti váltás szempontjából: F. G. Villanueva: *The 'Uncertainty of Hearing': A Study of the Sudden Change of Mood in the Psalms of Lament* (VTS 121), Leiden – Boston, Brill, 2008, 28-29.

⁵²² Vö.: Gilbert: Prayer, 123.

a halálból való szabadítás kérdéskörében a görög nyelvű zsoltár konzervatívabbnak, tradicionálisabbnak tűnik.⁵²³

A kutatói konszenzus szerint a Ben Szira 51,1-12 szerzője maga Ben Szira.⁵²⁴ Mulder szerint erre utal az, hogy az imádság első részében (1-5. versek) a szerző bölcsességi nyelvet használ a nyomorúság és a halál leírására,⁵²⁵ bár – véleményem szerint – e nyelvhasználat legalább annyira a zsoltárokból és imádságokból, mint a bölcsességi tradícióban gyökerezik. Mulder szerint ugyancsak bölcsességi nyelvvel találkozhatunk a 51,6-12 versekben is.⁵²⁶ Gilbert szerint úgy tűnik, hogy a zsoltárban Ben Szira saját személyes életének eseményeire utal.⁵²⁷ Germann helyesen rámutatott arra, hogy a *Hodayot*-tekercshez hasonló motívumokat használ Ben Szira imádsága, azonban az az óvatos javaslata, hogy esetleg Ben Szira azonos lenne az Igazság Tanítójával nem fogadható el.⁵²⁸ Sokkal inkább egy közös hagyomány használóiként kell tekinteni a két forrásra. Gilbert egyfajta inklúziót lát a könyvben a 2,10-11 és az 51,1-12 között, ugyanis mindkét szakasz Ben Szira nyomorúságára utal.⁵²⁹

Gilbert szerint ha az „Atyák dicséretére” (Sirák 44-50) tekintünk, azt láthatjuk, hogy Józsué (46,5-6), Sámuel (46,16-18), Dávid (47,5) és a nép (48,18-21) esetében is beszél a nyomorúságból való szabadításról, ez alapján tehát úgy tűnik, hogy Ben Szira úgy tekint a saját életére, mint amiben az ősök sorsa elevenedik meg.⁵³⁰ Gilbert egy másik fontos könyvön belüli kapcsolatra is felhívja a figyelmet: a Sirák 43,28-31 ugyanazokat az igegyököket használja, mint az imádságot keretező Ben Szira 51,1.12cd,⁵³¹ a 12a-o

⁵²³ Ehhez: J-S. Rey: L'espérance post-mortem dans les différentes versions du Siracide, in J-S. Rey – J. Joosten: *The Texts and Versions of the Book of Ben Sira: Transmission and Interpretation* (JSJS 150), Leiden – Boston, Brill, 2011, 257-279, ebben: 270-271. Kearns szerint a könyv egészét tekintve éppen ellentétes a helyzet: C. Kearns: *The Expanded Text of Ecclesiasticus: Its Teaching on the Future Life as a Clue to its Origin* (DCLS 11), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2011.

⁵²⁴ J. Marböck: Structure and Redaction History of the Book of Ben Sira Review and Prospects, in P. C. Beentjes (szerk.): *The Book of Ben Sira in Modern Research. Proceedings of the First International Ben Sira Conference, 28-31 July 1996 Soesterberg, Netherlands* (BZAW 255), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2013, 61-80, ebben: 78.; O. Mulder: Three Psalms or Two Prayers in Sirach 51? The End of Ben Sira's Book of Wisdom, in R. Egger-Wenzel – J. Corley (szerk.): *Prayer from Tobit to Qumran* (DCLY 2004), Berlin New York, Walter de Gruyter, 2004, 171-201, ebben: 178-180.; M. Marttila: Ben Sira's Use of Various Psalm Genres, in M. S. Pajunen – J. Penner (szerk.): *Functions of Psalms and Prayers in the Late Second Temple Period* (BZAW 486), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2017, 356-383.

⁵²⁵ Mulder: Three Psalms, 178.

⁵²⁶ Uo., 179.

⁵²⁷ Gilbert: Prayer, 123.

⁵²⁸ H. Germann: Jesus ben Siras Dankgebet und die Hodajoth, *ThZ* 19 (1963), 81-87.

⁵²⁹ Gilbert: Prayer, 123.

⁵³⁰ Ehhez: Uo., 123-124.

⁵³¹ Uo., 124.

szövegében pedig tizennégy alkalommal kezdődik a vers hálaadásra való felszólítással.⁵³² Bussino mellett érvel, hogy Ben Szira az imádságot dialógusnak tekinti.⁵³³

Mulder szerint a görög fordítást készítő unoka számos ponton megváltoztatta az imádság mondanivalóját: az 51,11d és 12b kihagyásával a leíró hálaadó dicséret hangvételét könyörgő imádságra változtatta,⁵³⁴ a 10b („szabadításom ereje”) kihagyása mögött pedig eltérő teológiai koncepció állhat, mégpedig egy univerzalizáló istenkép.⁵³⁵ Mulder szerint a *delimiter model* alapján írható le a (héber) zsoltár struktúrája és eszerint a zsoltár első részében 51,3ab tekinthető az 1a-2d és 3c-5d közötti középpontnak, a második részben a 10ab tekinthető középpontnak a 6a-9b és 10c-12d egységek között.⁵³⁶ Mulder úgy véli, hogy az imádság fő témája a két központi szakaszban kerül megfogalmazásra.⁵³⁷

A költemény négy alvilágra vonatkozó utalást tartalmaz és ez az imádság az, amely a legteljesebb módon, a szabadítási folyamat mindhárom elemével (nyomorúság, kiáltás, szabadítás – az utóbbira két utalás is olvasható a zsoltárban) kapcsolatban használja a *Seol* képét.

1. Az imádkozó megközelítette a mély *Seolt* (6. vers: שאול תחתית). Ez a kifejezésmód a Zsolt 88,4-hez áll közel,⁵³⁸ a *Seol* itt úgy jelenik meg, mint egy olyan tér, amely a nyomorúság megjelenítője, esetleg metaforája. A parallelizmus másik eleme mind a héber, mind a görög szövegben a „halál” (מות, θάνατος), elképzelhető, hogy ennek itt térbeli jelentést tulajdoníthatunk.

2. Az imádkozó a *Seol kapuitól* (ומשערי שאול שועתי) kiált JHVH-hoz (9. vers). A *Septuaginta* itt nem használ térbeli értelmű szót, hanem a halálra utal (ὕπερ θανάτου ρύσεως ἐδεήθη). Ehhez hasonló egyértelműséggel a *Seol*, mint a kiáltás helye a Sirák / Ben Szira 51-en kívül csak Jónás imájában (Jón 2,6) jelenik meg. Érdekes, hogy ott is úgy tűnik, hogy a *Seol* egy része van konkrétan megnevezve, amíg itt az alvilág kapui, addig ott az alvilág „méhe”, „belseje”. A *Seol* kapui az Ézs 38,10 esetében kizárólag a betegség és a halálközeli

⁵³² Uo., 125.

⁵³³ S. Bussino: Word and Prayer in the Book of Ben Sira, in Xeravits G. – Zsengellér J. – Balla I. (szerk.): *Various Aspects of Worship in Deuterocanonical and Cognate Literature 2016/2017* (DCLY 2016/2017), Berlin – Boston, Walter de Gruyter, 117-140, ebben: 137

⁵³⁴ Mulder: Three Psalms, 182.

⁵³⁵ Uo., 181. Emögött ugyanakkor – Mulder szerint – nem szükséges sztoikus hatásokat keresni, ehhez: Uo. 182. Vö. továbbá: S. L. Mattila: Ben Sira and the Stoics: A Reexamination of the Evidence, *JBL* 119 (2000), 473-501, ebben: 495-501.

⁵³⁶ Mulder: Three Psalms, 175.

⁵³⁷ Uo., 182.

⁵³⁸ Ehrmann a Zsolt 88,4.7-vel kapcsolatos szabad játéknak tekinti a két szöveg közötti kapcsolatot: M. Ehrmann: *Klagephänomene in zwischentestamentlicher Literatur* (BEAT 41), Frankfurt am Main – Berlin – Bern, et al., Peter Lang, 1997, 226.

élmény megjelenítői voltak, nem említette a szöveg azt, hogy onnan kiáltana az imádkozó, ebben a szövegben azonban ez a funkciója a kapumotívumnak.

3. Az imádkozót JHVH megszabadítja/megszabadította a *Seol*-tól (1-2. és 5. vers). Az 1-2. versekben szereplő utalás esetében a héber szöveg a מות, a שחת és a שאול szavakat is tartalmazza, ugyanis a beszélő azt mondja, hogy lelkét a halálból (מות; lehetséges, hogy a szó itt az alvilágra utal), testét a שחת-ból, lábát pedig a שאול-ból váltotta meg JHVH. Elképzelhető, hogy ebben a szövegben egy, a Héber Biblia imádságaiból nem ismert dualista felfogás megjelenését kell látnunk. A görög szöveg itt sem használ egyértelmű térbeli utalást, abban ugyanis az ἀπωλεία szó szerepel csak, amely talán a שאול-hoz hasonló alakú שאון szó (vagy az אבדון alvilágnév) fordítása lehet. Az ἀπωλεία szó talán azon a helyen szerepel itt, ahol a héber szövegben a שחת szót olvashatjuk. További különbség a variánsok között, hogy csak a héber szöveg utal a testre. Ez tehát megerősíti azt a feltételezést, hogy a görög fordítás teológiailag közelebb áll a Héber Biblia imádságaihoz, mint a héber szöveg, azaz tradicionálisabbnak tekinthető.

Az 5. versben szereplő utalás esetében az *Septuaginta* utal egyértelműen az alvilágra (ᾗδης = שאול), a B kézirat héber szövegében viszont egy rokon kifejezés, a mélység (תהום) jelenik meg⁵³⁹, amelynek egyértelműen térbeli jelentősége van, de nem azonos a *Seol*-lal. E megállapítást talán párhuzamba vonhatjuk a Zsolt 71,20-ben szereplő תהמות הָאָרֶץ kifejezéssel. A *Septuaginta* utalásának héber alapszövegét nem egyszerű meghatározni, azonban az bizonyosnak tűnik, hogy ott az alvilág jelenik meg azon helyként, ahonnan az imádkozót az Úr megszabadította. A B kézitról תה betűk hiányoznak, ettől függetlenül a héber szöveg jól rekonstruálható: מרהם תהום. A görög szövegben az ἐκ βάθους κοιλίας ᾗδου olvasat szerepel. Nagyon valószínű, hogy eltérő alapszöveg állhat a görög fordítás mögött. Di Lella szerint a B kézirat héber szövegében semmi sem feleltethető meg a görög szöveg βάθος szavának, a κοιλία szó nem lehet a רחם fordítása, a ᾗδης kifejezés pedig semmiképpen nem lehet a תהום fordítása, és valószínűleg *Seol*-utalásként kell értelmezni. A görög szöveg szerinte a 6c vers alapján formálódhatott ki, ahol szintén alvilág-utalással találkozunk.⁵⁴⁰ Elképzelhetőnek látom, hogy a görög fordítás mögötti alapszöveg בטן מצולה vagy בטן תהום lehetett. Az előbbi a görög szöveg legegyszerűbb héber megfelelője, az utóbbi pedig

⁵³⁹ A problémát tárgyaló szakasz elbírálás alatt álló tanulmányom vonatkozó részének átdolgozott változata: Péntek: A *Seol* lokalizálása és topográfiája.

⁵⁴⁰ Skehan – di Lella: *The Wisdom of Ben Sira*, 563.

egy a héber és a görög szöveg hasonló hangzásán (homofónián)⁵⁴¹ alapuló fordítás lehet. Ez utóbbi esetben azt kellene feltételezni, hogy a fordítók a בָּטֶן szót úgy fordították volna le, hogy hozzárendeltek egy szemantikailag hasonló görög szót (κοιλία), illetve egy fonológiailag hasonló szót is (βάθος), mely utóbbinak a jelentése a feltételezett héber kifejezés másik tagjához (תהום) hasonló.

Összességében megállapíthatjuk, hogy a héber imádság a zsoltárokból megjelenő tradicionális *Seol*-képet egyedi módon és egyedi teológiai koncepciók mentén adaptálja. Az alvilág ebben a zsoltárban is a szenvedések megjelenítője, az a hely, ahonnan az imádkozó kiált, és magát a szabadítást is az alvilág hatalmából való megszabadításként írja le a beszélő. Teológiailag azon a ponton a legszembevetőbb a különbség Héber Biblia szövegeihez képest, ahol arról olvashatunk, hogy Isten az imádkozó testét a שִׁחָ-ból (sír?), lelkét pedig a מוֹת-ból (halál, mint esemény vagy alvilág?) szabadította meg, ehhez hasonló distinkció ugyanis sehol sem jelenik meg a Héber Biblia imádságaiban. A görög imádság alvilágkép szempontjából számos ponton tradicionálisabbnak tűnik a héber szövegnél. Egyrészt erre példa az, hogy átformálja a test שִׁחָ-ból való megmentésére tett utalást, másrészt pedig az 5. versben használt βάθος κοιλίας ᾧδου kifejezés esetében a szóhasználat szempontjából is közelebb áll a tradíció más formáihoz, mint a héber szöveg.

3.2.12. A tradíció komplex feldolgozásai 3. – Zsolt 152-153

Az alvilágból való szabadítás tradíciójának egy további adaptációja olvasható a kizárólag szír nyelven, a 12t4 jelzetű Peshitta-kéziraton fennmaradt két zsoltárban, a Zsolt 152-153-ban.⁵⁴²

⁵⁴¹ Megoszlanak a vélemények azzal kapcsolatban, hogy alkalmazható-e a *Septuaginta* esetében a homofónia fogalma. Walters, Fritsch, Caird és Tov használják a kifejezést. P. Walters: *The Text of the Septuagint: Its Corruptions and their Emendation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, 155-196.; Ch. T. Fritsch: Homophony in the Septuagint, in A. Shinan (szerk.): *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies 1973*, 1. köt., Jerusalem, Jerusalem Academic Press, 1977, 115-120.; G. B. Caird: Homophony in the Septuagint, in R. Hamerton-Kelly – R. Scroggs (szerk.): *Jews, Greeks and Christians. Essays in Honor of W. D. Davies* (SJLA 21), Leiden, Brill, 1976, 74-88.; E. Tov: Loan-words, Homophony and Transliterations in the Septuagint, *Bib.* 60 (1979), 216-236. itt: 223-227. De Waard a *Septuaginta*-val kapcsolatban a fonológiai fordítás (*phonological translation*) kifejezést használja, mivel úgy véli, hogy fordítások esetében, másképpen fogalmazva nyelvek közötti szinten (*inter-lingual level*) nem beszélhetünk homofóniáról. J. de Waard: „Homophony” in the Septuagint, *Bib.* 62 (1981), 551-561. Barr szintén kételyét fogalmazza meg azzal kapcsolatban, hogy helyes a kifejezés használata az *Septuaginta* esetében. J. Barr: Doubts about *Homoepphony* in the Septuagint, *Textus* 12 (1985), 1-77.

⁵⁴² A Zsolt 152 és 153 szövege egyetlen szír nyelvű Peshitta zsoltár-kéziratban maradt fenn: H. F. van Rooy: The Psalms in Early Syriac Tradition, in P. W. Flint – P. D. Miller, et al. (szerk.): *The Book of Psalms: Composition and Reception* (VTS 99), Leiden – Boston, Brill, 2005, 537-550, ebben: 549.; H. F. van Rooy: The Syriac Apochryphal Psalms in the Manuscript 12t4, in Uő.: *Studies on the Apochryphal Psalms* (JSSt.S 7), Oxford, Oxford University Press, 1999, 26-42.

A Zsolt 152-153 imádságai közeli kapcsolatban állnak az 1Sám 17,34-37a szövegével. A Zsolt 152-153 szövege az 1Sám 17,37a versében megjelenő hagyománnyal párhuzamos, ahol szintén arról van szó, hogy Dávid JHVH szabadításának köszönheti megmenekülését. Ezzel szemben az 1Sám 17,34-36 versek nem utalnak Isten szabadítására, az ott olvashatók önmagukban könnyen értelmezhetők úgy, mint Dávid ügyességének vagy rátermettségének bizonyosságai. A 1Sám 17,37 tulajdonképpen ezt a képet árnyalja azzal, hogy valójában Dávid a szabadulást JHVH közbeavatkozásának köszönhette.

A Zsolt 152 egy könyörgő imádság:

Dávid mondta, amikor az oroszlánnal és a farkassal küzdött, amely elragadott egy bárányt a nyájából.

1 Istenem, Istenem, siess segítségemre, segíts és ments meg engem, mentsd meg lelkemet a gyilkostól.

2 Alá kell szállnom a *Seo/*ba az oroszlán szája által vagy a farkas nyel el engem?

3 Nem elég az, hogy lesben állnak apám nyájára és széttéptek egy darabot az ő juhai közül, de még az én lelkemet is el akarják pusztítani?

4 Könyörülj rajtam, JHVH és szabadítsd meg szentedet a pusztulástól, hogy elbeszélhesse dicsőségedet egész életében és dicsérhesse nagy nevedet,

5 miután megszabadítottad őt a pusztító oroszlán hatalmából és a ragadozó farkastól, és miután megszabadítottad a vadállatok fogságából.

6 Siess segítségemre, küldj szabadítót jelenlétedből, és ragadj ki a megnyílt gödörből, amely fogva akar tartani mélységében! (Zsolt 152)

Számos kutató szerint a zsoltár eredetileg héber nyelven íródott,⁵⁴³ azonban héber szövege nem maradt fenn. Mások vitatják azt, hogy a szír szöveg egy héber eredeti fordítása lenne.⁵⁴⁴ A szöveg a szabadítás kontextusában, az imádkozót szorongató veszély megjelenítőjeként utal az alvilágra, azonban egy ponton talán túllép a Héber Biblia zsoltárainak alvilágképén. E zsoltárban ugyanis az alvilágba kerülés konkrétan a meghalás eseményével azonos, hasonlóan, mint Jákób szavai esetében a Gen 37,35, 42,38, 44,29.31-ben. A szöveg és a

⁵⁴³ M. Noth: Die fünf syrisch überlieferten apokryphen Psalmen, *ZAW* 48 (1930), 1-23, ebben: 11, 22-23.; A. S. van der Woude: Die fünf syrischen Psalmen, in W. G. Kümmel, et al. (szerk.): in Werner Georg Kümmel, et al. (szerk.): *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, 4. köt.: Poetische Schriften, Gütersloh, 1974, 29-47, ebben: 33.; H. F. van Rooy: The Textual Traditions and Origin of the Syraic Apocryphal Psalm 152, in Uő.: *Studies on the Apocryphal Psalms* (JSSt.S 7), Oxford, Oxford University Press, 1999, 110-122, ebben: 117-122. Wachholder szerint a zsoltár a 11Q5 tekercsen is rajta lehetett: B. Z. Wachholder: David's eschatological Psalter: 11QPsalms^a, *HUCA* 59 (1988), 23-72, ebben: 67. Charlesworth és Sanders szintén lehetségesnek – de nem biztosnak – tekinti azt, hogy a zsoltár eredeti nyelve héber lehetett: J. H. Charlesworth – J. A. Sanders: More Psalms of David, in J. H. Charlesworth (szerk.): *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2. köt., Garden City, New York, 1985, 615.

⁵⁴⁴ P. W. Skehan: Again the Syraic Apocryphal Psalms, *CBQ* 38 (1976), 143-158, ebben: 147-154.

felirat nagyon közeli kapcsolatban van egymással, feltételezhetően egy időben keletkeztek,⁵⁴⁵ és azt az 1Sám 17,37-ben megjelenő Dávid-tradíciót alkalmazzák, amely szerint JHVH, már ifjúkorában, amikor az apja nyáját őrizte, megmentette Dávidot egy halálos veszélyből. Az imádságok alvilágból való szabadításra utaló jellemző hagyományát ez a szír apokrif zsoltár ebben a narratív kontextusban alkalmazza.

A következőkben e zsoltár párjára, a Zsolt 153-ra térek rá:

Dávid mondta, amikor visszatért, hogy hálát adjon Istennek, aki megszabadította őt az oroszlántól és a farkastól, és mindkettőt megölte.

1 Dicsérjétek, JHVH-t minden nemzetek, dicsőítétek és áldjátok nevét annak,

2 aki megmentette választottja lelkét a halál kezéből, és megmentette a hűségest a pusztulástól,

3 megváltotta a *Seol* köteleitől, és lelkemet a feneketlen gödörtől.

4 Mert elvesztem volna, ha nem jött volna segítségemre, kevés híján széttépett a két vad.

5 De ő elküldte angyalát és bezárta a rám leső szájakat, és megszabadította életemet a pusztulástól.

6 Lelkem, dicsőítsd és magasztald őt minden jótettéért, amit tett és ezután fog tenni velem! (Zsolt 153)

A kutatói konszenzus kevésbé biztos a héber eredeti kérdésében, mint a Zsolt 152 esetében. Skehan szerint ez a szír zsoltár nem egy héber eredetin alapul.⁵⁴⁶ Noth szerint a Zsolt 151-155 közül ennek a szövegnek az esete a legnehezebb, nem is hoz döntést a héber eredeti kérdésében. Szintén Noth úgy véli, hogy a 4. versben olvasható két parallelizmust nem lehet héberre fordítani.⁵⁴⁷ Számos kutató szerint azonban ez a zsoltár is héber nyelven íródott eredetileg.⁵⁴⁸ A szöveg a 152. zsoltárhoz kapcsolódva a szabadítás kontextusában használja az alvilág képzetét. Az imádkozó a szöveg szerint nem került az alvilágba, hanem életben maradt, és ezért Istent dicsőíti.

⁵⁴⁵ Ezzel szemben Noth a zsoltár 3. versét a szöveget Dáviddal kapcsolatba hozó felirattal együtt későbbi betoldásnak tekinti. Noth: *Die fünf syrisch*, 21.

⁵⁴⁶ Skehan: *Again the Syraic*, 154-155.

⁵⁴⁷ Noth: *Die fünf syrisch*, 22-23.

⁵⁴⁸ Van der Woude: *Die fünf syrischen*, 33-34. Van Rooy szerint elképzelhető, hogy a zsoltár egy héber eredetire megy vissza, amelynek lehetett egy szír nyelvű revíziója: H. F. van Rooy: *The Origin of the Syraic Apocryphal Psalm 153*, in Uő.: *Studies on the Apochryphal Psalms* (JSSt.S 7), Oxford, Oxford University Press, 1999, 123-132, ebben: 128-132. Wachholder szerint ez a zsoltár is rajta lehetett 11Q5 tekercsen: Wachholder: *David's Eschatological Psalter*, 67. Charlesworth és Sanders szintén lehetségesnek tartja, hogy létezett héber eredeti szöveg, bár azt ők is jelzik, hogy e szöveg esetében ebből a szempontból több a nehézség, mint a 152. zsoltárral kapcsolatban. Charlesworth – Sanders: *More Psalms of David*, 615-616.

3.2.13. Bűn és bűnbánat – A tradíció adaptációi új teológiai képzetek alapján

Egy Qumránban, illetve két *Septuagintában* fennmaradt imádság a *Seol*-megtapasztalás miatt megszólaló könyörgés hagyományát új koncepciók szerint adaptálja. Ezen nóvumok közül legjelentősebb a bűn és bűnbánat gondolata. Ez jelentős hangsúlyeltolódást jelent a Zsoltárok könyvéhez és a Héber Biblia más imádságaihoz képest. A Héber Bibliában egy esetben, Ezékiás imájában, az Ézs 38,17-ben olvashatunk egy homályos utalást arra, hogy a beszélő az alvilág közelségét kapcsolatba hozza a bűneivel: „A keserűségem, a keserűség javamra vált, és te kiváltottad *nefesemet* a romlás sírjából, mert hátad mögé dobtad minden bűnömet”. Pontosabban fogalmazva: úgy tűnik, hogy itt az alvilágból szabadítással párhuzamos az, hogy JHVH megbocsátja a bűnöket, de arra nem utal a szöveg, hogy az imádkozó bűne lett volna a *Seol*-ba jutás oka (szemben az alább tárgyalt 11Q5 19,9-10, illetve a Manassé imája 13 szövegével).

Elsőként egy kizárólag Qumránból ismert, a 11Q5 és a 11Q6 tekercseken egyaránt töredékesen fennmaradt zsoltár elemzésére térek rá:

11Q6 frg 4-5,2⁵⁴⁹ [...] és szegény vagyok, mert [...]

11Q5 19,1-18⁵⁵⁰ 1 Mert nem a lárva ad hálát neked és nem a féreg beszél el kegyelmedet, 2 az élő dicsőít téged.⁵⁵¹ Dicsőít téged mindenki, akinek megbotlik a lába, amikor megmutatod 3 neki⁵⁵² kegyelmedet és igazságoddal bölcsé teszed, mert kezdedben van minden élő lelke, 4 minden testnek te adsz lélegzetet. Cselekedj velünk Urunk 5 jóságod szerint, a te nagy kegyelmed és nagy igazságosságod szerint. Meghallotta 6 JHVH azoknak hangját, akik szeretik nevét és nem tagadta meg kegyelmétőlük.⁵⁵³ 7 Áldott JHVH, aki igazságot tesz, megkoronázza a hozzá hűségest 8 kegyelemmel és kegyességgel. Felkiált lelkem, hogy dicsőítse nevedet és hálát adjon örömeinkben, 9 a te kegyelmedért, hogy elbeszélje hűségedet vég nélkül. A halálhoz 10 jutottam bűnöm miatt, és vétkeim átadtak a *Seol*-nak, de Te megmentettél, 11 JHVH, nagy kegyelmed és igazságod szerint. Én is 12 szeretem nevedet és árnyékodba menekülök, amikor segítségedre emlékezem, megerősödik 13 szívem és kegyelmes tetteidre támaszkodom. Kegyelmezz JHVH vétkemnek 14 és tisztíts meg a bűnömtől. Hűséges és bölcs lélekkel kegyelmezz nekem, hogy ne botoljak meg 15 a

⁵⁴⁹ Kiadása: F. Garcia Martinez – E. J. C. Tigchelaar – A. S. van der Woude: *Qumran Cave 11/II: 11Q2-18, 11Q20-31* (DJD 23), Oxford, Clarendon Press, 1998, 42-43 (Plate III).

⁵⁵⁰ Kiadása: J. A. Sanders: *The Psalm Scroll of Qumrân Cave 11 (11QPs^a)* (DJD 4), Oxford, Clarendon Press, 1965, 40, 76-79 (Plate XII).

⁵⁵¹ A 11Q5 לכה יודכה olvasata helyett a 11Q6 frg 4-5 4. sorában לכה יודכה szerepel.

⁵⁵² A 11Q5 T/3 himnemű olvasata helyett a 11Q6 frg 4-5 5. sorában E/3 himnemű להם alak szerepel.

⁵⁵³ A 11Q5 T/3 himnemű olvasata helyett a 11Q6 frg 4-5 8. sorában E/3 himnemű מהם alak szerepel(het).

gonoszságban, ne uralkodjon rajtam a sátán és a tisztátalan lélek, a fájdalom 16 és gonosz szándék ne vegyen erőt csontjaimon, mert Te vagy JHVH, dicséretem és benned reménykedek 17 minden nap. Örüljenek testvéreim velem és atyám háza, akik irgalmad fölött csodálkoznak. 18 [... ör]ökké benned örvendezem!

A 11Q5 tekercs keletkezése talán kb. Kr. u. 50-re datálható, maga a kompozíció viszont – Lichtenberger szerint – a Kr. e. 2. század közepére mehet vissza.⁵⁵⁴ Sanders Könyörgés szabadtításért (*Plea for Deliverance*) címmel adta ki e töredékes zsoltárt,⁵⁵⁵ Kottsieper viszont rámutat arra, hogy maga a szöveg csak a 13-16. sorokban tartalmaz kérést.⁵⁵⁶ A kompozíció tehát egy hálaadó ének, amelyben számos allúzió található a kanonikus zsoltárokkal:

1. 11Q6 frg 4-5, 2 – Zsolt 88,16.
2. 11Q5 19,1-2 – Ézs 38,18-19: E szakasz adaptációja nyilvánvaló. Figyelemreméltó, hogy a qumráni zsoltárban első olvasatra az alvilágot benépesítő férgek és nem *Seolra*, az alvilágra, vagy annak lakóira történik utalás.
3. 19,3.5-9.11 – Zsolt 88,12-13: A qumráni szövegben figyelemreméltó az isteni attribútumok többszöri említése.
4. 19,6 – Zsolt 16,10: Az עֶזְבָּ and the word עֶזְבָּ used together in the 16. psalm is a detail evoked, indeed there the נֶפֶשׁ (the soul of the worshiper) is the object of the verb עֶזְבָּ. In the canonical psalm section the root עֶזְבָּ points to the worshiper's devotion, a detail evoked in the qumranic text where JHVH's grace is mentioned.
5. 19,7 – Zsolt 103,4.

Sanders szerint a zsoltár szókinsét, formáját és tartalmát tekintve biblikus (azaz e szempontokból olyan, mint a bibliai zsoltárok).⁵⁵⁷ Azt mindenképpen megállapíthatjuk, hogy e zsoltár számtalan módon kapcsolódik a Héber Bibliából ismert zsoltárköltészethez, de a Zsoltárok könyvében található imádságokhoz képest sokkal világosabban meghatározható teológiai pozíciót képvisel, illetve számos ott nem szereplő elgondolást is tartalmaz. Ez utóbbiak a következők:

⁵⁵⁴ H. Lichtenberger: „Dem Tode verfallen war ich wegen meiner Sünden” (11QPs XIX,1–18), in B. Ego – U. Mittmann: *Evil and Death: Conceptions of the Human in Biblical, Early Jewish, Greco-Roman and Egyptian Literature* (DCLS 18), Berlin – Boston, Walter de Gruyter, 2015, 179-196, ebben: 179.

⁵⁵⁵ Sanders: *The Psalm Scroll of Qumrân Cave 11*, 40, 76.

⁵⁵⁶ I. Kottsieper: 11Q5 (11QPs^a) XIX: A Plea for Deliverance?, in: F. García Martínez – A. Steudel – E. Tigchelaar (szerk.): *From 4QMMT to Resurrection. Mélanges qumraniens en hommage à Émile Puech*, Leiden – Boston, Brill, 2006, 125–150, ebben: 147.

⁵⁵⁷ Sanders: *The Psalm Scroll of Qumrân Cave 11*, 76.

1. Elképzelhető, hogy egy későbbi képzet, vagy legalábbis egy későbbi megfogalmazás jelenik meg a 2-4. sorokban, amikor arról beszél az imádkozó, hogy minden lélek és test JHVH hatalmában van.

2. A 15. sorban megjelenik a Sátán és a tisztátalan lelkek alakja. Sanders szerint ez a szakasz a 1QS 3-4-re emlékeztet, de szókincse különbözik attól, inkább a rabbinikus irodalomhoz állhat közel. A qumráni szövegek ebben a funkcióban általában Beliál és a gonoszság lelkeinek, illetve a hűség lelkének alakjára utalnak.⁵⁵⁸

3. A 11Q5 19,9-10-ban az imádkozó azért ad hálát Istennek, hogy megmentette őt a *Seol*tól. A 10. sor egyértelműen az imádkozó vétkeinek tudja be a *Seol*ba lejutást. Lichtenberger szerint a szabadítás egyetlen oka Isten könyörületessége, a szabadítás az imádkozó bűnei ellenére történik meg.⁵⁵⁹ Ez alapján megállapíthatjuk, hogy e forrás egy, a Zsoltárok könyvében megjelenőktől eltérő teológiai elképzelés szerint adaptálja az ószövetségi zsoltárokra jellemző *Seol*-hagyományt.

A hagyománynak a Héber Biblia imádságaihoz képest nagyrészt eltérő teológiai koncepciók mentén szerveződő adaptációját nyújtja egy könyörgésben Manassé imája:

3 Aki megbilincselte a tengert beszéded parancsával, aki lezártad a mélységet, és lepecsételted azt félelmetes és áldott neved által.

(...)

10 Görnyedek a sok vasbilincs miatt, el vagyok vetve bűneim miatt. Nincs enyhülés számomra, mivel felingereltem haragodat, és azt tettem, ami rossz a színed előtt, utálatosságokat állítottam és sokasítottam a bűnt.

(...)

13 Őszintén könyörgök előtted: „Bocsáss meg, Uram, bocsáss meg!” Ne pusztíts el gonoszságaimmal együtt, ne haragudj rám örökké és ne tartsd meg vétkeimet. Ne ítélj engem a föld mélyére. Mert Te, Uram, Istene vagy azoknak, akik megbánják bűneiket, 14 és meg fogod mutatni kegyelmedet rajtam, mivel, bár méltatlan vagyok, megszabadítasz engem nagy kegyelmed szerint. (Manassé imája 3.10.13-14)

A három részlet a Manassé imájaként ismert szövegben olvasható (= Ódák 12). Az imádság bűnbánati imának⁵⁶⁰ tekinthető, és bár számos zsoltár-hagyományt is tartalmaz, mégis inkább a historizáló (üdv történeti) imádságok közé tartozik.

⁵⁵⁸ Uo., 76.

⁵⁵⁹ Lichtenberger: „Dem Tode verfallen...”, 183.

⁵⁶⁰ Ehrmann: *Klagephänomene*, 160-161.; J. H. Newman: *The Form and Settings of the Prayer of Manasseh*, in M. J. Boda – D. K. Falk – R. A. Werline: *Seeking the Favor of God*, 2. köt.: *The Development of Penitential*

A három alvilágra utaló részlet közül az első a mélységről beszél, amelyet Isten lezárt.

A második idézett részletben a bilincsek képe jelenik meg, kérdéses, hogy ez kapcsolatban van-e az alvilággal (vö.: Zsolt 88,9).

A harmadik részletben azt kéri az imádkozó, hogy ne ítélje őt Isten a föld mélyére (κατωτάτοις τῆς γῆς, vö. héber תַּחְתִּיּוֹת הָאָרֶץ). Ez az utóbbi részlet egyértelműen bűnért való büntetésként utal az alvilágra. E képzet ebben a formában az imádkozó szempontjából kizárólag az Ézs 38,17-ben fordul elő a Héber Bibliában, és ott sem egészen egyértelmű az alvilág megközelítésének és a bűnöknek a pontos kapcsolata. Ehhez a megállapításhoz hozzá kell tenni azt is, hogy egyértelmű bűnbánati szituációban sem jelenik meg a *Seol* a Zsoltárok könyvében, másfelől viszont gyakran könyörögnek azért az imádkozók, hogy a bűnösök – főként az imádkozók ellenségei – a *Seol*-ba kerüljenek.

A következő vizsgálandó részlet Salamon zsoltáraiból származik:

1 Amikor elaludt a lelkem az Úrtól távol, kevés híján mély gödörbe süllyedtem Istentől távol.

2 Egy kis ideig mintha az életem a halálba jutott (volna), az alvilág kapujához közeledtem a bűnösökkel együtt. (SalZsolt 16,1-2)

Salamon zsoltárai egy 18 szövegből álló gyűjtemény,⁵⁶¹ melyek mindegyike egy felirattal kezdődik. Salamon zsoltárainak eredeti nyelve valószínűleg héber lehetett, és a szöveget hamar görögre fordították, héber szövege nem is maradt fenn.⁵⁶² Salamon zsoltárait sok magyarázó a farizeusok köréhez köti,⁵⁶³ keletkezését Kr. u. 70 előttre datálják.⁵⁶⁴

A SalZsolt 16,1-2 versekben olvashatunk arról, hogy az imádkozó kevés híján a Hádészba került. Atkinson szerint nem lehet eldönteni, hogy egy szó szerinti életveszélyre vagy egy spirituális krízisre utal-e itt a szerző, és a 16,7-10 alapján úgy véli, hogy az imádság témája

Prayer in Second Temple Judaism (EJIL 22), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2007, 105-125, kül. 124-125.

⁵⁶¹ A könyv magyar fordítása kommentárral és a bevezetéssel: Szabó X. OFM: *Salamon zsoltárai: Bevezetés – fordítás – jegyzetek* (A Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Bibliatudomány Tanszékének kiadványai 2.), Budapest, Sapientia – L'Harmattan, 2009.

⁵⁶² Vö.: H. E. Ryle – M. Rh. James: *The Psalms of the Pharisees Commonly Called the Psalms of Solomon*, Cambridge University Press, 1891, lxxviii-lxxxii.; R. B. Wright: *The Psalms of Solomon: A Critical Edition of the Greek Text* (Jewish and Christian Texts in Contexts and Related Studies 1), New York – London, T&T Clark, 2007, 11-12.

⁵⁶³ Ryle – James: *The Psalms of the Pharisees*, lix.

⁵⁶⁴ Wright: *The Psalms of Solomon*, 7. Atkinson alapos vizsgálata alapján a Kr.e 67-63 közötti datálás a legvalószínűbb, szintén az ő véleménye szerint egy Jeruzsálemhez kötődő ismeretlen zsidó szektához tartozhat a szöveg: K. Atkinson: *I Cried to the Lord: A Study of the Psalms of Solomon's Historical Background and Social Setting* (JSJS, 84), Leiden – Boston, Brill, 2004. Hagyományosan a farizeusokhoz kötik a szöveget, de erre – Atkinson szerint – nincs bizonyíték, azonban a közösség teológiája közelebb állt a farizeus *halakhá*hoz, mint a szadduceushoz, az utóbbi közösség *halakhá*ját explicite elutasítja: Uo., 220-221.

a beszélő bűnnel vívott személyes harca.⁵⁶⁵ A Ryle - James szerzőpáros szerint a szöveg az író közösségének Jeruzsálem Pompeius által vezetett ostroma alatti szenvedésének vagy a szadduceusok általi üldöztetésének kontextusában értelmezendő.⁵⁶⁶ Atkinson szerint viszont nem dönthető el, hogy a szöveg valóban egy történeti szituációra reflektál-e, az ugyanis sem ostromra, sem vallási üldözésre nem utal, így nem határozhatók meg a keletkezés körülményei.⁵⁶⁷

A Hádészra utal a könyvben a SalZsolt 4,13 is, amely az alvilág telhetetlenségének a Példabeszédek könyvében is megjelenő motívumát idézi meg a bűnössel kapcsolatban, illetve a SalZsolt 14,9 és 15,10, amely szöveghelyek a bűnösök eljövendő sorsaként utalnak az alvilágra. A SalZsolt 16,2 alvilág-utalása a nyomorúság leírása során szerepel, ennyiben összhangban van azzal, ahogy a Zsoltárok könyvében használják a motívumot. A szakasz ugyanakkor több, egyértelműen eltérő teológiai koncepciót is tartalmaz a Zsoltárok könyve egyéni panasz- és hálaadó énekekhez képest.

1. A lélek alvilágban való alvásáról a Héber Biblia nem tesz említést. A gondolat párhuzamait a SalZsolt 2,31, 3,1 szöveghelyeken találhatjuk meg. Ogle szerint ez a gondolat nem tekinthető egyértelműen görög teológiai sajátosságnak, hanem a föníciai kultúrával való találkozásból eredhet.⁵⁶⁸ Behnke szerint a halálos álom motívuma vigasztaló gondolatokkal van összefüggésben, mely szerint a halál megnyugvást jelent az élet fáradtságaitól.⁵⁶⁹ A lélek alvilágban való alvásának motívumához talán a Zsolt 13,4 áll legközelebb a maszoréta zsoltárokban: „Tekints rám, válaszolj, JHVH, Istenem! Világosítsd meg szememet, hogy ne aludjam a Halált.” A halál kifejezés – meglátásom szerint – a 13. zsoltárban nem bír térbeli konnotációval.⁵⁷⁰ Dahood szerint az לֵבִי forma itt nem a לֵב gyök *qal imperfectum* alakja, hanem főnév, mint a Péld 20,20 esetében a *qere* לֵבִי alakja.⁵⁷¹ Janowski szerint a szókapcsolat a שֵׁן הַמָּוֶת („a halál álmát fogom aludni”) kifejezés rövidített formája.⁵⁷²

2. Az Istentől való távolságot szintén nem mondják ki explicit módon a Zsoltárok könyvében szereplő imádságok.

⁵⁶⁵ Uo., 187.

⁵⁶⁶ Ryle – James: *Psalms of the Pharisees*, 118.

⁵⁶⁷ Atkinson: *I Cried to the Lord*, 188-189.

⁵⁶⁸ M. B. Ogle: The Sleep of Death, *MAAR* 11 (1933), 81-117. ebben: 98.

⁵⁶⁹ S. Behnke: Die Rede vom Schlaf in den Psalmen Salomos und ihr traditionsgegeschichtlicher Hintergrund, in E. Bons – P. Pouchelle (szerk.): *The Psalms of Solomon: Language, History, Theology* (EJIL 40), Atlanta, SBL Press, 2015, 97-114, ebben: 113.

⁵⁷⁰ Ezzel szemben – Dahood szerint – a Halál itt is értelmezhető térbeli módon, véleménye szerint a 13,4b kérése egyszerre vonatkozik a gyógyulására és a halhatatlanság adományára. Dahood: *Psalms I*, 76-78.

⁵⁷¹ Uo., 78.

⁵⁷² B. Janowski: Das verborgene Angesicht Gottes: Psalm 13 als Muster eines Klagelieds des einzelnen, in *JBTh* 16 (2001), 25-53, ebben: 26.

3. Abban az esetben is különböző korábbi tradíciók kombinálásával kell számolnunk, amikor arról van szó, hogy az imádkozó a bűnösökkel együtt közeledett az alvilág kapuihoz, ugyanis ebből arra lehet következtetni, hogy a zsoltárásköltő szerint elsősorban a bűnösök sorsa az, hogy a *Seol*-ba kerülnek. A Zsoltárok könyve imádságaiban a bűnösök méltó sorsa az alvilág, de a magukat igaznak tartó imádkozók is számos esetben az alvilág közelében érzik magukat.

4. Isten és az imádkozó kapcsolatát is eltérően mutatja be az imádság, ugyanis az alvilághoz való közel kerülés e szövegben fenyítésnek tekinthető (vö. Tób 13,2). Ehhez az elképzeléshez a legközelebb a Zsolt 118,17-18 áll a Héber Bibliában:

17 Nem halok meg, hanem élni fogok és elbeszélem JHVH tetteit!

18 Megfeddett Jah, de nem adott a halálnak!

A 118. zsoltár egy hálaadási liturgia vagy egy közösségi hálaadó ének. E szövegben a מְהִלָּה kifejezésnek – meglátásom szerint – tulajdoníthatunk térbeli értelmet. Az idézett versekben megjelenik az a gondolat is, hogy az élet lehetőség arra, hogy az ember JHVH-t dicsérje, amit a halott már nem tehet meg. E zsoltárrészlet tehát a szabadítás gondolatát összekapcsolja azzal az elképzeléssel, hogy az alvilágban nem szólalhat meg Isten dicsérete.

5. A SalZsolt 16,1-2 utal az Úr vezetésére is, amely e zsoltár szerint megmenthet az alvilágtól. Ehhez legközelebb a Zsoltárok könyvéből a Zsolt 16,7-10 áll, ahol arról olvashatunk, hogy JHVH óvja meg az imádkozót a különböző bűnöktől (Zsolt 16,7-10).

Összességében tehát azt mondhatjuk, hogy a SalZsolt 16,1-2 több eredetileg különálló, alvilággal kapcsolatos hagyományt kapcsol össze, illetve adaptál a saját mondanivalójának kimondása érdekében. Ez a mondanivaló a következőképpen foglalható össze: A bűnök az alvilágba vezetnek, a bűnösökhöz közelítenek, Istentől viszont eltávolítanak. Isten maga is használhatja fenyítésként az alvilág közelségét, viszont a *Seol*-tól csak Ő menthet meg.

3.2.14. A tradíció megjelenése a Hodayotban

A qumráni *Hodayot*-tekercs „zsoltáraiban” az alvilágból való kiáltás és az onnan való szabadítás hagyományának számos adaptációjával találkozunk.⁵⁷³ Néhány részlet ezek közül a nyomorúság megjelenítőjeként utal az alvilágra.

⁵⁷³ Az 1QH^a szövegének felosztásában a következő kiadást követem: H. Stegemann – E. Schuller – C. Newsom: *1QHodayot^a with Incorporation of 1Q Hodayot^b and 4QHodayot^{a-f}* (DJD 40), Oxford, Clarendon Press, 2009. A szöveg korábbi kiadása eltérő felosztással: E. L. Sukenik: *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*, Jerusalem, The Magnes Press – The Hebrew University, 1955, Pl. 35-58. A tekercs felosztásáról és az azon szereplő zsoltárok számáról: H. Stegemann: *The Number of Psalms in 1QHodayot^a and some of their Sections*, in E. G. Chazon – R. Clements – A. Pinnick (szerk.): *Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of*

Az első tárgyalt szakasz az 1QH^a 16,5-17,36 himnuszában olvasható. Amennyiben egységes szövegnek tekinthetjük ezt a himnuszt, akkor három fő részre oszthatjuk azt. A szöveg elején az imádkozó hálát ad Istennek és úgy írja le magát, mint vízforrást, amely a száraz földön fakad. A második rész szerint Isten kertjében kétféle fa van: a víz fája és az élet fája. Fujita szerint ez utóbbi a qumráni szekta tagjaira utal.⁵⁷⁴ A harmadik rész szerint az élet fája a víz fája mögött vannak elrejtve, de a jövőben a beszélő szavai szerint az utóbbiak meg fognak nőni, és be fogják borítani az egész földet.⁵⁷⁵

A szöveg több alkalommal használ alvilággal kapcsolatos tradíciókat.

1. A 16,20-ban a mélység vizei jelennek meg.
2. Két alkalommal is a beszélő nyomorúságának elbeszélése céljából alkalmazza a himnusz az alvilág képzetét a 16,23-17,7 szakaszban:

29 [... Bet]egség [ért utol] engem, mint a *Seol*ba alászállót, 30 és a halottak között keres a lelkem, mert élet[em] megközelítette a gödröt, [...] ájult a lelkem nappal és éjjel (vö. Zsolt 88,2-6), 31 nyugalom nélkül. Mint lángoló tűz tör elő, berekesztve csontjaimba. Napokig emészt lángja, 32 véget vetve az erőnek örökre, és a hústest viselésének a kijelölt ideig. És hullámok repültek ellenem (Zsolt 88,8.17-18), 33 és összeomlott bennem a lelkem a pusztulásig, mert erőm eltűnt tagjaimból, és szívem kiömlött, mint a víz, mint viasz megolvadt testem, 34 és derekam ereje rettegesre fordult.

(...)

4 halál hullámai és a *Seol* (jön) az ágyamba. Heverőm felkiált siratóénekekkel, és [ág]yam sóhajtság hangjával. 5 Szemeim, mint a moly a kemencében, és könnyeim, mint vízfolyások. Szemeim elpusztulnak a nyugalom hiányától (vö. Zsolt 88,9), és [erő]m távol áll tőlem, 6 és életem a végén van. De én pusztításból pusztulásba, fájdalomból nyomorúságba, kötelek közül 7 hullámok közé (kerültem, de) lelkem csodatetteiden elmélkedik, és kegyességedből nem vetettél el (vö. Zsolt 88,16). (1QH^a 16,29-34.17,4-7)⁵⁷⁶

the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the Fifth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 19-23 January 2000 (StTDJ 48), Leiden – Boston, Brill, 2003., 191-234. A qumráni imádságokhoz általánosságban: E. G. Chazon: *Prayers from Qumran and their Historical Implications*, DSD 1 (1994), 265-284.; B. Nitzan: *Qumran Prayer*; Schuller: *Prayer at Qumran*.

⁵⁷⁴ Sh. Fujita: *The Metaphor of Plant in Jewish Literature of the Intertestamental Period*, JSJ 7 (1976), 30-45, ebben: 40.

⁵⁷⁵ Vö.: M. Mansoor: *The Thanksgiving Psalms* (StTDJ 3), Leiden, Brill, 1961, 38-39.; Fujita: *The Metaphor*, 40-45.

⁵⁷⁶ Stegemann – Schuller – Newsom: *1QHodayot^a*, 216-217, 226-227 (Plates XIV-XV), 16,5-21. sor: 216, 22-41. sor: 217, 17,1-24. sor: 226, 25-36. sor: 227.= Sukenik: *The Dead Sea Scrolls*, Col 8,4-9,36 (Plates 42-43).

Az 1QH^a 16,29-30 közeli párhuzamot mutat a 88. zsoltárral. Az 1QH^a 16,29-32 szövege a Zsoltárok könyve 42,6, 77,4.7 és 88,4-6 verseinek allúziója,⁵⁷⁷ pontosabban ezeket a szövegeket kombinálja kreatív módon. E forrás minden bizonnyal a fent említett zsoltárszövegek írott változatának ismeretét feltételezi. E párhuzamokon túl a Zsolt 88,2 versében szereplő, napszakokra vonatkozó utalás is megjelenik a qumráni szövegben. A 16,32 (a hullámokra vonatkozó utalás), a 17,5 (a szem elgyengülésével kapcsolatos panasz), és 17,7.11 (az imádkozó azzal kapcsolatos megállapítása, hogy Isten nem vetette el őt) részletei pedig szintén elképzelhető, hogy a 88. zsoltár képeinek allúziói.

A következő itt tárgyalandó szakasz az 1QH^a 21,21⁵⁷⁸ (+4Q431 = 4QH^b frg. 13,4⁵⁷⁹):

[...] A gödör csapdája ki van feszítve és útjain *Abaddón* törei [...]

A szakasz az 1QH^a 20,7-22,42 vagy 20,7-22,34 himnuszának részlete. A szakasz a *Hodayot*-tekercsen belül a közösségi himnuszok második egységéhez tartozik. Az alvilág-utalás egy két tekercsen is töredékesen fennmaradt részlet. *Abaddón* törei e szövegben feltehetően a beszélőt (és a közösséget) fenyegető veszélyek megjelenítői.

A következő elemzett szakasz az 1QH^a 10,22-32 himnuszának részlete:

22 Hálát adok neked, Uram, mert lelkemet az élők kötelékébe helyezted 23 és megóvtad (lit.: körbekerítetted) lelkemet a gödör (alvilág) minden csapdájától. (1QH^a 10,22-23)⁵⁸⁰

Az 1QH^a 10-17 kolumnáiban egyéni imádkozó által mondott hálaadó énekek olvashatók.⁵⁸¹ Az idézett szöveg egy ilyen hálaadó ének részlete. Ebben a szövegben az imádkozó azért ad hálát, mert JHVH megszabadította ellenségeitől.

⁵⁷⁷ Ehhez: J. A. Hughes: *Scriptural Allusions and Exegesis in the Hodayot* (StTDJ 59), Leiden – Boston, Brill, 2006, 160. (109. lábjegyzet).

⁵⁷⁸ Stegemann – Schuller – Newsom: *1QHodayot^a*, 261 (Plate XIX). = Sukenik: *The Dead Sea Scrolls*, Frg. 3, 1 (Plate 54).

⁵⁷⁹ E. Schuller: *Hodayot*, in Esther Chazon – Torleif Elgvin – Esther Eshel (szerk.): *Qumran Cave 4/XX: Poetical and Liturgical Texts, Part 2* (DJD 29), Oxford, Clarendon Press, 1999, 69-254, ebben: 148 (Plate IX).

⁵⁸⁰ Stegemann – Schuller – Newsom: *1QHodayot^a*, 132-133 (Plate VIII), 22. sor. 132, 23. sor: 133. = Sukenik: *The Dead Sea Scrolls*, Col 2,20-21, (Plate 36).

⁵⁸¹ A *Hodayot* szövegeit a korábbi kutatás egyéni és közösségi énekekre (*Lehrerlieder* és *Gemeindelieder*) osztja fel. G. Jeremias: *Der Lehrer der Gerechtigkeit* (SUNT 2), Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1963. 168-267.; J. Becker: *Das Heil Gottes: Heils und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im Neuen Testament* (SUNT 3), Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht 1963., 58-74, 126-168.; H-W. Kuhn: *Enderwartung und gegenwärtiges Heil* (SUNT 4), Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1966, 44-188.; J. J. Collins: *Amazing Grace: The Transformation of the Thanksgiving Hymn at Qumran*, in H. Attridge – M. E. Fassler (szerk.): *Psalms in Community: Jewish and Christian Textual, Liturgical, and Artistic Traditions* (SBLSymS 25), Atlanta, Society of Biblical Literature, 75-85. A kérdéshez magyarul: Xeravits G.: *Könyvtár a pusztában: Bevezetés a holt-tengeri tekercsnek nem bibliai irodalmába*, Pápa – Budapest, Pápai Református Teológiai Akadémia – L'Harmattan, 2008, 144-145. Hasselbalch szerint a közösségi és egyéni himnuszok kettőssége alapján nem jelenthető ki egyértelműen az, hogy a *Hodayot* egy vezetőkből és a közösség tagjaiból összeálló kétosztatú hierarchikus közösségről tanúskodik. T. B. Hasselbalch: *Meaning and Context in the Thanksgiving*

Hasselbalch szerint a *Hodayot* egyéni imádságait – és így az itt tárgyalt szöveget is – bevezető אודכה szövegelem különbözik a hasonló bibliai kifejezések többségétől, amelyek felszólító módban (*imperativusban* vagy *jussivusban*) állnak, ez viszont kijelentő módban vagy *cohortativusban* lehet (bizonyos esetekben cohortatív jelentést kell tulajdonítanunk azoknak az alakoknak is, amelyek nyelvtanilag nem *cohortativusban* szerepelnek). Ebből a szempontból a *Hodayotban* szereplővel párhuzamos a Zsolt 9,2, 75,2, 108,4 és 138,1 szöveghelyeken olvasható dicsőítésre való felszólítás.⁵⁸²

Az élők köteléke (בצרור החיים) kifejezés ismert az 1Sám 25,29 szakaszából, imádságban nem fordul elő a Héber Bibliában. A נָפֵשׁ וְנֶפֶשׁ kifejezés a Héber Bibliában hétszer fordul elő (Bír 12,3, 1Sám 19,5, 28,21, 1Kir 19,2, Ézs 53,10, Jób 13,4, Zsolt 66,9), ezek közül éppen a Zsolt 66,9 imádságához áll legközelebb e szöveg, annak párhuzamos szövegéhez képest kizárólag éppen a צרור szó többletet tartalmazza.⁵⁸³ A ritka שָׁךְ gyök („körbekerít”) használatából akár arra is lehetne következtetni, hogy a szakaszban halál előtti szabadításról van szó. A szöveghely tehát az 1Sám 25,29 és a Zsolt 66,9 kombinálásával lett megalkotva. A szakasz összességében a nyomorúság megjelenítőjeként használja az alvilág (gödör) képét, az azonban figyelemreméltó, hogy az élők köteléke kifejezés nem fordul elő máshol zsoltárokból. Az nem egyértelmű, hogy evilági vagy túlvilági szabadításról van-e szó a zsoltárban.

Az 1QH^a 11,20-37⁵⁸⁴ himnusza szintén tartalmazza az alvilágból való szabadítás tradícióját. E szöveg egy önálló költemény, amelynek részletei a 4QH^b (4Q428) frg. 5⁵⁸⁵ valamint a 4QpapH^f (4Q432) frg. 6⁵⁸⁶ szövegtanúkon is megtalálhatók (a 11,27-32. sorokhoz). A szöveg egy kozmikus-eszchatologikus eseményt, szabadítást ír le és ebben a kontextusban használja az alvilág különböző elnevezéseit (*Abaddón, Seol*):

Hálát adok neked Uram, hogy megmentetted lelkemet a gödörből és *Seol-Abaddónból*.
(1QH^a 11,20)

Az imádság elején az imádkozó a *Seol-Abaddón*tól való szabadításért ad hálát Urának, ez a motívum pedig közlő emlékeztet a Héber Bibliában olvasható zsoltárok és imádságok

Hymns: Linguistic and Rhetorical Perspectives on a Collection of Prayers from Qumran (EJIL 42), Atlanta, SBL Press, 2015, 269-274.

⁵⁸² Hasselbalch: *Meaning and Context*, 66.

⁵⁸³ Vö.: J. Elwolde: The Hodayot's Use of the Psalter: Text-Critical Contributions (Book 2: Pss 42-72), in A. Lange – E. Tov – M. Weigold (szerk.): *The Dead Sea Scrolls in Context: Integrating the Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages, and Cultures* (VTS 140), Leiden, Brill, 2011, 79-99, ebben: 94.

⁵⁸⁴ Stegemann – Schuller – Newsom: *1QHodayot^a*, 145 (Plate IX)., = Sukenik: *The Dead Sea Scrolls*, Col 3,19-36 (Plate 37).

⁵⁸⁵ Schuller: *Hodayot*, 29, 136. (Plate VII).

⁵⁸⁶ Uo., 220-221 (Plate XIII).

alvilágképére. A *Seol-Abaddón* szókapcsolat ebben a formában hapax, emiatt értelmezése sem egyszerű. Véleményem szerint a következő négy értelmezési lehetőséggel kell számolni:

1. A *Seol* és az *Abaddón* egymás szinonimái. (De akkor miért nem ומשאול ומאבדון szöveg szerepel itt?) Megjegyzendő, hogy Kuhn pleonazmusnak tartja a *Seol-Abaddón* kifejezést.⁵⁸⁷

2. A szókapcsolat birtokos szerkezetként értelmezhető, jelentése: „az *Abaddón Seol*jából”, azaz az *Abaddón* és a *Seol* két lokalitás, az utóbbi az előbbinek a része.

3. A szókapcsolat birtokos szerkezetként értelmezhető, jelentése: „*Abaddón Seol*jából”, azaz a *Seol* hely, *Abaddón* viszont személy (angyal?), az alvilág ura. (Ennek azonban ellentmond az, hogy a *Hodayot*-ban máshol *Abaddón* inkább lokalitásnak, mint személynek tűnik. Egyértelműen ez a helyzet e költeményen belül az 1QH^a 11,33-ban is.)

4. A szókapcsolat jelzős szerkezetként értelmezhető, és az אבדון betűsor אֲבֻדֹן-ként vokalizálva egy melléknév.⁵⁸⁸ Az אֲבֻדֹן melléknév hapax lenne a héber korpuszban. Viszont maga a שְׂאוֹל אֲבֻדֹן szókapcsolat is hapax. A fordítás ez esetben talán: a „pusztuló / pusztító *Seol*” (ez utóbbi értelmezés azonban párhuzam hiányában meglehetősen hipotetikus).

Mindent egybevetve, a 2. értelmezés tűnik a legvalószínűbbnek, azaz a *Seol* az *Abaddón* része lehet ebben a szövegben.

A *Seol-Abaddón*, illetve a gödör kifejezéseket Becker bűnnel kapcsolatos fogalomnak tartja itt, és rámutat arra, hogy ez a felfogás az Ószövetséghez képest újszerű,⁵⁸⁹ ez azonban nem egyértelmű. Collins szerint ez a szakasz jó példa arra, hogy a *Seol*-ból való szabadítás hagyományával a *Hodayot* nem egy konkrét problémából való megmenekülésre utal, hanem azért ad hálát az imádkozó, hogy már jelenleg, földi életében⁵⁹⁰ közösségben lehet az angyalokkal, a mennyi sereggel.⁵⁹¹

Az 1QH^a 11,29-30 szövege egy Zsolt 18,5-vel kapcsolatban lévő allúzió:⁵⁹²

⁵⁸⁷ Kuhn: *Enderwartung*, 44.

⁵⁸⁸ Az יי affirmatívumot tartalmazó melléknemekhez: P. Joüon – T. Muraoka: *A Grammar of Biblical Hebrew*2 (SubBi 14/1), Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1996, 264.

⁵⁸⁹ Becker: *Das Heil Gottes*, 147. Ugyanott Becker utal arra is, hogy a szavaknak erre az értelmezésre mutat az שְׂאוֹל אֲבֻדֹן fogalom is.

⁵⁹⁰ J. J. Collins: *The Angelic Life*, in T. K. Seim – J. Økland (szerk.): *Metamorphoses: Resurrection, Body and Transformative Practices in Early Christianity* (Ekstasis: Religious Experience from Antiquity to the Middle Ages 1), Berlin, Walter de Gruyter, 2009, 291-310, ebben: 296.

⁵⁹¹ Collins: *Amazing Grace*, 80, 85.

⁵⁹² Ehhez: Hughes: *Scriptural Allusions*, 220.; J. Elwolde: *The Hodayot's Use of the Psalter: Text-Critical Contributions* (Book 1), in B. Becking – E. Peels (szerk.): *Psalms and Prayers. Papers Read at the Joint Meeting of the Society of Old Testament Study and Het Oud Testamentisch Werkgezelschap in Nederland en België, Apeldoorn August 2006* (OTS 55), Leiden, Brill, 2007, 79-108, ebben: 91-92.

29 (...) És harag ideje jön minden gonoszra, és a halál kötelére amelyek körbevesznek, hogy ne legyen menekülés, 30 és Beliál folyamai kiáradnak minden magas part ellen. (...)

Szintén értelmezhető esetleg alvilág-utalásként a 11,22-ban az עפר kifejezés:

(...) akit a porból az örök tanács számára formáltál (...)

Kuhn szerint a kontextus eszkhatológiai karaktere, és az ellenpontot képező „örök tanács” kifejezés alapján a szót e szövegben vagy alvilág-utalásként vagy pedig az ember földi létére vonatkozó utalásként kell érteni, de nem jelentheti a föld porát, amelyből Isten az embert megalkotta. Kuhn az alvilág értelmezést tartja valószínűbbnek, de jelzi, hogy a pontos döntés szerinte nem lehetséges (vö. 4Q427 - „*Self-glorification Hymn*” frg. 7. col 2. 8-9).⁵⁹³

A következő elemzett szöveghely az 1QH^a 13,8-9:⁵⁹⁴

8 És megmentetted életemet a gödörből és adtál nekem (...) menedéket 9 az oroszlánok között, amelyek a gonoszság fiai számára vannak készítve, hatalmasok csontját összetörő és hősök vérét ivó oroszlánok (között).

A szakasz az 1QH^a 13,7-21 hálaadó énekének részlete, amely szöveg az ellenségektől való szabadításért ad hálát, a zsoltár központi motívuma pedig az oroszlánok alakja. Az imádkozó hozzájuk hasonlítja ellenségeit. A részlet párhuzama megtalálható a 4QH^c frg. 1 i 1. sorában.⁵⁹⁵ A gödör (שחור) kifejezést a szabadítás kontextusában használja a szöveg, arra a helyre utal, ahonnan Isten megmenti az imádkozót. A gödör inkább egy „evilági” gödörnek tűnik itt, és nem annyira alvilág-utalásnak, mivel az imádságban leírtak leginkább a Dán 6 eseményére emlékeztetnek. Az 1QH^a 13,7 további párhuzamot képezhet e történettel, ott ugyanis a beszélő arra utal, hogy idegenek között élt. A Zsoltárok könyvében a szenvedő imádkozó több alkalommal hasonlítja zsákmányra leső oroszlánhoz ellenségeit (7,3, 10,9, 17,12, 22.14.22, 35,17, 57,5, 58,7), azonban az alvilág tradícióval ez a hagyomány egyetlen alkalommal sincs ott összefüggésben.

Az 1QH^a 11,6-19⁵⁹⁶ is utal a *Seol*-ra. A 11,7 sorban szereplő ים מצלות kifejezés a Héber Bibliában a Zsolt 68,23 és Mik 7,19-ben fordul elő.⁵⁹⁷ A szöveg a nyomorúság leírására a gyermekszülés képét használja. Bergmann szerint ez a metafora e szövegben előbb személyes krízis leírására szolgál, majd a szöveg végére egy univerzális krízis képévé lesz.

⁵⁹³ Kuhn: *Enderwartung*, 49-50.

⁵⁹⁴ Stegemann – Schuller – Newsom: *1QHodayot^a*, 167 (Plate XI). = Sukenik: *The Dead Sea Scrolls*, Col 5,7-8 (Plate 39).

⁵⁹⁵ E. Schuller: *Hodayot*, ebben 4Q429: 179-194 (Plates II.XI-XII), ebben: 183 (Plate XI).

⁵⁹⁶ Stegemann – Schuller – Newsom: *1QHodayot^a*, 144-145 (Plate IX), 6-18. sor: 144, 19. sor: 145 = Sukenik: *The Dead Sea Scrolls*, Col 3,5-18 (Plate 37).

⁵⁹⁷ Elwolde: *The Hodayot's Use of the Psalter* (Book 2: Pss 42-72), 94.

A szöveg továbbá két gyermeket szülő asszony képét használja: egyet, amely szülésnek jó következményei lesznek, és egyet, amelynek rosszak.⁵⁹⁸ Az alvilág képzetét egy erősen eszkatológiai színezetű kontextusban használja a forrás. A szakaszban egyfajta differenciálódás figyelhető meg *Seol*, *Abaddón*, *Sahat* és a mélység (תהום) kapcsolatában:

16 (...) A víz habjai felemelkednek 17 hangos morajlásukkal, és amikor előtörnek, akkor *S[eo]l* és *[A]bad[dón]* megnyílnak, a gödör minden nyílával, és hallatják hangjukat a mélység felé, és megnyílnak a [világ?] kapui a kígyó cselekedetei számára.
(...) (1QH^a 11,16-17)

Úgy tűnik, hogy az alvilágra utaló előbbi fogalmak szemben állnak תהום-mal, képesek arra, hogy תהום felé hallassák hangjukat. Összességében azt megállapíthatjuk, hogy e szövegrészlet nem a könyörgő imádság vagy a szabadulás kontextusában használja a *Seol* fogalmát.

A *Hodayot*-szemelvényekkel kapcsolatban összefoglalásként megállapíthatjuk, hogy a fentebb elemzett szövegek közül a következő négy szöveg bír relevanciával az alvilágból JHVH-hoz szóló imádság motívumával kapcsolatban: 1QH^a 10,22-23, 11,20, 13,8-9, 16,20.29-30, 17,4. Megállapítható továbbá, hogy a halál utáni jutalom és büntetés gondolata része a qumráni közösség körében megfigyelhető teológiai képzeteknek,⁵⁹⁹ a *Hodayot* szövegében pedig az angyalokkal való közösség és az eszkatológikus közösségben való jelenlegi részvétel gondolata jelenik meg.⁶⁰⁰ Az azonban ezzel együtt sem tekinthető bizonyosnak, hogy valóban testi feltámadásról vagy túlvilági szabadításról beszélnek ezek a források.⁶⁰¹

⁵⁹⁸ C. D. Bergmann: *Childbirth as a Metaphor for Crisis: Evidence from the Ancient Near East, the Hebrew Bible, and 1QH XI,1-18* (BZAW 382), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2008, 208-217. Bergmann a motívum háromféle használatát különbözteti meg a Héber Bibliában, aszerint, hogy helyi, univerzális vagy személyes probléma leírására szolgál-e: Uo., 82-163.

⁵⁹⁹ J. J. Collins: *Conceptions of Afterlife in the Dead Sea Scrolls*, in M. Labahn – M. Lang (szerk.): *Lebendige Hoffnung – ewiger Tod?! Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum* (ABG 24), Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2007, 103-125. ebben: 109.

⁶⁰⁰ Uo., 114. Vö.: Collins: *The Angelic Life.*; Collins: *Amazing Grace*. Collins szerint ez a gondolkodás a közösség istentiszteleti életében gyökerezhet és élesen különbözik a lélek hallhatatlanságának görög doktrínájától. Collins: *Conceptions of Afterlife in the Dead Sea Scrolls*, 124.

⁶⁰¹ Uo., 115, 117. Elledge szerint elképzelhető, hogy e szövegek eszkatológiájához hozzátartozik a feltámadás (pl. 14,32-37). Elledge: *Resurrection in Early Judaism*, 153-157. Kuhn szerint jelenbeli vagy realizált szabadítási perspektíva jelenik meg a 11,20-37 szövegben: Kuhn: *Enderwartung*, 61. Laurin szerint a zsolttárokhoz hasonlóan a *Hodayot* szövegei is evilági szabadításban gondolkoznak, különösen igaz ez az 1QH^a 11,20-37-re: R. B. Laurin: *The Question of Immortality in the Qumran "Hodayot"*, *JSS* 3 (1958), 344-355, ebben: 344-347. Puech viszont úgy véli, hogy a szövegegyüttes jövőbeli szabadításra utal: É. Puech: *La croyance des Esséniens en la vie future: Immortalité, resurrection, vie éternelle?* 2. köt., Paris, Librairie Lelcoffre, 1993. 335-420.; É. Puech: *Messianism, Resurrection, and Eschatology at Qumran and in the New Testament*, in E. Ulrich – J. VanderKam (szerk.): *The Community of the Renewed Covenant. The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994, 235-256. Penner

3.2.15. A tradíció teológiai jelentősége a különböző kontextusokban

A zsoltárokból leggyakrabban megjelenő tradíció adaptációi három alapvető elemet tartalmazhatnak: 1. az alvilág, mint a nyomorúság megjelenítője; 2. kiáltás JHVH-hoz az alvilágból; 3. JHVH szabadítása.

A könyörgő imádságokban a *Seol* általában az imádkozó szorult helyzetének retorikai kifejezőeszköze, amelynek megtapasztalása időnként eljövendő szituációként, máskor jelenlegi tapasztalatként mutatkozik meg, és amelynek fenyegetése a megfogalmazott kérés és a szabadításért mondott könyörgés hátterének tekinthető. Az imádkozó általában az alvilág hatalmából való szabadításért könyörög, és egyértelműen egy a halál, és a *Seol* megtapasztalása előtti perspektíva érvényesül e szövegekben, más esetekben viszont úgy szólal meg az imádkozó, mint aki éppen az alvilágban, illetve a mélységekben van.

Az utóbbi perspektíva még gyakoribb azokban a hálaadó énekekben, amelyek idézik az imádkozó korábbi panaszát is, tehát e szövegek némelyikében a szorongatás – a beszélő szavai szerint – az alvilág tényleges megtapasztalását jelentette. Gyakrabban fordul elő azonban az a gondolat, hogy JHVH az imádkozót még az alvilágba kerülés előtt mentette meg. Ez utóbbi élményt a szövegek időnként az alvilág kapujának az élet és a halál határát megjelenítő képével fejezik ki.

A források fő teológiai kérdése a három motívum közül a legutolsóra, JHVH szabadítására vonatkozik. A zsoltárok a szabadítással kapcsolatban többféle beszédmodot alkalmaznak. E különbségek okát – meglátásom szerint – elsősorban nem a szerzők különböző teológiai felfogásában kell keresni, hanem inkább abban, hogy az egyes szövegek milyen tradíciókat alkalmaznak. Ezzel kapcsolatban óvatossá felvethető az, hogy számos, a *Seol*-ból való szabadítást tematizáló szöveg elsősorban mezopotámiai hagyományokkal (különösen is Marduk alakjához köthető szövegekkel) mutat párhuzamot, míg a mélység vizeiből való szabadításról beszélő szövegek, így a tradíciót egy teofánia-jelenet keretében adaptáló Zsolt 18 pedig inkább kánaáni (Ugaritból ismert) tradíciókból építkeznek.

Az alvilágból való szabadításra utaló tradíciók pontos jelentésének problémájához, nevezetesen annak a kérdésnek a megválaszolásához, hogy evilági vagy pedig transzcendens, *post-mortem* szabadításáról van-e szó e szövegekben, nagyon kevés adalékunk van. Az egyik lehetséges értelmezés, nevezetesen, hogy evilági szabadításról

szerint a *Hodayot*-ban a szabadításnak van egy jelenbeli aspektusa, nevezetesen a hálaadásra az ad okot, hogy a beszélőt Isten a közösségbe helyezte, ugyanakkor van egy eljövendő aspektusa is, mégpedig az, hogy az imádkozó az angyalokkal kerül egy közösségbe: K. Penner: *Realized or Future Salvation in the Hodayot?*, *JBS* 2 (2002), https://www.academia.edu/269663/Realized_or_Future_Salvation_In_the_Hodayot (letöltés: 2021. május 26.)

beszélhetünk, megjelenik a Zsolt 18-ban, közelebbről annak feliratában, a narratívába ágyazott zsoltárokból (Jónás imája, Ezékiás imája, 2Sám 22, a szír hagyományban fennmaradt 152-153. zsoltár). A másik értelmezés sokkal ritkább, de példának okáért megjelenik az Újszövetségben, az ApCsel 2,24-ben, Krisztus feltámadására értelmezve, amely szöveg a halál köteleinek (תְּקֵל־וּמָנָה) Zsolt 18,5 és 116,3-ban megjelenő fogalmát használja, és elképzelhető, hogy a hagyomány hasonló értelemben jelenik meg a *Hodayot*-tekercs egyes szöveghelyein is. Az nem jelenthető ki, hogy az egyik vagy a másik értelmezés lenne egyértelműen az „eredeti” jelentés letéteményese, a legtöbb forrás ugyanis nem nyújt támpontot azzal kapcsolatban, hogy a szerzők és a hagyományozók milyen jelentést tulajdonítottak e zsoltárrészleteknek.

3.3. A *Seol* és az isteni hatalom

3.3.1. Isten jelenléte az alvilágban

A *Seol* térbeli karakterére mutat az ég-alvilág oppozíció felállításával a következő zsoltárrészlet:

Ha felmennék az égbe – ott vagy Te, ha alászállok a *Seol*-ba, ott is. (Zsolt 139,8)

A Zsolt 139,8-ben elsősorban egy kozmológiai szempont jelenik meg az alvilággal kapcsolatban, amely a kozmosznak az ég mellett a másik legtávolabbi része.⁶⁰² A Zsolt, 139,8 egy fontos párhuzama olvasható az Amarna Levelek 264, (BM 29853) 15-19-ban: „Ami minket illet, gondold meg, a két szemem rád figyel; akár felmegyünk az égbe, akár leszállunk az alvilágba (földre), a fejünk a te kezvedben van.”⁶⁰³ E szöveghelyen a fáraó a megszólított.

Egyesek a versben a feltámadáshoz vezető teológiai fejlődés kezdetét látják, ugyanis szemben azzal, hogy az égben Isten jelenléte teljesen egyértelmű, a *Seol*-al kapcsolatban az Ószövetség bizonyos hagyományai inkább távolságról beszélnek.⁶⁰⁴ Eszerint lehetne e vers JHVH kompetencia-növekedésének dokumentuma, hiszen azt mutatja, hogy JHVH hatalma kiterjed a kozmosz egy olyan részére is, amely fölött korábban nem uralkodott. Krüger tradíciókritikai szempontból másképpen látja e szövegrész funkcióját. Véleménye szerint az a gondolat, hogy JHVH megszabadíthat a *Seol*-ból ebben a zsoltárban nem jelenik meg.

⁶⁰² Weiser szerint a szakasz háttérében egy olyan felfogás áll, amely a földet és az alvilágot is egy külön istenségnek tekintette: Weiser: *Die Psalmen*, 2. köt., 555.

⁶⁰³ J. A. Knudtzon: *Die El-Amarna-Tafeln: mit Einleitung und Erläuterungen*, Leipzig, Hinrichs, 1915, 826–827.; W. L. Moran: *The Amarna Letters*, Baltimore – London, The Johns Hopkins University Press, 1997, 313.

⁶⁰⁴ Hossfeld – Zenger: *Psalmen 101-150*, 723.

Ellenkezőleg: annak kijelentésével találkozhatunk, hogy még a *Seol* sem lehet menedék JHVH-val szemben. Így – Krüger szerint – a zsoltárvers a Prédikátor és Ben Szira könyveihez hasonlóan a halál utáni élet gondolatával szemben foglal állást, és nem e reménység megalapozója vagy előfutára.⁶⁰⁵

3.3.2. Isten hatalma a *Seol* felett

A zsoltáirodalomban megjelenik az a tradíció is, amely szerint JHVH-nak hatalma van levinni az alvilágba és felhozni onnan. Ugyan a *Seolra*, mint helyre nem utal, de ez a hagyomány szerepel a Deut 32,39-ben is. Szövegszerűen is utal viszont az alvilágra Hanna éneke (1Sám 2,1-10):

JHVH megöl és megelevenít, levisz a *Seol*ba és felhoz onnan. (1Sám 2,6)

Hanna éneke egy himnikus elemekből és hálaadásból⁶⁰⁶ építkező imádság. E himnikus szöveg viszonylag kevés kapcsolatot mutat a narratív kontextussal.⁶⁰⁷ Klein szerint egykor az izraeli kultuszban hálaadó ének vagy imádság lehetett, de a jelenlegi irodalmi kontextusában az a funkciója, hogy ünnepelje azt az Istent, aki gyermeket adott a meddő Hannának.⁶⁰⁸ Seybold királyzsoltárnak tekinti a szöveget.⁶⁰⁹

A 6. vers szerint JHVH képes arra, hogy megöljön és életet adjon, ő visz le a *Seol*ba és hoz fel onnan. A szakasz Isten egyedülállóságára mutat rá,⁶¹⁰ ez a gondolat megjelenik a 2Kir 5,7-ben, Naáman történetében is, ahol az izraeli király azt kérdezi, hogy isten-e ő, hogy ölni és megeleveníteni tud. A kijelentés hagyománytörténeti helyével kapcsolatban nem egyezik meg a kutatók álláspontja. A halálból történő szabadítás gondolata miatt Dietrich ezt a zsoltárt későinek tartja, és úgy véli, hogy az 1Sám 2,6-ben megjelenő gondolatok akár az Ézs 26,19-ben és a Dán 12,2-3-ben megjelenő feltámadásképpzettel is párhuzamban

⁶⁰⁵ Th. Krüger: Zur Sicht des Todes in Psalm 139, *BN* 169 (2016), 77–82.

⁶⁰⁶ A zsoltár *Gattung*jának meghatározására számos kísérlet történt, Klein egy, a himnusz és a hálaadó ének elemeiből építkező keverékformát feltételezett, én őt követem: R. W. Klein: The Song of Hannah, *CTM* 41 (1970), 674-684, ebben: 676-677.

⁶⁰⁷ Watts: *Psalm and Story*, 21, 27-29.

⁶⁰⁸ R. W. Klein: *1 Samuel*² (WBC 10), Nashville – Dallas, et al., Thomas Nelson, 2008, 19.

⁶⁰⁹ K. Seybold: Der Hanna-Psalm (1.Sam 2,1-10) in Uő.: *Studien zu Sprache und Stil der Psalmen*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2010, 191-206, ebben: 191-192.

⁶¹⁰ W. Dietrich: *Samuel. 1 Samuel 1-12* (BKAT 8/1), Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 2011, 90-91. Vö.: C. Vang: 'Der HERR ist einer!' – Von der Einheit und Verschiedenheit in der Theologie des Alten Testaments, *EJT* 4 (1995), 145-159.

lehetnek.⁶¹¹ Klein szerint viszont valószínűleg nincs kapcsolata a himnikus megfogalmazásnak a feltámadás gondolatával.⁶¹²

Elképzelhető azonban, hogy a zsoltárköltészet alvilágból való szabadításra vonatkozó tradíciója JHVH alvilág fölötti hatalmának ezen himnikus megfogalmazásában gyökerezik. Így az 1Sám 2,6 szövegét nem szükséges késő-hellenisztikus korinak tekinteni, illetve a feltámadás-képzet összefüggésében értelmezni.⁶¹³

A tradíció TaNaK-on kívüli adaptációjával találkozhatunk a Bölcs 16,13-14 esetében:

13 Mert bizony van hatalmad élet és halál fölött, levezetsz az alvilág kapuihoz és felhozol onnan,

14 az ember ölhet gonoszságában, de nem hozhatja vissza az elment lehetetet, és az elvett lelket nem oldozhatja el.

A Bölcsesség könyvének e szakasza műfajilag annak ellenére sem tekinthető imádságnak, hogy Istent szólítja meg, de az alvilág motívum miatt szükséges megemlíteni itt. Az alvilág-utalás az egyiptomi csapásokat leíró részben szerepel (11-19), közelebbről abban a részben, amelyben arról ír a szerző, hogy az egyiptomiak sáskák és böglyök által mészároltattak le, de az izraeliek az érc kígyó segítségével túléltek egy kígyók általi támadást (16,5-14). A szerző szerint az Úr szava az egyetlen, ami meggyógyíthat.

Az alvilág motívumát az 1Sám 2,6 hagyományához hasonlóan használja a szöveg: Isten az, aki levezethet az alvilág kapuihoz, és ő az, aki felhozhat onnan. A szöveg ehhez hozzáfűzi azt is, hogy az ember ezt nem teheti meg. Ez alapján e szakaszban úgy láthatjuk Istent, mint aki úr élet és halál fölött.⁶¹⁴

E szakaszban a *Seol*-ba levezető és onnan felhozó Istenre utaló hagyomány adaptációja kettős teológiai mondanivalót ölt:

⁶¹¹ Dietrich: *1 Samuel 1-12*, 91. A Dán 12,2-3-ben a feltámadás úgy jelenik meg, mint az igazak jutalma: azok az igazak, akik evilági életükben idő előtt haltak meg hűségük jutalmaként nyerik el a feltámadást. A szakasz egy újabb értelmezése szerint a feltámadás itt nem egy eszkatologikus helyreállítást jelent, hanem elsősorban egy üdvöseményt kísérő jel, a meghirdetett szabadulásnak és Isten egy üdvösséget hozó tettének a jele. Ez utóbbi értelmezéshez: Kató Sz.-F.: Dán 12: Feltámadás. Forradalmi gondolat vagy „csak” üdvígéret?, in: Szávay L. – Gér A. L. – Jenei P.: *Hegyen épült város. Tanulmányok a nyelv, kultúra, identitás témaköréből.*, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, 2016., 35-41. Az Ószövetség feltámadással kapcsolatos szakaszainak és a keresztyén feltámadáshitnek a kapcsolatához: Zsengellér J.: Test és lélek: Jézus feltámadása és a zsidó feltámadáshit interakciója a hellenisztikus-római korban, in Uő.: *Textus és kontextus: Az Ószövetség megértésének lehetőségei*, Budapest, L'Harmattan, 2011, 285-294.; Balogh Cs.: Halál utáni élet és feltámadás az Ószövetségben és a keresztyén írásmagyarázat, *Református Szemle* 110 (2017), 463-479.

⁶¹² Klein: *1 Samuel*, 17.

⁶¹³ Vö. megjelenés alatt álló tanulmányom vonatkozó részével: Péntek: Innováció, teológiai fejlődés.

⁶¹⁴ M. V. Blischke: *Die Eschatologie in der Sapientia Salomonis* (FAT II 26), Tübingen, Mohr Siebeck, 2017, 188.

1. Isten az egyedüli, aki nemcsak arra képes, hogy levigyen az alvilágba, hanem arra is, hogy felhozzon onnan, az ember viszont csak az élet kioltására képes, de nem tudja megeleveníteni a halottat. A szakasz továbbszövi, és egy új, az előbbiekből következő elemmel, Isten élet és halál feletti hatalmának explicit kimondásával gazdagítja azt az 1 Sám 2,6-ben megjelenő hagyományt, amely Isten egyedülvalóságából kiindulva mutat rá arra, hogy ő élet és halál ura. Emiatt tulajdonképpen e szakasz az 1 Sám 2,6 értelmezésének, exegézisének tekinthető.

2. Ehhez a megállapításhoz a szakasz egy illusztrációt is fűz: Istennek erre a hatalmára példa az, ami az egyiptomiak halálakor és Izrael szabadulásakor történt.

A hagyomány egy másik, a fentitől eltérő szempontot követő adaptációja Tóbit könyvében olvasható (Tób 13,2):⁶¹⁵

Áldott legyen az élő Isten örökké és az ő országa, mert ő megfenyít és irgalmaz, amint levisz a föld mélységes alvilágába,⁶¹⁶ és ő felhoz a nagy pusztulásból,⁶¹⁷ és senki sincs, aki megmenekülhetne az ő kezéből.⁶¹⁸

A szakasz a Tób 13,1-8 imádságának⁶¹⁹ kezdetén olvasható, a görög fordítás mellett egy-egy qumráni héber (4QTob^c) és arámi nyelvű (4QTob^a) kéziratban is ránk maradt.⁶²⁰ Tóbit az imádság elején tulajdonképpen a deuteronomiumi büntetés-kegyelem séma szerint⁶²¹ beszél Isten büntetéséről és kegyelméről. Az imádság ebben a kontextusban használja azt a 1 Sám 2,6-ben is megjelenő hagyományt miszerint Isten taszíthat le az alvilágba és hozhat fel onnan. E hagyományt a Tób 13,2 alapvetően a TaNaK imádságaihoz hasonlóan adaptálja, bár úgy tűnik, mintha több, a héber imádságokban egymással nem egyértelműen összekapcsolódó hagyományt dolgozna egybe:

1. a JHVH egyedülállóságáról beszélő 1 Sám 2,6 alapján nem állíthatjuk, hogy az alvilágba jutás büntetés lenne;

⁶¹⁵ A versnek számos variánsa létezik, fordításomban a leghosszabb görög változatot, a Codex Sinaiticus szövegét követem.

⁶¹⁶ A héber 4QTob^c tartalmazza a שאול szó után a תחתיה szót is.

⁶¹⁷ A héber 4QTob^c „a mélységből” kifejezést tartalmazza itt.

⁶¹⁸ A héber 4QTob^c olvasata: ומה אשר יפצה מידו („Mi van, ami ki tudna szabadítani az ő kezéből?”).

⁶¹⁹ A szakasz Tóbit könyvének más részeitől való eltérései a műfajból eredhetnek, emiatt nem szükséges követni Rabenaut, aki későbbi redakcionális kiegészítésnek tekinti a 13,1-8-at. M. Rabenau: *Studien zum Buch Tobit* (BZAW 220), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1994, 183-185.

⁶²⁰ A könyv eredeti nyelve valószínűleg héber vagy arámi lehetett. Milik, valamint őt követve Fitzmayer az utóbbit valószínűsítik: J. T. Milik: *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea* (SBT 26), ford. J. Strugnell, London, SCM Press, 1959, 31.; Joseph A. Fitzmayer: *Tobit* (CEJL), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2003, 26.

⁶²¹ C. A. Moore: *Tobit: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 40A), New York – London, et al., Doubleday, 1996, 277.

2. van viszont számos olyan szöveg a héber Zsoltárok könyvében, ahol az alvilágba jutás büntetésként és a bűnösök eljövendő sorsaként jelenik meg;

3. a Héber Bibliában számos zsoltár tematizálja az alvilágból való szabadulást;

4. azonban ezek közül csak kevés tud JHVH haragjáról (30, 88), és még kevesebb az imádkozó vagy az imádkozók bűneiről (130).

Emellett a Héber Bibliából nem ismert elgondolást, teológiai koncepciót láthatunk ebben a szakaszban abban az esetben, ha a *Seolt* e megállapításban az eszchatologikus büntetés helyének tekintjük,⁶²² azonban – véleményem szerint – ez nem szükségszerű. Fitzmayer szerint ebből a szakaszból nem egyértelmű, hogy Tóbit könyve milyen álláspontot képvisel a túlvilági élettel kapcsolatban, illetve, hogy van-e esetleg valamilyen, a feltámadáshoz hasonló koncepciója.⁶²³ Mindezek alapján elképzelhetőnek látom, hogy a Tóbit 13,2 isteni fenytésről és könnyöreltről szóló kijelentése a Zsolt 31,18; 55,16.24; 63,10 szakaszokhoz hasonló értelemben beszél arról, hogy az alvilágba kerülés büntetés.

Említésre méltó, hogy a hagyomány ezen adaptációja Balla szerint összefüggésben van a 13,9-18-ban olvasható Sion-énekkal, a két egymás mellé helyezett imádság így a könyv egészének kontextusában azt a mondanivalót hordozza, hogy az egyén és a nép sorsa, illetve tetteinek számonkérése szorosan összefügg egymással.⁶²⁴

A Tóbit 13-ben olvasható himnikus imádság Isten élet és halál feletti hatalmát összekapcsolja az isteni büntetés és könnyörel, illetve az ezzel párhuzamos alvilágba vitel és onnan való felhozatal gondolatával. Ez egyrészt azt eredményezi, hogy ebben a szövegben a büntetésben részesülő személy nem az imádkozó ellensége, hanem lehet maga a beszélő is. Másrészt pedig mindez – úgy tűnik – ahhoz is vezet, hogy a büntetés, azaz a *Seolt*ba kerülés nem feltétlenül végleges. Harmadrészt e zsoltár e kettős okból a korai judaizmus azon imádságainak mondanivalójához hasonlóan adaptálja az alvilág motívumát, amelyekben a bűnbánatnak, illetve az isteni büntetés gondolatának egyre növekvő jelentősége van. Így az imádságban az alvilágba kerülés az isteni büntetéssel párhuzamos, az alvilágból felemeltetés pedig az isteni könnyörel egyik formájaként jelenik meg. E koncepció forrását nem feltétlenül a zsoltárokból kell keresni, hanem egy szélesebb körű, egyrészt deuteronomiumi hatású, másrészt pedig a bölcsességi tett-következmény összefüggésen alapuló teológiában.

⁶²² Uo., 278.

⁶²³ Fitzmayer: *Tobit*, 307.

⁶²⁴ Balla I.: Resurrection and God's Kingship in Tobit 13: The Role of Tob 13,2 in Its Context, *BibAn* 9 (2019), 447-462, ebben: 458-459.

3.3.3. A tradíciók teológiai jelentősége

A fentebb bemutatott zsoltárhagyományba tartozó források beszélnek arról, hogy JHVH hatalma kiterjed az alvilágra is. A Zsolt 139,8 szerint sem az égben, sem pedig az alvilágban nem lehet elrejtőzni JHVH elől. Az 1Sám 2,6-ben megjelenő tradíció szerint az ember élete JHVH kezében van, ő vihet le valakit az alvilágba, illetve ő hozhat fel onnan. A Bölcs 16,13-14, illetve a Tób 13,2 szintén adaptálja ezt a hagyományt. Felvethető, hogy az e szövegekben megjelenő meggyőződés áll a zsoltárok szabadításért könyörgő szakaszai mögött is: éppen azért lehet JHVH-hoz könyörögni az alvilágból való szabadításért, mert ő uralkodik az ég és az alvilág fölött, az ő kezében van élet és halál. E perspektíva ugyan nem tekinthető általánosnak az ószövetségi tradíciókban, viszont a zsoltárok alvilággal kapcsolatos hagyományai – meglátásom szerint – már ebből a gondolatból indulhatnak ki.

3.4. A *Seol*, mint az ellenségek és a bűnösök eljövendő lakóhelye

Rosenberg szerint az ószövetségi *Seol* a bűnösök halál utáni lakhelye, a későbbi *Gé-Hinnóm*-képzet előfutára.⁶²⁵ Mások viszont úgy vélik, hogy az alvilág nem tekinthető túlvilági büntetőhelynek, ahogy a túlvilági jutalmazás koncepciója sem jelenik meg az ószövetségi szövegekben.⁶²⁶ A következőkben a zsoltáirodalom azon szöveghelyeit tekintem át, amelyekben az alvilág valóban a bűnösök eljövendő sorsaként jelenik meg. E megállapítások olyan imádságokban fordulnak elő, ahol a beszélő általában azért könyörög, hogy JHVH büntesse *Seol*-ba kerüléssel a gonoszokat, a beszélő ellenségeit. Az 55. zsoltárban központi jelentőségű ez a gondolat, bizonyos szempontból ez e szöveg megértésének a kulcsa:

Érje el őket a halál!⁶²⁷ Szálljon alá életük a *Seol*-ba, mert gonoszság lakozik bennük.

(...)

Te, Isten, ledöntöd őket a pusztulás kútjába, a vérontó és hazug embereket, napjaik felét sem érik meg, de én benned bízok! (Zsolt 55,16.24)

⁶²⁵ Rosenberg: *The Concept*, 251.

⁶²⁶ L. Wächter: *Der Tod im Alten Testament*, Stuttgart, Calwer, 1967, 56.; Rózsa: A halál és az ember halál utáni sorsa, 36.

⁶²⁷ A *qere* javaslata alapján a שׂוֹמְרֵי מִן הַמָּוֶת szó külön írandó: שׂוֹמְרֵי מִן הַמָּוֶת formában. Számos kézirat szintén ezt az hagyományt követi. Vö.: de Rossi: *Variae lectiones*, 4. köt., 38. A *ketiv* mássalhangzó állománya utalhat esetleg a שׂוֹמְרֵי gyök főnévi alakjának többesszámára („pusztítás” jelentésben). Tate szerint a *qere*-ben olvasható שׂוֹמְרֵי alak ekvivalens lehet a שׂוֹמְרֵי formával. Tate: *Psalms 51-100*, 53. Gunkel שׂוֹמְרֵי gyökből vezeti le az alakot. Gunkel: *Die Psalmen*, 241. Dahood a שׂוֹמְרֵי vagy שׂוֹמְרֵי gyököt rekonstruálja *yēšey alakban, amelynek jelentése szerinte „győzelem” vagy „siker”. Dahood: *Psalms II.*, 34. Briggs és Tate a שׂוֹמְרֵי („becsapni”) gyököt valószínűsíti itt. Briggs: *Psalms 2. köt.*, 24., Tate: *Psalms 51-100*, 53. A legvalószínűbbnek azonban azt tartom, hogy a שׂוֹמְרֵי („felemleni”) gyök szerepel a *qere*-ben. Vö. Kraus: *Psalmen I.*, 402.; Hossfeld – Zenger: *Psalmen 51-100*, 94-95.

Az alvilágra utaló részletek az isteni közbeavatkozást kérő részekben átokként jelennek meg. A 16. versben az imádkozó arra kéri Istent, hogy vigye le a *Seol*-ba ellenségeit. Egyes kommentátorok szerint olyan isteni ítéletet szeretne látni, amilyenről Kórah esetében olvashatunk a Num 16,30-33-ben.⁶²⁸ Hasonló kérés jelenik meg a zsoltár záróversében, itt azonban az ebben a formában máshonnan nem ismert *שָׁחַת בְּאֵר* kifejezés jelöli az alvilágot, amelyet Dahood a *sludgy pit* („sáros gödör”) kifejezéssel fordít.⁶²⁹ E vers értelmezése nem egyértelmű: 1. Értelmezhető úgy, hogy az imádkozó arra bátorítja magát, hogy bízson abban, hogy Isten meg fogja tenni, amire kéri.⁶³⁰ 2. Tekinthető a bizalom megvallásának (*Vertrauensbekenntnis*).⁶³¹ 3. Lehet egy mások számára megfogalmazott tanúságtétel, amellyel a beszélő a hallgatóságát szeretné bátorítani, illetve bizalmukat erősíteni.⁶³² 4. Továbbá e vers lehet az ellenség feletti gúnyolódás kifejezője is.⁶³³ Az imádkozó ellenségeként bemutatott vérontó emberek (*אֲנָשֵׁי דָמִים*) csoportja valószínűleg nem a vérontás elkövetőire utal, hanem egy figuratív kifejezés, amely vérszomjas emberekre vonatkozik.⁶³⁴ A *דָּמִים* szót lehet vérbűnként is értelmezni.⁶³⁵

A zsoltár a bűnösök eljövendő, megérdemelt sorsaként mutatja be az alvilágot, e zsoltárban tehát egyrészt az alvilág mindenképpen halál utáni állapot, másrészt pedig kifejezetten igazak és bűnösök egymással ellentétes sorsának a kifejezőjévé válik.

Hasonló elképzelés jelenik meg a Zsolt 31,18-ben is:

JHVH, ne szégyenüljek meg, mert téged hívtalak! Szégyenüljenek meg a bűnösök, legyenek némák a *Seol*-ban!

A 31,17-18 verseket Weiser a teofániával hozza összefüggésbe.⁶³⁶ A 18. versben az imádkozó saját életéért könyörög és saját sorsával szembeállítja a bűnösökét, és arra kéri JHVH-t, hogy juttassa őket az alvilágba.

E hagyomány egy másik megjelenése a Zsolt 63,10 szövegében található:

És ők a pusztulásai – akik életemre törnek, lejutnak a föld mélységébe!

Az alvilág-utalás a *תְּהִיאוֹת הָאָרֶץ* („föld mélye”, vö. Zsolt 22,30, 86,13, Ézs 44,23) kifejezés alakjában, az ellenségek megjelenítésekor jelenik meg a zsoltárban. Az alvilágba kerülés az

⁶²⁸ Kraus: *Psalmen* 1., 563.; Tate: *Psalms* 51-100, 57.

⁶²⁹ Dahood: *Psalms* II., 39.

⁶³⁰ Kraus: *Psalmen* 1., 564.

⁶³¹ Hossfeld – Zenger: *Psalmen* 51-100, 102.; Tate: *Psalms* 51-100, 58.

⁶³² Uo., 58.

⁶³³ Uo., 58.

⁶³⁴ Ehhez: N. A. van Uchelen: *אֲנָשֵׁי דָמִים* in the Psalms, in J. G. Vink – J. C. H. Lebram, et al. (szerk.): *The Priestly Code and Seven Other Studies* (OTS 15), Leiden, Brill, 1969, 205-212, kül. 209-211.

⁶³⁵ Tate: *Psalms* 51-100, 6-7.

⁶³⁶ Weiser: *Die Psalmen*, 1. köt., 187-188.

igaz imádkozó ellenségeinek osztályrésze lesz, bár a vers első felének maszoréta olvasatát (לְשׁוֹאָה וְהַמָּה)⁶³⁷ könnyebb úgy érteni, hogy éppen az ő céljuk az, hogy pusztulásba döntsék az imádkozót. A שׁוֹאָה kifejezés kizárólag itt fordul elő a zsoltáirodalomban. Értelmezése nem egyszerű: elképzelhető, hogy térbeli értelme van ezen a szöveghelyen, így alvilágra vonatkozó utalásként kell érteni. Ebben az esetben egy olyan poétikus megnevezéssel van dolgunk, amelyet hallva a pusztulásra asszociálhatunk.

Talán szintén a *Seol*-ra utal a Zsolt 140,11, ahol az isteni bosszú elképzelése is megjelenik:

Tüzes parázs hulljon rájuk, taszítsd őket gödrökbe, hogy ne keljenek fel.

A költemény esetleges alvilág-utalása abban a részletben olvasható, ahol az imádkozó JHVH ellenségeinek kiirtásáért könyörög. Dahood ebben a szövegben a גְּהֵלִים בָּאֵשׁ és a מְהֵמְרוֹת kifejezéseket egyaránt az alvilágra vonatkoztatja, és úgy véli, hogy ez a szakasz úgy írja le az alvilágot, mint egy olyan hegyet, ahol egyszerre mélység és sötétség van.⁶³⁸ A מְהֵמְרוֹת kifejezést számos magyarázó az alvilágra vonatkoztatja, ez azonban a szó egyetlen előfordulása alapján (Zsolt 140,11) nem egyértelmű.⁶³⁹ A מְהֵמְרוֹת kifejezést – véleményem szerint – nem kell szükségszerűen az alvilágra érteni, azt azonban megállapíthatjuk, hogy ez a zsoltár egy az alvilághoz hasonló képet használ a bűnösök, az ellenségek jövőbeli sorsára vonatkozóan.

A Zsolt 9,18-ben szintén ez a tradíció jelenik meg:

Visszatérnek a *Seol*-ba a bűnösök, minden nép, amely elfelejtkezett Istenről.

A versben az alvilág a bűnösök sorsaként jelenik meg, ami ellentétben áll az igazak által remélt vagy megtapasztalt szabadítással. E zsoltárban e motívum az emberi mulandó állapotával is kapcsolatban áll, a Zsolt 9,21-ben a következőt olvashatjuk: „Helyezz rájuk [JHVH] rettegést, tudják meg a népek, hogy emberek / halandók (אֱנוֹשׁ) ők!” Az imádkozó tehát azért könyörög, hogy a népeket (ellenségeit?) Isten emlékeztesse korlátaikra, halandóságukra.

⁶³⁷ Egy kéziratban לְשׁוֹאָה olvasható. Vö.: de Rossi: *Variae lectiones*, 4. köt., 42. E variáns jelentésében megegyezik a *Septuaginta* εις μάτην fordításával, ezt az olvasatot fogadja el: Kraus: *Psalmen* 2., 600. Zenger szerint ez a javítás szükségtelen. Hossfeld – Zenger: *Psalmen* 51-100, 190. A változatok oka az lehet, hogy nem egyértelmű, hogy a versben a שׁוֹאָה / שָׂאָה kifejezés az ellenségekre vagy az imádkozókra vonatkozik-e: előbbi esetben az ellenségekre lehet érteni, utóbbi esetben az imádkozóra magára. Jellicoe szerint elképzelhető, hogy a kifejezés későbbi glossza. Jellicoe: *Hebrew-Greek Equivalents*, 19.

⁶³⁸ Dahood: *Psalmes III.*, 304-305.

⁶³⁹ Vö. az ugariti *hmry* / *hmrt* szóval, amely Mót lakóhelyét jelöli (KTU 1.4 viii 10-14, 1.5 ii 14-16). Vö. továbbá: Cassuto: *Baal and Mot* 81.; Dahood: *Psalmes III.*, 304-305. Loretz szerint minden alap hiányzik a héber מְהֵמְרוֹת szó alvilággal való azonosításához: Loretz: *Die Psalmes.*, 451. A kifejezés a rabbinikus irodalomban is megjelenik, Levy „*Wassertiefen*” jelentést tulajdonít neki. J. Levy: *Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim* 3., Leipzig, F. A. Brockhaus, 1883, 40. Baethgen szerint ez a jelentés a Levy által említett helyen nem valószínű: Baethgen: *Die Psalmes*, 412.

Az a gondolat, hogy az alvilág a bűnösök eljövendő lakóhelye és osztályrésze megjelenik a SalZsolt 14,9-ben is:

Emiatt az alvilág, a sötétség és a pusztulás az ő örökségük,
és nem találtnak meg az igazak irgalmának napján.

A szakaszban a *Hádész* kifejezésen kívül a sötétség (σκότος) és a pusztulás (ἀπώλεια, az alvilágra utaló héber הַמָּוֶת kifejezés jellemző fordítása) szavak is az alvilágra utalhatnak. A SalZsolt egy másik helyén, a 15,10-ben hasonló gondolat jelenik meg, ugyanezen kifejezések használatával:

És a bűnösök öröksége pusztulás és sötétség,
törvényszegéseik egészen az alvilág aljáig (ᾗδου κάτω) üldözik őket.

E szövegben megjelenik egy érdekes hangsúlyeltolódás is: nem Isten üldözi a bűnösöket, hanem a saját bűneik!

Qumráni szövegekben számos esetben jelenik meg a *Seol* alakja az isteni ítélet kontextusában, igaz ezeknek a szövegeknek a teológiai koncepciójában számos eltérés található a Zsoltárok könyvéhez képest.

Az első rövid és meglehetősen töredékes szöveghely az 1QH^a 4,25:⁶⁴⁰

És a hegyek alapja, és tűz (t)ör ki a mély *Seol*ban, és (...) a te ítéletedben.

A szöveg töredékes. A *Seol* képét Isten kegyelmével és ítéletével kapcsolatban használja a 1QH^a 4,21-27 himnusza, egy olyan költemény, amely a rejtett dolgokért és igazságos ítéletéért dicsőíti Istent. Az imádságban a *Seol* kozmológiai aspektusa jelenik meg, a *Seol*ban megszólaló könyörgés vagy szabadulás motívuma nem. Az alvilágot megemésztő tűz elképzelhető, hogy a büntetés képzetét foglalja magában.

A *Hodayot* egy másik részlete (1QH^a 14,17-22⁶⁴¹) szintén említésre méltó:

17 És ők megtérnek a Te (Isten) dicsőséges parancsod miatt, és királyaid lesznek az [örök sor]sban, és [utód]a[ik] 18 örökké virágoznak [mint a] mező [virága], és hajtásuk megnő az örök kert felé, és árnyékuk beárnyékolja az egész földet, és á[ga]i 19 a felhőkig, és annak (a földnek) alapjaiig fognak érni. Az Éden összes folyama [öntözi] az ő [ága]it és tengerekké lesznek, amelyeknek [nincs] 20 végük és körülövezik a földet vég nélkül, egészen a *Seol*ig [... és] fényük forrása 21 örök forrás lesz, hiány nélkül. Világító lángcsóváinál megégnek mind a [gonoszság] fiai és olyan tűzzé [válnak], amely megégeti 22 mind a bűnösöket, amíg teljesen el nem pusztulnak.

⁶⁴⁰ Stegemann – Schuller – Newsom: *1QHodayot^a*, 63 (Plate II).

⁶⁴¹ Uo., 182 (Plate XII).

A szakasz az 1QH^a 13,22-15,8 himnuszának részlete. E költemény Isten igazságosságának dicsőítésével kezdődik (13,22-24), majd a beszélő beszámolóját olvashatjuk ellenségei szorongatásáról (13,24-14,6), a hálaadó ének terjedelmes utolsó része pedig egy eszkatologikus eseménysorozatról számol be. A *Seol* e szövegben a világ legalsó helyeként jelenik meg, amelyet az igazak hajtásai el fognak érni, és bűnösöket pedig lánggal égetik meg.

A *Hodayot*-tekercs egy másik szöveghelye egyértelműbben beszél az ítéletről:

11 [Meg]ismerteted 12 igaz ítéletedet, és megnyitod a hús-fület, és [] értelmed tervét az embernek, 13 és megérteted a tes[t]tel a kijelölt időt: az ég [se]regeit meg fogod ítélni a mennyben, 14 a föld lakóit a földön és alul a [Seo]/[ban] is ítéletet fogsz tartani, 15 a sötétség lakóit perre hívod, hogy az igazat iga[z]nak nyilvánítsd, és a [gonoszt bűnös]snek nyilvánítsd, mert nincs senki r[aj]tad kívül! 16 És nem tér el [...]tól szavad [...] (1QH^a 25,11-16;⁶⁴² 12-16 = 4Q428 [4QH^b] frg 18 1-54⁶⁴³)

A szakasz az 1QH^a 22,34-25,33 himnuszának részlete. A teljes szöveg meglehetősen töredékes, emiatt a költemény pontos struktúráját nehéz lenne vázolni, hosszabb viszonylag épen fennmaradt szakaszok a 23,2-17, 23,23-38 és 25,11-16 egységekben olvashatók. A fentebb fordításban közölt szemelvény egy kozmikus ítéletről beszél, amely során Isten ítéletet tart a háromosztatú világ minden része felett: megítéli a mennyei seregeket, ítéletet tart a föld lakói, azaz az élők, az emberek felett és az alvilág lakói közül is szétválasztja a bűnöst és igazat.

A Héber Biblia imádságaival szemben ebben a szakaszban nem maga az alvilágba jutás az ítélet megvalósulása, hanem a *Seol* sokkal inkább egy olyan helynek tűnik, ahol bűnösök és igazak együtt vannak a végső, kozmikus ítélet előtt, és a kozmosznak ez a helye is átéli az isteni ítéletet. E szöveg maga nem az imádság kontextusában, a könyörgés állapotának leírására, hanem egy kozmikus-eszkatologikus ítélettel kapcsolatban utal a *Seolra*.

A *Berakhot* egy részlete szintén érdekes e kérdés szempontjából:

1 És azután kárhoztass(ák) Beliált, 2 és mindazt, ami az ő bűnének sorsához tartozik. Beszéljenek és mondják: Átkozottak legyenek [Be]liál ellenséges [ter]vei, 3 és legyen átkozott az ő bűnös szolgálata, és átkozott az ő [so]rsának minden lel[ke] az ő gonosz terveikben, és 4 legyenek átkozottak az ő [ti]szátalansága bűnének tervei, mert ezeknek sötétség [a sor]sa és az ő meglátogatása 5 az örök gödörbe vezeti őket. Ámen. Ámen.

⁶⁴² Uo., 289-290 (Plate XXIII). (11-15: 289. old., 16: 290. old.)

⁶⁴³ Schuller: *Hodayot*, ebben 4Q428: 125-175 (Plates II.VII-XI.), ebben: 153 (Plate IX).

És átkozott a gono[sz] az ő országában, és átkozott 6 Beli[ál] minden fia szolgálatuk minden bűnében az ő megsemmisülésükig. [...] 7 És [átkozott] a gödör [angya]la és [Ab]addón szándéka mind[en] gondolatában, 8 [...] és a [te] összes gonosz tanácsod, és átko]zott vagy u[r]al[m]adban, 9 [...] minden [...] -vel, 10 [...] a pusztulás [szé]gyene 11 [... megb]ocsátás haragja által [...] Ámen. Ámen. [És átkozott legyen mind]enki, aki a [gono]szság [terveinek] cselekedet[eit] teszi és akik megszilárdítják a gonoszságot [szívükben ?] 12 [... Is]ten és hogy [...] megmásítsák a [Tóra ít]életeit, [...]” (4QBerakhot^a – 4Q286 – frg. 7. Col. 2,1-12)⁶⁴⁴

A *Berakhot* (4Q286) szövegének e szakasza átkokat mond Beliálra (2.6), a *Sahat* angyalára (7) és Abaddónra (7). Beliál és Abaddón minden bizonnyal angyalok, a gödör angyala kifejezésben a תַּחַשׁ szó valószínűleg az alvilágra utal.

Továbbá említést kell itt tenni a Qumránban fennmaradt „apokrif” zsoltárokról is, amelyek démonok által megszállt emberek számára készült ráolvasások. A 11Q11 tekercs 4 szöveget tartalmaz, ezek közül az utolsó a maszoréta Zsoltárok könyvéből ismert 91. zsoltár. A szövegek a démonok számára azt helyezik kilátásba, hogy JHVH le fogja vinni őket az alvilágba.

11Q11 (11QApochryphal Psalms)⁶⁴⁵ tekercsen a következő szöveghelyeken jelenik meg a téma:

[...a] ki [...] a mélység (Col. 2,5)⁶⁴⁶

1 [...] mélység[ek ...] 2 a föld (= a föld mélységei?) [...] és a föld [...] (Col. 3,1-2)⁶⁴⁷

7 Akiket te [leviszel] a nagy mélységbe 8 [és] a mély *Seol*ba, és [...] és nagy sötétség lesz 9 a na[gy mélységben], 9 nagy [...] többé nem lesz a földön 10 [...] örökké, és az *Aba[ddón]* átkával, 11 [...] J[HVH] haragjával a sötétség[ben] mind[enki számára] 12 a pusztítás [idején] [...] a te ajándékok [...] (Col. 4,7-12)⁶⁴⁸

⁶⁴⁴ B. Nitzan: 4QBerakhot^a, in E. Eshel – H. Eshel – C. Newson, et al. (szerk.): *Qumran Cave 4/VI: Poetical and Liturgical Texts, Part 1* (DJD 11), Oxford, Clarendon Press, 1998, 7-48 (Plates I-IV), ebben: 27-28 (Plate III).

⁶⁴⁵ Kritikai kiadása: Garcia Martinez – Tigchelaar – van der Woude: *Qumran Cave 11/2*, 181-205 (Plates XXII-XXV.LIII).

⁶⁴⁶ Uo., 189 (Plate XXIII).

⁶⁴⁷ Uo., 192 (Plate XXIII).

⁶⁴⁸ Uo., 195-196 (Plate XXIV).

8 JHVH [levisz] téged 9 a mély [*Seol*]/[ba és bezárja] az ércaj[tó]kat, [amelyek]en [ne]m 10 [tör át] fény és nem [világít rád a] nap, amely ragyog. 11 [Az] igaz[ra. ... és] mondd az[...] 12 [... az i]gaz, hogy bemenjen [...] a gonoszé a pu[sztulás]. 13 Igazság [...]ból [..., mert ig]azság van vele. [...] (Col. 5,8-13)⁶⁴⁹

A szöveg a következő megnevezésekkel illeti az alvilágot: תהום („mélység”, 2,5), תהומות („a föld mélye”, 3,1-2), שאול תחתיה („mély *Seol*”, 4,8), אבדון („pusztulás”, 4,10), továbbá valószínűleg: תהום רבה („nagy mélység”, 4,7.9), שאול תחתית („mély *Seol*”, 5,9). A zsoltárokból gyakran előfordul az a motívum, hogy az imádkozó azt kéri JHVH-tól, hogy ellenségeit a *Seol*-ba száműzze, e szövegekben azonban ez az átok nem emberi ellenségekkel, hanem embereket fogva tartó démonokkal kapcsolatban hangzik el.

Egy további figyelembe veendő szöveg a 4Q381 (4QNon-Canonical Psalms B) frg. 10-11.⁶⁵⁰

1 [...] nem [...] 2 és gonosz az ő szemében, mert ők romlottak [tőle? ...] 3 [...] kegyelmes ő és nem egyszerre [...] 4 [...] -val [...] 5 ő leviszi [őket] a mélységes *Seol*-ba [...]

A fenti zsoltárszöveg nagyon töredékesen maradt ránk. A szakasz valószínűleg szintén démoni lények fölött fogalmazza meg azt az ítéletet, hogy JHVH leviszi őket az alvilágba. A szakasz 4Q11 4,8 szövegéhez hasonlóan a kanonikus zsoltárokból (Zsolt 86,13) is ismert שאול תחתיה kifejezést is tartalmazza.

Végezetül még a *Barkhi nafsi* szövegek (4Q434-438) egyik részletét érdemes figyelembe venni (4Q436 frg. 1. Col. 1,7-8):⁶⁵¹ 7 „Te adtál 8 [...] figyelmeztetést, hogy ne gondolkodjanak annak az embernek a cselekedetein, akinek ajkai a gödörben (שאול) vannak.” E sor egy olyan szövegegység része, ahol a beszélő Istent dicsőíti különböző jótetteiért. Az „ajkai az alvilágban vannak” kifejezés más szövegből nem ismert, talán arra vonatkozhat, hogy az istentelen ember beszéde miatt a gonoszok sorsában fog részesülni.

Az e fejezetben elemzett szövegekről összegzésként elmondhatjuk, hogy többségükben az alvilágba kerülés az imádkozó ellenségeinek eljövendő sorsaként, tehát tulajdonképpen büntetésként jelenik meg. A halottak hazája itt megjelenő képe azonban ezzel együtt sem azonosítható a későbbi képzetekben megjelenő túlvilági büntetőhellyel (*Gé-Hinnóm*, pokol). A Zsolt 31,18, 55,16 és 140,11 szöveghelyeken az imádkozó átkot mond ellenségeire, illetve

⁶⁴⁹ Uo., 198 (Plate XXIV).

⁶⁵⁰ Kritikai kiadása: E. Schuller: 4QNon-Canonical Psalms B in E. Eshel – H. Eshel – C. Newson, et al. (szerk.): *Qumran Cave 4/VI: Poetical and Liturgical Texts, Part 1* (DJD 11), Oxford, Clarendon Press, 1998, 87-172 (Plates IX-XV), ebben: 99 (Plate IX).

⁶⁵¹ Weinfeld – Seely: *Barkhi Nafshi*, ebben: 297 (Plate XXI).

azt kéri Istentől, hogy büntesse halállal őket. A Zsolt 9,18, 55,24 és 63,10 versek szituációja némileg eltérő, e helyeken az imádkozó Istenbe vetett bizalma jelenik meg: bízunk abban, hogy Isten megmenti őt ellenségeitől, akiket viszont a halottak hazájába juttat. E tradíciók új adaptációját nyújtja néhány Qumránból ismert szöveg (4Q286 frg. 7. Col. 2,1-12, 11Q11 Col. 2,5; 3,1-2; 4,7-12, 5,8-13, 4Q381 frg. 10-11), amelyekben a *Seol*ba kerülő bűnösök már nem emberi ellenségek, hanem démonok. E szöveghelyek megegyeznek abban, hogy perspektívájuk szerint a *Seol* megtapasztalása kifejezetten a bűnösök sorsának tekinthető, e nézőpont pedig ellentétben állhat azon zsoltárrészletekkel, amelyek a *Seol*ba kerülést az ember általános sorsának tekintik és mulandóságával hozzák kapcsolatba (vö. 3.7. fejezet). Eltérő elképzelés jelenik meg viszont a *Hodayot* e fejezetben elemzett részleteiben (1QH^a 4,25, 14,17-22, 25,11-16), amelyek arról beszélnek, hogy a *Seol* lakói felett a jövőben ítélkezni fog Isten. E gondolat szerint a halottak hazájában egyaránt vannak igazak és bűnösök, őket azonban Isten az idők végezetén el fogja választani egymástól. Azaz e szöveghelyek szerint is megbünteti Isten a bűnösöket, itt azonban a büntetés nem a *Seol*ba kerülés által, hanem az alvilágba kerülés után, az *eszkhaton*ban, az igazak és bűnösök végső szétválasztása során teljesedik csak ki.

3.5. Zsolt 88,5-6

A 88. zsoltár beszélője, miután meghallgatásért és szabadításért könyörög Istenéhez úgy festi le állapotát, mint akit már a halottak, a sírban fekvők közé számítanak, azok közé, akikre Isten sem emlékezik:

5 A gödörbe leszállók közé számíttatom, olyan lettem, mint egy erőtlenségű férfi (/ erőtlenségű harcos),

6 a halottak között vagyok elkülönítve, mint a ledőföttek, sírban fekvők, akikre nem emlékezel többé és kiszakadtak kezedből. (Zsolt 88,5-6)

E szakasz legközelebbi párhuzama az Ezékiel könyve idegen népek elleni ítéletes próféciaikat tartalmazó gyűjteményében szereplő, Egyiptom elleni ítéletes próféciaikat tartalmazó rész (Ez 29-32) záró egysége, az Ez 32,17-32, amelyben Egyiptom más korábban hatalmas, de már elbukott körülmetéletlen népek (Egyiptomban is gyakorolták a körülmetélést!) közé kerül az alvilágba.

Doak felhívja a figyelmet arra, hogy az Ez 32,17-32 számos párhuzamot mutat a görög hőrosz-kultuszokkal, amelyek szintén földi hősök halál utáni sorsával vannak

kapcsolatban.⁶⁵² A hőroszoknak kettős funkciója van: egyrészt életükben hatalmas tetteket visznek véghez, másrészt haláluk után tiszteletben részesülnek, valamint áldást és támogatást nyújtanak az élőknek.⁶⁵³ Az Ez 32,17-32 ebből a nézőpontból szemlélve azzal az állásponttal polemizálhat, miszerint a holtaknak, pontosabban fogalmazva a hőroszoknak hatalmuk van az élők felett. Ezt erősíti az is, hogy Ezékielnek siratót kell mondania a halott népek fölött (נָהָה).⁶⁵⁴ A Héber Bibliában is van nyoma annak, hogy a siratás a hősök halála után megszokott esemény (2Sám 1,19-27). A הָתִיתָ (23. és 30. vers) kifejezéssel kapcsolatban Doak rámutat, hogy az számos alkalommal Isten által elvégzett cselekedetre utal, az akkád *hatu*, *hattu* és *ha'attu* kifejezések pedig szinte minden alkalommal szellemek által végbevitt rettentésre vonatkozik, ez alapján elképzelhető, hogy a szöveg itt kifejezetten arra utal, hogy a sírba kerülők haláluk után már nem fognak tudni negatív hatással lenni az élők világára.⁶⁵⁵ Doak továbbá az ellen érvel, hogy a פְּוֹנָתָם („bűnük”) kifejezést (27. vers) פְּוֹנָתָם-ra („pajzsuk”) kellene javítani, és úgy véli, hogy a szakasz e szó használatával szintén a hőroszok halál utáni, pozitív hatásával kapcsolatban polemizál, ugyanis közismert gondolat volt a hellén világban, hogy a hőroszok csontjaihoz áldó erő kapcsolódik.⁶⁵⁶ E szakasz szerint viszont nem valamiféle pozitív hatás, hanem bűnök kapcsolódnak a halottak csontjaihoz. Az Ez 32,17-32 és a görög hőroszokkal kapcsolatos irodalom között további közös elem az, hogy mindkettő úgy véli, hogy a hőroszoknak egy külön, meghatározott helye van az alvilágon belül. A szöveg egyfajta topográfiát kínál ezzel kapcsolatban, mely szerint Asszíria van az alvilág legalsó részén, felette helyezkedik el Elám, Mesek, Tubal és a most az alvilágba kerülő fáraó, a következő szinten Edóm, Cafón és Szidón, a legfelső szinten pedig a régi idők harcosai.⁶⁵⁷ Doak véleménye szerint Ezékiel נָפַל gyök használatával kapcsolatot képez a נָפְלִים és az ősi idők harcosai (גִּבּוֹרִים) között.⁶⁵⁸

Az Ez 32,17-32-ben megjelenő tradíciók képezhetik a Zsolt 88,5-6 háttérét. Így a 88. zsoltár e részletének alvilág-hagyományai elkülöníthetők a szövegben megjelenő más tradícióktól.⁶⁵⁹ Az Ez 32,17-32 szövegével való kapcsolatra utalnak a következő kifejezések megjelenései a zsoltárresztben:

1. יִרְדֵּי בֹרַי („sírgödörbe alászálló”)

⁶⁵² B. R. Doak: Ezekiel's Topography of the (Un-)Heroic Dead in Ezekiel 32:17-32, *JBL* 132 (2013), 607-624, ebben: 613.

⁶⁵³ Lásd: Kerényi K.: *Görög Mitológia*, Budapest, Gondolat, 1977, 189.

⁶⁵⁴ Doak: Ezekiel's Topography, 614.

⁶⁵⁵ Uo., 615-616.

⁶⁵⁶ Uo., 617.

⁶⁵⁷ Uo., 619-620.

⁶⁵⁸ Uo., 622.

⁶⁵⁹ Vö.: Schnocks: *Rettung und Neuschöpfung*, 87-90.

2. **הָלִים**: A kifejezés a Zsoltárok könyvében csak a 88,6-ben fordul elő, a *Septuaginta* a *τραυματία* („sérült”) szóval fordítja. A szó megjelenik továbbá hatszor az Ez 32,17-32-ben is. Legközelebbi párhuzama az Ez 32,17-32-ben számos alkalommal előforduló **הָלִים-הָרָב** („karddal megöltek”, Ez 32,20.21) lehet, amely valószínűleg szinonimája a kizárólag az Ézs 14,19-ben megjelenő **הָרָב מְטַעֲנֵי** kifejezésnek. Eissfeldt szerint a **הָלִים** kifejezés nem pusztán passzív áldozatokra, vagy harcban meghalt katonákra utal, hanem kifejezetten bűnösökre, kivégzett gyilkosokra.⁶⁶⁰ A kard általi megöletés motívuma megjelenik egy Bálámmal kapcsolatos hagyományban is (Num 31,8).⁶⁶¹ A kifejezés Zsolt 88,5-ben található használatához az Ez 32,17-32 Egyiptom elleni ítéletes prófécia áll legközelebb. Összefoglalva az elmondottakat: a **הָלִים** szó valószínűleg kard által megöltekre, erőszakos események, háborúk során elhunytakra utalhat a Zsolt 88,6 szövegében. Érdekes, hogy amíg a zsoltárhagyományban a **יִרְדֵּי בֹר** kifejezés több alkalommal megjelenik, a **הָלִים** kifejezést kizárólag ez az egy zsoltár alkalmazza a halottak megnevezéseként.

3. **גִּבֹּר אִי־אֶץ** („erőtlen férfi/harcos”)

4. Figyelemreméltó továbbá, hogy a **נִגְוָרָנִי** („kivágattattunk”) igealak használatával az izraeliek Ez 37,11-ben olvasható panaszával is párhuzamot mutat a zsoltár. Az alak formailag a **גִּזַּר** („vágni”) gyök *nifal perfectum* alakja. A Zsolt 88-ban ezt az igealakot általában azzal a gondolattal hozzák összefüggésbe, hogy a halál elszakít Istentől.⁶⁶² A tárgyalt szöveg mellett a következő helyeken fordul elő a kifejezés (*nifalban*): Ézs 53,8 (**מִאֲרֵץ חַיִּים נִגְוָר**), 2Krán 26,21, JSir 3,54, Eszt 2,1. Az Eszt 2,1-ben „dönteni” értelemben szerepel a *nifal* igealak. A JSir 3,54-ben kifejezetten a *Seol*-al kapcsolatos kontextusban fordul elő a kifejezés. A Zsolt 31,23 versben a következőket olvashatjuk:

Azt mondtam a szorongatásban: kivágattam⁶⁶³ szemeid elől. De meghallottad könyörgésem hangját, a Hozzád szóló segélykiáltásomat. (Zsolt 31,23)

Az alvilág-tradíciókkal a **נִגְוָרָנִי מִנֶּגֶד עֵינֶיךָ** kifejezés van kapcsolatban ebben a versben.

⁶⁶⁰ O. Eissfeldt: Schwerterschlagene bei Hesekiel, in H. H. Rowley (szerk.): *Studies in Old Testament Prophecy Presented to T. H. Robinson*, Edinburgh, T&T Clark, 1950, 73-81.

⁶⁶¹ Zsengellér J.: Miért kellett Bálámnak meghalnia? A Num 31,8 mint a Bálám történet (egyik) újraírása, in: Uő.: *Textus és kontextus: Az Ószövetség megértésének lehetőségei*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2011, 64-74, kül. 69-70. Zsengellér szerint az Ez 32,17-32 mindenképpen fogság utáni szöveg, és a Num 31,8-at megalkotó papi kör ezt a szöveget használhatta. Uo., 70.

⁶⁶² M. Görg: **גִּזַּר**, in G. J. Botterweck – H. Ringgren (szerk.): *ThWAT* 1, Stuttgart, etc., Kohlhammer, 1973, 1001-1004, ebben: 1003.

⁶⁶³ Az igealak nehezen érthető, néhány szöveg tanú **נִגְוָרָנִי** -t olvas (vö. Zsolt 88,5, JSir 3,54, Ézs 53,8, Ez 37,11), két kézirat pedig **נִגְוָרָנִי** -t (vö. Jón 2,5). Vö.: de Rossi: *Variae lectiones*, 4. köt., 23. Én az előző gyök értelmében fordítom a szakaszt. Elképzelhető, hogy a **גִּזַּר** gyök jelentése „vágni” lehet, Dahood a **גִּזַּר** („fejsze”, vö.: Siloám felirat, Deut 19,5, 20,19, 1Kir 6,7, Ézs 10,15) szóval hozza kapcsolatba. Dahood: *Psalms I.*, 190.

A חָפְזִי szót a Zsolt 88,6-ben többféleképpen értelmezik a magyarázók: 1. Az Ex 21,2.5, Deut 15,12.13.18, Ézs 58,6, Jób 3,19 alapján a jelentése lehetne itt is: „szabad”.⁶⁶⁴ Ebben az értelemben fordítják a kifejezést az ókori fordítások, így a *Septuaginta* is. A Jób 3,19-ben az embernek urától való szabadságát fejezi ki. Weber a rabszolgaságból szabadon engedett emberre vonatkoztatja a szót.⁶⁶⁵ 2. A 2Kir 15,5 beszél a חֶכְשִׁית רֵיחַ-ról („elkülönített ház”), ahol a királynak kell töltenie betegsége – valószínűleg lepra – idejét, és ezalatt el van zárva a (kultuszi) közösségtől. 3. További párhuzamot nyújt az Ez 27,20. Itt a חָפְזִי szó (hapax) szerepel. Jelentése „lótakaró” lehet. A Zsolt 88 esetében ez a következő: jelentést eredményezhetné: hogy a „halottak között vagyok beborítva”.⁶⁶⁶ 4. A szó az ugariti *bt ḥpṯt* (KTU 1.4 VIII,7-8, KTU 1.5 V,15) kifejezés párhuzamaként is érthető.⁶⁶⁷ Sajnos az ugariti szöveg (*wrd bt ḥpṯt arš*) értelmezése sem megoldott.⁶⁶⁸ Figyelemreméltó azonban, hogy a Baal-ciklus ezen részei párhuzamot mutatnak a Zsolt 88,5-6 egy másik kifejezésével is: *tspr byrdm arš* (KTU 1.4 VIII,8-9, KTU 1.5 V,15-16, „az alvilágba leszállók közé számíttatok”), illetve נִחְשְׁתִּי עַם-יִרְדֵּי בֹרַר („a gödörbe leszállók közé számíttatom”).⁶⁶⁹ E párhuzam alapján – véleményem szerint – meglehetősen valószínűnek látszik, hogy az ugariti *ḥpṯt* és a héber חָפְזִי szó etimológiai kapcsolatban áll egymással. (A héber szó értelmezéséhez azonban sajnos ez nem visz közelebb.) 5. Lipiński szerint a kifejezés hettita jövevényszó, amelynek jelentése „tag”, „testrész”.⁶⁷⁰ 6. Grelot hipotézise szerint itt nem a חָפְזִי I – „szabad” jelentésű gyök szerepel, hanem a חָפְזִי II gyök, ami a חָבַש gyökkel azonos jelentésű, és abból származik egy fonológiai módosulás, a „b” labiális „p” hangra változása által. A חָבַש gyök előfordul hasonló kontextusban a Jób 40,13-ben. A kifejezés szinonimája a „porban elrejtve lenni” kifejezésnek. Grelot ezen értelmezése szerint a חָפְזִי szó egy szegolata főnév (חֹפֶשׁ) E/1 birtokos szuffixummal ellátott alakja, jelentése pedig: „börtön” vagy „börtönbe zárás” (vö. Zsolt 88,9).⁶⁷¹ 7. Perowne szerint arab *ḥafiša* („gyengének lenni”) gyök jelentése jól illene a kontextusba, ahol a halottak megnevezésére a חָפְזִי kifejezést is alkalmazzák.⁶⁷² 8. Ugyan

⁶⁶⁴ Ehhez: N. Lohfink: חָפְזִי, in G. J. Botterweck – H. Ringgren (szerk.): *ThWAT* 3, Stuttgart, etc., Kohlhammer, 1982, 123-128, kül. 125.; O. Loretz: Psalm 88: Die Psalmenforschung H. Gunkels und M. Dahoods im Licht der Ugarit-Texte, in Uö.: *Psalmstudien: Kolometrie, Strophik und Theologie ausgewählter Psalmen*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2002, 285-309, ebben: 307.

⁶⁶⁵ Weber: *Werkbuch Psalmen II*, 102.

⁶⁶⁶ Tate: *Psalms 51-100*, 396.; P. Grelot: Hofši (*Ps* 88:6), *VT* 14 (1964), 256-263, ebben: 258-259.

⁶⁶⁷ Dahood: *Psalms II*, 304.

⁶⁶⁸ Tromp számos értelmezési lehetőséget említ: Tromp: *Primitive Conceptions*, 158-159.

⁶⁶⁹ A két szöveg kapcsolatát részletesebben elemzem megjelenés alatt álló tanulmányomban: Péntek: *Innováció, teológiai fejlődés*.

⁶⁷⁰ E. Lipiński: Trois hébraïsmes oubliés ou méconnus, *RSO* 44 (1969), 83-101, ebben: 91-92.

⁶⁷¹ Grelot: Hofši, 261-263.

⁶⁷² J. J. S. Perowne: *The Book of Psalms*, 2. köt., London, G. Bell, 1868, 142. Vö.: Jellicoe: *Hebrew-Greek Equivalents*, 15.

szövegkritikai szempontból kérdéses a jelentősége, de érdemes megjegyezni, hogy valószínűleg a zsoltár valamely szövegváltozatától irodalmilag függő 1QH^a 17,35-38 a Héber Bibliában is gyakori „keresni” jelentésű חָפַשׁ gyök T./2. személyű nőnemű *imperfectum* alakját tartalmazza. A fentiek közül a 2. vagy a 6. változatot tartom a legvalószínűbbnek, fordításomban a 2. megoldási javaslatot követem.

A zsoltárokból és imádságokból a קָבַר („sír”) szó előfordulása ritkább az alvilág megnevezéseivel képest.⁶⁷³ A Zsolt 88,5.11-en kívül nem fordul elő az imádságokban olyan szöveghely, ahol valószínűsíthetően az alvilág szinonimájaként kell érteni a szót. Ez is egy azon szavak közül, amelyek az Ez 32,17-32 hagyományával köti össze a 88,5 verset (vö.: Ez 32,22.23.25.26). A szó ilyen értelmezésénél figyelembe veendő szakaszok lehetnek még: Ézs 14,19, Ez 37,12. Azzal az állítással szemben miszerint e versek arra utalnának, hogy JHVH-nak nem lenne hatalma az alvilág felett, és az teljesen kívül esne a hatókörén, figyelemre méltó, hogy a 88. zsoltár imádkozója, miután azt a megállapítást teszi, hogy kiszakadt istene kezéből, azt mondja, hogy nyomorult állapotának JHVH az okozója. Ez inkább az 1Sám 2,6 gondolatával eshet egybe, amely szöveg szerint JHVH-nak van kapcsolata az alvilággal, hiszen ő visz le mindenkit oda. Aki az alvilágba kerül nem JHVH hatalma ellenére, hanem éppen hatalma miatt van ott.

A Zsolt 88 fenti szakaszának allúziója megjelenik a *Hodayot* egyik himnuszában:

29 (...) [Bet]egség [ért utol] engem, mint a *Seol*-ba alászállót, 30 és a halottak között keres a lelkem, mert élet[em] megközelítette a gödröt. [...] (1QH^a 16,29-30)⁶⁷⁴

A szakasz több jelentős különbséget tartalmaz a Zsolt 88-hoz képest:

1. A qumráni szöveg יִרְדִּי בֹרַי helyett a Héber Bibliában nem dokumentált יִרְדִּי שְׁאוֹל alakot tartalmazza.

2. A szakasz egyik legérdekesebb eleme az, hogy חָפַשׁ kifejezés helyett egy könnyebb olvasatot, a חָפַשׁ („keresni”) gyök *imperfectum* alakját tartalmazza. A qumráni szöveg a Zsolt 88,5-6 mellett kapcsolatban van még a Zsolt 77,7 szövegével is, mivel a יִחַפֵּשׁ רוּחִי („keres a lelkem”) szövegem ez utóbbi zsoltárrészletből származik.⁶⁷⁵

⁶⁷³ K. Koch: קָבַר, H-J. Fabry – H. Ringgren (szerk.): *ThWAT* 6, Stuttgart, etc., Kohlhammer, 1989, 1149-1156, ebben: 1153.

⁶⁷⁴ Stegemann – Schuller – Newsom: *1QHodayot*^a, 217 (Plate XIV).

⁶⁷⁵ Jeremias is utal arra, hogy a qumráni szöveg egyértelműen függ a Zsolt 88,5-től ezen a ponton: Jeremias: *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, 254. Szintén figyelemreméltó, hogy Jeremias a 88,5 értelmezéséhez is segítségül hívja ezen a ponton a qumráni szöveget, mivel úgy véli, hogy a *Hodayot*-ban a szó a חָפַשׁ gyök értelmében, „félteni” jelentésben fordul elő (e szövegjavítás gyakori javaslat a Zsolt 77,7 értelmezése során). Jeremias Wellhausenre hivatkozik, vö.: J. Wellhausen: *The Book of the Psalms*, 79. Ez alapján pedig Jeremias azt javasolja, hogy a 88. zsoltárban is ebben az értelemben kell fordítani a gyököt. Jeremias: *Der Lehrer der*

3. Az „életem megközelítette az alvilágot” kifejezésben a qumráni szöveg a 88. zsoltárral szemben a שָׁאוֹל kifejezés helyett a שָׁחַת szót használja.

A qumráni Hodayot-szövegek egy másik részletében Istennek az erős harcosok elleni ítélete jelenik meg:

35 Sóhajtásom eljut a mélybe, 36 végigfürkészi a *Seol* kamráit, és remegek, amikor hallok az erős harcosok feletti ítéletről, 37 és peredről a mennyei szentek érdekében, és [...] 38 és minden teremtményed feletti ítéletről és az igazságosságról [...] (1QH^a 18,35-38)⁶⁷⁶

E szöveg szintén tartalmaz allúziót a Zsolt 88-al, mivel az előző forráshoz hasonlóan használja חָפֵץ („keresni”) jelentésű gyököt. Ez a hálaadó ének az alvilágra nem a szenvedés megjelenítőjeként utal, hanem éppen Istennek az ellenségek feletti ítélete miatt tör ki örömkialtás a beszélőből, és ez jut le a szöveg szerint a *Seol*ig is. További párhuzamot képez a szöveg a Zsoltárok könyve azon darabjaival, amelyben az Istentől kapott ismeret jelenik meg, mint az imádkozó örömeinek forrása és jó sorsának biztosítéka (16., 49., 73. zsoltárok), emiatt elképzelhető, hogy az e szövegek mögötti tradíciók egy új adaptációja jelenik meg a *Hodayot* e szöveghelyén.

E fejezet tanulságainak összegzéseként megállapíthatjuk, hogy a Zsolt 88,5-6 szövege úgy mutatja be az imádkozót, mint aki már a halottak között van. A szakasz erőtlennek és Istentől távolinak látja a halottakat. Ez a nézőpont első olvasásra közel állhat azon zsoltárrészletekhez, amelyek szerint a halottak nem dicsőítik Istent (Zsolt 88,11-13, továbbá Zsolt 6,6, 30,10, 115,17, Ézs 38,18-19, 11Q5 19,1-4, vö. 3.6. fejezet), hiszen mindkét tradíció értelmezhető úgy, hogy a halottak világa és JHVH közötti kapcsolat hiánya fogalmazódik meg bennük. Meglátásom szerint azonban az e fejezetben vizsgált szakasz legközelebbi párhuzama az Ez 32,17-32 ítéletes próféciaja. A két szöveg között számos kapcsolatot láthatunk. Amennyiben ezen ítéletes prófécia fényében olvassuk a 88. zsoltár e verseit, akkor inkább azt mondhatjuk, hogy egyrészt a szakasz azokhoz a zsoltárrészletekhez áll közel, amelyek a bűnösök eljövendő sorsaként utalnak az alvilágra (vö. 3.4. fejezet), másrészt viszont el is tér azok nézőpontjától azáltal, hogy itt az imádkozó magát nem bűnösnek, hanem ártatlannak tartja, és ártatlanként könyörög szabadításért Istenhez.

Gerechtigkeit, 254. Vö.: J. Elwolde: The Hodayot's Use of the Psalter: Text-Critical Contributions (Book 3: Pss 73-89), *DSD* 17 (2010), 159-79, 162-164, 178.; Hughes: *Scriptural Allusions*, 160. Hughes utal arra, hogy a Zsolt 77,4-vel kapcsolatban is tartalmaz allúziót a *Hodayot* ezen a helyen.

⁶⁷⁶ Stegemann – Schuller – Newsom: *1QHodayot^a*, 235 (Plate XVI).

3.6. A *Seol* lakói nem adnak hálát JHVH-nak

3.6.1. Bevezetés. Argumentum ad Deum? Retorikai kérdés?

A könyörgő imádságokban annak a motívumnak a funkcióját, amely szerint az alvilág, illetve annak lakói nem adnak hálát JHVH-nak általában *argumentum ad Deum*-ként szokták értelmezni.⁶⁷⁷ Eszerint JHVH maga rövidül meg egy hűséges tisztelőjének halálával,⁶⁷⁸ ebben az értelemben a tradíció előfordulásai JHVH közbeavatkozására vonatkozó indirekt kéréseként is értelmezhetők.⁶⁷⁹ Wellhausen a Zsolt 6,5-6-ben annak a motívumnak, hogy a *Seol* lakói nem dicsőítik JHVH-t különös jelentőséget tulajdonít a közösségi értelmezés fényében. Úgy véli ugyanis, hogy ezáltal az imádkozó azt akarja kifejezni, hogy ha az egész gyülekezetet elpusztítanák ellenségei, akkor senki sem maradna, aki az igaz Istent dicsőítené.⁶⁸⁰ A motívum, mint látni fogjuk a könyörgő imádságokban kérdés formájában jelenik meg. Ezeket az előfordulásokat retorikus kérdésként is szokták értelmezni.⁶⁸¹ A két említett értelmezés nem mond ellent egymásnak.

A szakirodalom azzal a kérdéssel is foglalkozik, hogy eredetileg mely műfaj jellemzőjének tekinthető a motívum. Krieg kifejezetten a hálaadó ének műfajához köti.⁶⁸² Ennél pontosabbat csak akkor lehet mondani, ha elkülönítjük a tradíció előfordulásainak különböző formáit. Hardmeier szerint a motívum Héber Bibliában általában

⁶⁷⁷ Zenger: Mit Gott ums Leben, 70.; Van der Toorn: Funerary Rituals and Beatific Afterlife in Ugaritic Texts and in the Bible, *BiOr* 48 (1991), 40-66, ebben: 64.; P. Sanders: *Argumenta ad Deum* in the plague prayers Mursili II and in the Book of Psalms, in B. Becking – E. Peels (szerk.): *Psalms and Prayers. Papers Read at the Joint Meeting of the Society of Old Testament Study and Het Oud Testamentisch Werkgezelschap in Nederland en België, Apeldoorn August 2006* (OTS 55), Leiden, Brill, 2007, 181-217., ebben: 188-189.; A. E. Zernecke: Mesopotamian Parallels to the Psalms, in W. P. Brown (szerk.): *Oxford Handbook of the Psalms*, Oxford University Press, 2014, 27-42, ebben: 35-36. A fogalomhoz továbbá: R. Tomes: „I Have Written to the King, My Lord” – *Secular Analogies for the Psalms* (HBM 1), Sheffield 2005, 52–55.

⁶⁷⁸ Weiser: *Die Psalmen*, 1. köt., 89, 183.; Seybold: *Die Psalmen*, 44, 126.; Seybold: *Poetik*, 267-269.; Kittel: *Die Psalmen*, 20, 116.; Duhm: *Die Psalmen*, 21.; Baethgen: *Die Psalmen*, 14.

⁶⁷⁹ Vö.: C. C. Broyles: *The Conflict of Faith and Experience in the Psalms: A Form Critical and Theological Study* (JSOTS 52), Sheffield, JSOT Press, 1989, 90-91. Ziegert szintén könyörgésként határozza meg e szövegelem funkcióját a Zsolt 88,11-13 esetében: Ziegert: „Mein Auge verschmachtet ...”, 77. Hasonlóan látta már Duhm és Baethgen is, akik ezt a nézetet a Zsolt 6,4-6 magyarázatánál fejtették ki. Duhm: *Die Psalmen*, 21.; Baethgen: *Die Psalmen*, 14.

⁶⁸⁰ Wellhausen: *The Book of the Psalms*, 165.

⁶⁸¹ Preuss: Psalm 88, 69.; De Vos: *Klage, als Gotteslob*, 29-30. De Vos szerint a 88. zsoltárban az első kérdésre adott nemleges válasz miatt a további kérdésekre sem felelhetünk igenlően. Uo., 30. Janowski szerint ezekben a kérdésekben vád is megszólal. Janowski: *Konfliktgespräche*, 249. Vö.: W. Gross: Gott als Feind des einzelnen? Psalm 88, in Uö.: *Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottesbildern* (SBAB 30), Stuttgart, Katolisches Bibelwerk, 1999, 159–171, ebben: 168-171.; Janowski: Die Toten, 23-28.; Baethgen: *Die Psalmen*, 274. Ő még nem használta a retorikus kérdés megnevezést, de egyértelműen a tagadó értelműnek tartotta a kérdő forma előfordulásait. Ezzel szemben foglal állást: F. Crüsemann: Rhetorische Fragen!? Eine Aufkündigung des Konsenses über Psalm 88:11-13 und seine Bedeutung für das alttestamentliche Reden von Gott und Tod, *BibInt* 11 (2003), 345-360. Vö.: J. Schlegel: *Psalm 88 als Prüfstein der Exegese: Zu Sinn und Bedeutung eines beispiellosen Psalms* (BThSt 72), Neukirchen-Vluyn, Neukirchner Verlag, 2005, 61.

⁶⁸² Krieg: *Todesbilder im Alten Testament*, 415-416.

betegségzsoltárokból fordul elő, azonban a motívum deuterokanonikus használata megtöri ezt a folyamatot, bűnbánati kontextusba helyezve azt.⁶⁸³

Több elképzelés létezik azzal kapcsolatban is, hogy mi a motívum teológiai jelentősége. E tradíció ellentéte a Zsolt 118,17-ben és 119,175-ben olvasható. E két szöveghely szerint az élők azok, akik képesek Isten dicséretére. Az értelmezők gyakran felhívják arra a figyelmet, hogy a „halottak nem adnak hálát JHVH-nak”-motívumot adaptáló szövegek azt mutatják, hogy az ószövetségi ember számára az élet jele volt JHVH dicsérete és a részvétel a kultuszban, a halál pedig végeredményben ennek ellentétét és a JHVH közösségéből való kizártságot jelenti: az élet és a dicséret nem választható el egymástól, aki nem dicsőíti JHVH-t az halott.⁶⁸⁴ Mások úgy vélik, hogy e szövegek azt is tagadják azt, hogy JHVH-nak hatalma lenne az alvilágban, a halottak birodalma fölött,⁶⁸⁵ illetve azt állítják, hogy e szövegek arról tanúskodnak, hogy JHVH nincs kapcsolatban sem a halottakkal, sem pedig az alvilággal.⁶⁸⁶ Janowski szerint a zsoltárok világképében az élők világához tartozik a szentély és a város, a halottak világához a *Seol*, a kettő határához pedig a sír, a por, a fogság, a gödör, a tenger, a puszta, a hegyek alapja, a sötétség és az éjszaka.⁶⁸⁷

A motívumnak – tudomásom szerint – nincs közvetlen párhuzama az ókori irodalomban. Amennyiben *argumentum ad Deum*-ként értékeljük a könyörgő imádságokban való előfordulásait, akkor a II. Mursilis hettita uralkodóhoz kötött imádságokban találhatunk hasonló elképzelést, ahol az a gondolat jeleink meg, hogy az istenség szegényebb lesz hűséges tisztelőinek halálával, mivel haláluk után azok nem tudják bemutatni az áldozatokat és ezzel tisztelni az istenséget.⁶⁸⁸ Ezen értelmezés szerint tehát e kérdések a túlvilágra úgy tekintenek, mint ami kívül esik JHVH hatókörén.

Azt az értelmezést, miszerint e motívum eredetileg a betegségzsoltárok tradícióanyagába tartozhat, annyiban szintén erősítheti ez a hettita párhuzam, hogy a hasonló motívum ott egyértelműen betegség kontextusában jelenik meg. Természetesen az izraeli szövegekben

⁶⁸³ Ch. Hardmeier: „Denn im Tod ist kein Gedenken an dich...” (Psalm 6,6): Der Tod des Menschen – Gottes Tod?, *EvTh* 48 (1988), 296.

⁶⁸⁴ Pl.: J. J. Collins: Death, the Afterlife and Other Last Things: Israel, in: S. I. Johnston (szerk.): *Religions of the Ancient World: A Guide*. Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press, 2004, 480–483, ebben: 480.; K. H. Richards: Death (Old Testament), in *ABD*, 2. köt., New York, Doubleday, 1992, 108–110.; Maré: Facing, 84. Ennek kritikája: Crüsemann: Rhetorische Fragen!?

⁶⁸⁵ Day: The Development of Belief, 233.; J. Krawelitzki: *Gottes Macht im Psalter* (FAT II 97), Tübingen, Mohr Siebeck, 2017. 37–39. Vö.: Craigie: *Psalms 1–50*, 93. Krawelitzki felhívja arra is a figyelmet, hogy a Zsoltárok könyve nem teszi fel azt a kérdést, hogy JHVH mindenható-e. Krawelitzki: *Gottes Macht*, 41–42.

⁶⁸⁶ Ehhez: Eberhardt: *JHWH und die Unterwelt*, 2.

⁶⁸⁷ Janowski: De profundis, 50.

⁶⁸⁸ CTH 376.A A i 6'-20'. ii 10–44; CTH 377 i 18–24. Vö.: Weiser: *Die Psalmen*, 1. köt., 89.; Sanders: *Argumenta ad Deum*, 184–188; Kaiser: Krankheit und Heilung (2008), 228–229.; Kaiser: Krankheit und Heilung (2001), 22.

lehet szó e motívum szekunder felhasználásáról. Sanders viszont megerősíti azt a gyanút, hogy a motívum bibliai előfordulásai esetében genuin izraeli tradícióképződésről van szó. Rámutat ugyanis arra, hogy annak a hettita imádságban megjelenő gondolatnak, hogy a beszélő az áldozat elmaradásának lehetőségével érvel a megszólított isten vagy istenek előtt, nem található közvetlen párhuzama ókori forrásokban. Igaz, maga is utal olyan jelekre is, amelyek lehetségessé teszik, hogy a hettita és az izraeli forrásokon kívül is létezett ilyen típusú *argumentum ad Deum*.⁶⁸⁹ Talán ide sorolható a következő részlet egy Marduk-himnuszról, amely beszél arról, hogy egy halott szolga nem tudja tisztelni istenét. Az azonban nem egyértelmű, hogy áldozatbemutatásra utal-e a szöveg: „Szolgádat, kezéd alkotását ne p[u]sztítsd el, / Mi haszna van annak, aki sárból készült? / Egy élő szolga tudja tisztelni urát, / mi haszna van az istennek egy [...]?” (Himnusz Mardukhoz 66-69. sor)⁶⁹⁰

A kérdő forma előfordulásai más értelmezés szerint nem remény nélküliek, hanem indirekt kéréseként értékelhetők.⁶⁹¹ Eszerint szintén nem alvilágból szabadulásra, hanem az alvilág megtapasztalása előtti szabadulásra utalnak a tradíció előfordulásai. Janowski – ha jól értem a gondolatmenetét – a tradíciót vallástörténetileg a halottkultusztól elhatárolódó izraeli irányzatokhoz köti. Ez azt jelenti, hogy – véleménye szerint – az imádságok azért használják e motívumot, hogy könyörögjenek JHVH-hoz a közelgő haláltól való szabadításért, hiszen a halál teljesen elválaszt JHVH-tól és az élők világától, így a szabadítás csak a testi halál előtt valósulhat meg.⁶⁹² Janowski szerint a motívum előfordulásai ezen a teológiai háttéren értelmezendők, amely gondolat szerinte a fogság előtti időre tehető.

A motívum ismert megjelenéseit azonban – véleményem szerint – inkább egy másik tradíciótörténeti keretbe kellene illeszteni. A motívum előfeltételezheti a korábban ismertetett, 1Sám 2,6-ben, Anna énekében megjelenő tradíciót, miszerint egyedül JHVH-nak van hatalma megölni és megeleveníteni, levinni a *Seol*-ba és felhozni onnan.⁶⁹³ Eszerint a halottak hazája nem kívül áll JHVH hatalmán, hanem éppen ellenkezőleg: a hatalmában van, bár az ember számára ez nem feltétlenül jelent reménységet. Az imádkozó tudatában van annak, hogy az isteni végzés számára veszteséget jelent, és talán éppen emiatt érvel azzal, hogy halála nem csupán számára, hanem Isten számára is veszteség, viszont Ő, az emberrel szemben visszafordíthatja ezt a végzést. Erre, a korábbi tradíciótörténeti háttérre

⁶⁸⁹ Sanders: *Argumenta ad Deum*, 209-211.

⁶⁹⁰ Lambert: *Three Literary Prayers*, 57., Taf. XII. Hecker: *Ein Hymnus*, 756. Vö.: S. D. Sperling: *Psalm 6 in Comparative Perspective*, *JANES* 33 (2018), 187-202, ebben: 194.

⁶⁹¹ Janowski: *Konfliktgespräche*, 243-245.; Jeremias: *Der Zorn Gottes*, 24.

⁶⁹² Janowski: *Die Toten*, 24-28.

⁶⁹³ A tradíciók közötti lehetséges kapcsolatot tárgyalom megjelenés alatt álló tanulmányomban is: Péntek: *Innováció, teológiai fejlődés*.

utalhat az is, hogy e zsoltárrészletek számos, a Krónikák könyve kultuszképéből ismert elemet tartalmaznak. Összességében tehát úgy látom, hogy e források alapján nem bizonyítható az az izraeli teológia történetével kapcsolatos állítás, amely szerint fokozatosan, teológiai fejlődés útján terjedt ki JHVH hatalma az alvilágra.

Amennyiben a „halottak nem dicsérik JHVH-t”-hagyomány használatának különböző alakjait szeretnénk egymástól elhatárolni, akkor a következő csoportokat különíthetjük el: 1. Kérdő forma, amely az Istent az alvilágban dicsérő személyére (Zsolt 6,6) vagy a cselekvésre magára (Zsolt 30,10, 88,11-13) kérdez rá. A Zsolt 30,10 és Zsolt 88,11-13 nagy fokú formai hasonlóságot mutat egymással, emiatt e két szöveget mindenképpen külön kategóriaként kell kezelni, és egymással összevetve is vizsgálni kell őket. 2. Kijelentő forma, amelynek alkalmazásakor a zsoltárköltő szembeállít egymással egy alvilági csoportot, személyt, alakot, aki nem dicsóítja Istent, illetve egy „evilági” csoportot, akik Istent dicsóítik.

3.6.2. A tradíció megjelenése kérdés formájában

A tárgyalt tradíció megjelenik a Zsolt 88,11-13-ben:

11 Teszel-e csodát a halottakkal, felkelnek-e az árnyak, hogy dicsóítsenek? Szela.

12 Elbeszélnek-e a sírban szeretettedet és a pusztulásban hűségedet?

13 Ismerik-e a sötétben csodáidat és igazságodat a felejtés földjén?

A Zsolt 88,11-13 versek a többségi értelmezés szerint retorikus kérdésként értelmezendők, és a zsoltár szerzője nemlegesen válaszolta meg azokat. Schnocks szerint három értelmezési lehetősége van a Zsolt 88,11-13-nek: 1. A legkönnyebb retorikai kérdésekként olvasni a szöveget, azonban ez nem jelenti azt, hogy nemlegesen megválaszolt kérdésekként kellene tekinteni rájuk, hanem pl. elképzelhető, hogy egy ironikus meggondolás és Isten felé intézett vád bújik meg a kifejezés mögött; egyfajta kétségbeesés amiatt, hogy JHVH nem törődik az imádkozó halálával.⁶⁹⁴ 2. Egy másik nézőpont annak a befogadónak a számára nyílnak meg, aki már imádságként találkozik a szöveggel: az az istenség, aki képes valakit az alvilágba levinni, arra is képes, hogy felhozzon onnan, illetve akár azt a jelentést is felveheti az imádság, hogy JHVH csak akkor lehet valóban szabadító Isten (vö.: Zsolt 88,2), ha az alvilágban is el lehet beszélni kegyelmét, igazságát, csodáit, igazságosságát, és ott is dicsérni lehet.⁶⁹⁵ 3. Egy harmadik értelmezési lehetőség nyílik meg akkor, ha a kérdéseket a beszélő

⁶⁹⁴ Schnocks: *Rettung und Neuschöpfung*, 112.

⁶⁹⁵ Uo., 112.

és JHVH közötti kommunikációként értékeljük.⁶⁹⁶ Ekkor egyrészt úgy értelmezhetjük a kérdéseket, hogy az imádkozó valójában nem lehet még halott és éppen erre szeretne rámutatni (vö. a 10. és 14. versek). Egy másik értelmezési lehetőség az, hogy a beszélő azt akarja mondani Istennek, hogyha ő szabadító Isten, de őt mégis halálra szánja, akkor utána a halottakkal kell csodát tennie.⁶⁹⁷

A Zsolt 88,11-13 versek dolgozzák fel a hagyományt a leggazdagabban. A 11-13. verseket strukturálisan is összeköti az, hogy mindhárom vers a ׀ kérdő partikulával kezdődik. Fel kell hívni azonban arra a figyelmet, hogy az első versben a partikula egy többesszámú főnévhez kapcsolódik, a második két versben pedig igékhez. Briggs a 12-13. verseket glosszának tekintette,⁶⁹⁸ talán ebben közrejátszhatott ez a formai megfontolás is.

Ezen a ponton csak arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy ez a három vers is különböző tradícióelemek kreatív egymás mellé helyezésével adaptálja a hagyományt:⁶⁹⁹

1, A 11. versben a halottak (מֵתִים, רְפָאִים) alakjai jelennek meg. A רְפָאִים kifejezést a görög fordítás orvosoknak érti a héber רפא gyök jelentése alapján, a kifejezés azonban valószínűleg a héber רפה („gyengének lenni”) gyökből származik. A hangsúly itt Isten cselekvésén, csodatettén van. Közeli kapcsolatban van ez a szakasz talán Ézsaiás Nagy Apokalipszisével (Ézs 24-27), azon belül is az Ézs 26,14 és 26,19 versekkel. Az előbbi vers tagadja a halottak életre kelését, az utóbbi viszont megígéri azt. Az Ézs 26,14 tagadó mondata közelebb áll a zsoltárvershez, mivel abban – ellentétben a 26,19-vel – kizárólag az a két halottakra utaló megnevezés szerepel, mint a Zsolt 88,11-ben. A vers második tagmondata viszont már továbbfűzi a vers elején megjelenő gondolatot a 12. vers irányába, ugyanis arra kérdez rá, hogy vajon az alvilág lakói magasztalják-e Istent?

2, A 12. versben a Zsolt 30,10 retorikai kérdéséhez hasonlóan arra vonatkozik a kérdés, hogy vajon elsorolják-e Isten jótetteit a *Seol*-ban? Ennek megfogalmazása ezen a szöveghelyen a Zsolt 89,2 szövegével lehet kapcsolatban; az utóbbi zsoltárhelyen az imádkozó arról beszél, hogy JHVH kegyelmes tetteiről (חַסְדֵּי) énekel örökké, itt pedig éppen az válik a kérdés tárgyává, hogy ezt megteheti-e az alvilágban.

3, A 13. vers annak kérdését veti fel, hogy ismertek-e JHVH csodái az alvilágban. Ennek értelmezéséhez egyfelől párhuzamként szolgálhat a Préd 9,10, amely kifejezetten tagadja

⁶⁹⁶ Vö.: S. Gillmayr-Bucher: *Die Psalmen im Spiegel der Lyrik Thomas Berhards* (SBB 48), Stuttgart, 2002, ebben: 289-310, kül. 297-298, 305-310.

⁶⁹⁷ Schnocks: *Rettung und Neuschöpfung*, 112-113. Ehhez továbbá: J. Schnocks: *Metaphern*, 248.

⁶⁹⁸ Briggs: *Psalms*, 2. köt., 242.

⁶⁹⁹ A következőket vö. megjelenés alatt álló tanulmányom vonatkozó részével: Péntek: „Végül dicsőségedbe fogadsz” (Zsolt 73,24).

azt, hogy a *Seol*-ban lenne tudás, ismeret. Azonban valószínűbbnek látom, hogy a szakasz hagyománytörténeti szempontból inkább az Ézs 38,18-19-vel párhuzamos, ahol arról van szó, hogy az atyák a fiaknak adják hírül Isten kegyelmes tetteit. Ebben az esetben tehát arra vonatkozik a kérdés, továbbfűzve az előző két vers gondolatmenetét, hogy vajon hallhatják-e mások, a közösség tagjai Isten jótetteinek hírét ott, ahol nem létezik az azokról megemlékező istentisztelet.

Ha e fenti elemzés helytálló, akkor ez alapján azt a megállapítást tehetjük, hogy a Zsolt 88,11-13 versében az Isten cselekedeteiről a kultuszban történő hálaadás három eleme is megjelenik – igaz tagadó formában, úgy, mint ami a *Seol*-ban lehetetlen: 1. Isten szabadító tette, „csodája” (11a); 2. Hálaadás Isten szabadító tettéért (11b-12); 3. Az, hogy ez a hálaadás az istentiszteleten, a teljes közösség előtt történik és így az értesül Isten szabadító tetteről (13). Kétségtelen, hogy ennek az értelmezésnek a legnagyobb nehézségét a 13. vers adja, azonban az Ézs 38,18-19 alapján elképzelhetőnek tartom, hogy ez is kultusszal kapcsolatos mondanivalót hordoz.

Az אֲלִילָאָה alvilágnév kizárólag a Zsolt 88,12-ben fordul elő a zsoltárirodalomban. A szó jelentése „pusztulás”, és az alvilág egyik poétikus-metaforikus nevének tekinthető. A szó előfordul még alvilág jelentésben a Példabeszédek könyvében (15,11, 27,20 *qere*) és Jób könyvében (26,6, 28,22, 31,12) is. A *Septuaginta* mindig szó szerinti módon, az ἀλώεια kifejezéssel fordítja a Jób 31,12 szövegén kívül, ahol a fordító parafrazeáló fordítást alkalmaz.

A 13. versben szereplő אֲלִילָאָה kifejezés nem fordul elő e szöveghelyen kívül a korpuszban. Nem egyértelmű, hogy milyen okból nevezi az imádkozó az alvilágot a felejtés földjének, azaz, hogy ő felejt-e el ott mindent (vö. Préd 9,10), vagy pedig arra szeretne utalni a szöveg, hogy JHVH nem emlékezik az alvilágra és lakóira (vö. 88,6), esetleg a zsoltáros szerint mindkettő igaz. A *Septuaginta* fordítási megoldása (γῆ ἐπιλελησμένη – „elfelejtett föld”) már egyértelműen amellet foglal állást, hogy az imádkozó úgy véli, hogy az alvilágban ő lesz elfelejtve és JHVH nem fog rá emlékezni. A görög mitológiából ezzel szemben éppen a másik koncepció ismert: aki ivott az alvilág egyik folyójának, a *Léthének* a vizéből, az mindent elfelejtett. Alvilágra vonatkozó utalásként Arisztophanész *Békák* című komédiájában (186), Platón *Állam* című munkájában (621a) és Halikarnasszoszi Dionüsziosz *Antiquitates Romanae* című írásában (8. könyv 52. fejezet) előfordul a τὸ (τῆς) Λήθης πεδῖον (a Léthé alföldje/mezeje), egy Anakreón sírjára írott, talán tévesen a keósi Szimónidésznek (Simonides lyricus) tulajdonított epigrammában pedig δόμος Λήθης (Léthé háza, a szövegrészletben használt pontos megfogalmazás: Λήθης ἐνθάδ’ ἔκυρσε δόμων,

„elért ide, Léthé házába”)⁷⁰⁰ kifejezés,⁷⁰¹ amelyek a zsoltárban előforduló szókapcsolat közelebbi párhuzamainak tekinthetők.

Szintén kérdés formájában jelenik meg a motívum a már tárgyalt Zsolt 30 egyik versében is:⁷⁰²

Mi haszna véremnek, lemenésemnek az alvilágba? Dicsér-e a por, elbeszéli-e hűségedet? (Zsolt 30,10)

A Zsolt 30,10 alvilág-utalásában a *יִתְּנָה* (*infinitivus constructus*) alak a *Seol*-ba való lemenetelre utal. A 10b vers a Zsolt 88,11-13 legközelebbi párhuzamát nyújtja az Ószövetségben, bár annál sokkal kevésbé kidolgozott, ugyanis amíg abban minden esetben megjelenik egy hely vagy személy és/vagy egy isteni attribútum, valamint egy cselekvés, addig itt a Zsolt 30,10-ben csak egy hellyel párosított cselekvést és egy isteni attribútummal párosított cselekvést találunk. Hardmeier szerint a 30,10 egy korábbi kérő imádságból (*Bittgebet*) vett idézet a zsoltár jelenlegi szövegének hálaadó kontextusában.⁷⁰³ Az *עָפָר* kifejezés fordítása itt Gunkel szerint „sár”,⁷⁰⁴ Dahood szerint pedig „iszap”.⁷⁰⁵ Egyik megoldást sem szükséges követni, a kifejezésben ugyanis a tárgyalt tradíció más előfordulásai alapján alvilág-utalást láthatunk. A 30,9-ben olvasható, könyörgést bevezető kifejezések alapján itt egyértelműen könyörgést fogalmaz meg a zsoltáros, e célból használja e hagyományt, amely így ezen a szöveghelyen – a Zsolt 6,6-hoz hasonlóan – *argumentum ad Deum*-nak és retorikus kérdésnek is tekinthető.

A maszoréta pontkáció alapján a *יִתְּנָה* szó jelentése: „véremből”. Mivel utána egy *infinitivus constructus* alak szerepel, számos kutató azt javasolja, hogy a szót a mássalhangzós állomány megtartásával javítsuk *יִתְּנָה*-ra („könnyezésem”), amely a *דָּמָה* II („sírní”) gyök szuffigált *infinitivus constructus*.⁷⁰⁶ Ugyan nem követem e megoldást fordításomban, de figyelemre méltónak látom, hogy a zsoltár 6. és 12. verseiben szintén megjelenik a könnyek motívuma.

A tradíció a 6. zsoltárban is megjelenik:⁷⁰⁷

⁷⁰⁰ Th. Bergk: *Poetae Lyrici Graeci*, Leipzig, 1853, 927 (Simonides 184. 6. sor); W. R. Paton: *The Greek Anthology*, 2. köt., London – New York, William Heinemann – G. P. Putnam’s Sons, 1919, 16, 18 (VII.25. 6. sor).

⁷⁰¹ Vö.: Kerényi: *Görög Mitológia*, 72.

⁷⁰² A Zsolt 30,10 szövegét tárgyalom megjelenés alatt álló tanulmányomban is: Péntek: „Végül dicsőségedbe fogadsz” (Zsolt 73,24).

⁷⁰³ Hardmeier: „Denn im Tod...”, 292-311, 298.

⁷⁰⁴ Gunkel: *Die Psalmen*, 128.

⁷⁰⁵ Dahood: *Psalms I*, 184.

⁷⁰⁶ Gunkel: *Die Psalmen*, 129.; Craigie: *Psalms I-50*, 251.

⁷⁰⁷ A Zsolt 6,6 szövegét tárgyalom megjelenés alatt álló tanulmányomban is: Péntek: „Végül dicsőségedbe fogadsz” (Zsolt 73,24).

5 Térj vissza, JHVH, mentsd meg lelkemet, hűségédért szabadíts meg!

6 Mert nincs emlékezeted a Halálban, a *Seol*ban ki dicsőít téged? (Zsolt 6,5-6)

Úgy tűnik, hogy magában a zsoltárban három oka van a panasznak: 1. JHVH büntetése; 2. Betegség; 3. Ellenségek. Az egyházi tradícióban e zsoltárra bűnbánati zsoltárként tekintenek, az elkövetett bűn motívuma azonban egyáltalán nem jelenik meg a szövegben, nincs benne bűnvallás,⁷⁰⁸ JHVH büntetése is csupán a zsoltár elején (6,2) van explicite kimondva. A kutatás egyéni panaszéneknek, azon belül betegségszoltárnak tekinti a szöveget,⁷⁰⁹ azonban a betegség motívuma is csupán a 6,3-4 versekben jelenik meg. Kraus Isten haragjára helyezi a hangsúlyt, amely úgy tűnik, hogy az ellenségek mellett valóban központi témája e zsoltárnak.⁷¹⁰

A zsoltáros a halál előtt áll és innen nézve kéri, hogy JHVH ne adja át őt a *Seol*-nak, ahol nem dicsőítheti őt. Childs szerint az imádkozó problémája nem az, hogy képtelen lenne emlékezni JHVH-ra a *Seol*ban, hanem az, hogy kvan szakítva JHVH tisztelőinek kultuszi közösségéből.⁷¹¹ A 6. vers első kolonjában a Halál megnevezés szintén utalhat az alvilágra (vö. Jób 28,22, 30,23, Péld 5,5, 7,27).⁷¹² Kraus szerint a זָכַר kifejezés JHVH nagy tetteinek dicséretben történő kimondását jelenti (Zsolt 111,4, 145,7).⁷¹³ A maszoréta szöveg főnevet (זָכַר) olvas, a *Septuaginta* viszont participiumot (ὁ μνημονεύων σου, vö. héber: זָכַרְךָ, „emlékező”). A *Septuaginta* olvasata tisztább formáját mutatja a paralellizmusnak, így ugyanis mindkét variánsban a személyen van a fókusz, továbbá a tagadósó alapján grammatikailag is pontosabb ez a megoldás.⁷¹⁴

3.6.3. A tradíció megjelenése állítás formájában

A hagyományt állítás formájában is számos szöveg adaptálja. A Zsolt 115,17-ben a következőket olvashatjuk:

Nem a halottak dicsőítik Jahot, és nem minden, a csend honába leszálló.

⁷⁰⁸ Craigie: *Psalms 1-50*, 92.

⁷⁰⁹ Uo., 91. Seybold szerint azok közé a zsoltárok közé tartozik, amelyekről nem dönthető el egyértelműen, hogy betegségszoltárok-e. Seybold: *Das Gebet des Kranken*, 153-159.

⁷¹⁰ Kraus: *Psalmen I.*, 182-189.

⁷¹¹ B. S. Childs, *Memory and Tradition in Israel*, London, SCM Press, 1962, 71. Ugyanígy értelmezi: Dahood: *Psalms I.*, 38. Kraus is kultusztól és élettől távoli helyről beszél: Kraus: *Psalmen I.*, 50.

⁷¹² Dahood: *Psalms I.*, 38. Kuckhoff szerint azonban ezen túl a kifejezés a térbeli aspektus mellé helyez egy temporális aspektust is (azaz a kifejezés aláhúzhatja az alvilágba kerülés „esemény-jellegét”): A. Kuckhoff: *Psalm 6 und die Bitten im Psalter: Ein paradigmatisches Bitt- und Klagegebet im Horizont des Gesamtpsalter* (BBB 160), Bonn – Göttingen: Bonn University Press – V&R unipress, 2011, 131-132, 137.

⁷¹³ Kraus: *Psalmen I.*, 186.

⁷¹⁴ Uo., 183.

A zsoltárt a *Septuaginta* összekapcsolja a maszoréta szöveg szerinti 114. zsoltárral (LXX Zsolt 113). Több magyarázó a כִּי־יָדָה kifejezést ebben a zsoltárban is alvilág-utalásként érti.⁷¹⁵ A vizsgált toposznak ebben a zsoltárban különleges értelme van, itt ugyanis arra utal, hogy JHVH imádása, életet ad, akik viszont hamis bálványokat tisztelnek, azokra a pusztulás vár.⁷¹⁶

A toposzt Ezékiás imája is adaptálja: a király betegségének narratívájába ágyazva azt. Ebben a szövegben a zsoltár megfogalmazója azokat tekinti élőknak, akik életben maradtak, akiknek nem kellett átmenniük a *Seol* kapuin (vö. 10. vers):

18 Mert nem a *Seol* ad hálát neked és nem a halál dicsér, nem a gödörbe szállók reménykednek igazságodban,

19 [hanem] az élő, az élő, ő ad hálát neked, mint én ezen a napon. Az atya a fiaknak tanítja igazságodat. JHVH megszabadított, lantom pengjen életünk minden napján JHVH templomában. (Ézs 38,18-19)

A már szintén elemzett 11Q5 19,1-19 imádságában is megjelenik e hagyomány egy variánsa:

1 Mert nem a lárva ad hálát neked és nem a férgek beszéli el kegyelmedet, 2 az élő dicsőít téged. Dicsőít téged mindenki, akinek megbotlik a lába, amikor megmutatod neki 3 kegyelmedet és igazságoddal bölccsé teszed, mert kezeden van minden élő lelke, 4 minden testnek te adsz lélegzetet. (11Q5 19,1-4)⁷¹⁷

Ez a szöveg az Ézs 38,18-19 adaptációja lehet. Figyelemre méltó, hogy a qumráni szöveg - annak primer olvasata alapján - élőlényekre, mégpedig férgekre, és nem a *Seol*-ra, az alvilágra vagy annak lakóira utal (vö.: Ézs 41,14). E szakasz esetében a hálaadás lehetetlenségének megfogalmazása – Lichtenberger szerint – kapcsolatban áll azzal, hogy az imádkozót bűnei átadták a *Seol*-nak: aki az alvilághoz tartozik, az nem tudja dicsőíteni Istent.⁷¹⁸ Maga a szöveg azonban – meglátásom szerint – nem hozza kapcsolatba a bűn és az istendicséret lehetetlenségének gondolatát.

Báruk könyvében egy nem a zsoltáirodalomhoz tartozó imádság is alkalmazza e hagyományt:

17 Nyisd fel szemedet, Uram és lásd meg, hogy nem az alvilágban lévő halottak, akiknek testéből elvettéd a lelküket, adnak dicsőséget és igazságot az Úrnak,

⁷¹⁵ Kraus: *Psalmen* 2., 967.

⁷¹⁶ Hossfeld – Zenger: *Psalmen 101-150*, 287-288.

⁷¹⁷ Sanders: *The Psalm Scroll of Qumrân Cave 11*, 40, 76.

⁷¹⁸ Lichtenberger: „Dem Tode verfallen...”, 183.

18 hanem az a lélek, amelyik bánatos a nyomorúság miatt, és görnyedve meggyötörve vonszolja magát, és az elbágyadt szem és az éhező lélek ad dicsőséget és igazságot neked, Uram! (1Bár 2,17-18)

A szöveg egy pszeudepigráf irat része, eredeti nyelve valószínűleg héber lehetett,⁷¹⁹ keletkezését pedig a Makkabeusok korára tehetjük.⁷²⁰ Egyesek szerint jelenlegi kontextusában a szakasz későbbi beillesztésnek tekinthető, eredetileg nem volt kapcsolata vele.⁷²¹ Moore jelzi, hogy a deuterokanonikus imádságok datálása szinte lehetetlen,⁷²² ezzel együtt palesztinai eredetűnek tekinti a szakaszt.⁷²³ A szöveg elsősorban a Dán 9,4b-19 szövegével van közeli kapcsolatban⁷²⁴ és bűnbánati imádságnak tekinthető.⁷²⁵ A Bárúk könyvében olvasható imádságok nem a zsoltárhagyományhoz, hanem elsősorban a Második Templom korának historizáló, prózai formában írt imádságainak hagyományához tartoznak. A zsoltárhagyományhoz ez az imádság a Bár 2,16-20 versekben (2,16: Zsolt 80,15, Ézs 63,15, 2,20: Zsolt 88,8.17) kapcsolódik.

Az 1Bár 2,6-3,8 alvilág utalása a 2,17-18-ben olvasható. A 2,11-35 egységében először egy bűnvallást olvashatunk (11-12), amelyet az imádkozó közösség könyörgése követ (12-18), majd ismét bűnvallás (19-24), és a népet ért csapások felsorolása következik (25-26). A következő részben az imádkozó közösség Isten irgalmasságát vallja meg (27-35). A verset bevezető szókapcsolat megegyezik a Dán 9,18-ben, illetve a 2Kir 19,16-ben szereplővel. Oesterley ezt a szöveget egy farizeus betoldás szadduceusok által elvégzett korrekciójának vélte, amely a feltámadás és az örök élet gondolatát szerette volna kiküszöbölni.⁷²⁶ Moore azonban helyesen veti el ezt a javaslatot,⁷²⁷ mivel a megállapításnak számos ószövetségi és a korai judaizmus korából származó imádságban van párhuzama.

⁷¹⁹ O. H. Steck: *Das apokryphe Baruchbuch* (FRLANT 160), Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1993, 249-250.; Moore: *Daniel, Esther and Jeremiah*, 257. Xeravits szerint az 1,1-3,8 szakasz esetében bizonyos, hogy héber eredeti áll a szöveg mögött: Xeravits: *A Deuterokanonikus könyvek*, 132-133.

⁷²⁰ Ehhez: Steck: *Das apokryphe Baruchbuch*, 294-303.

⁷²¹ Moore: *Daniel, Esther and Jeremiah*, 7.

⁷²² Uo., 13.

⁷²³ Uo., 14.

⁷²⁴ Feuerstein a Bárúk könyvében szereplő imádságot a dánieli imádság adaptációjának tekinti: R. Feuerstein: „Nicht im Vertrauen auf die Verdienste unserer Väter und Könige legen wir dir unsere Bitte um Erbarmen vor” (Bar 2,19): Aspekte des gebetes im Buch Baruch, in R. Egger-Wenzel – J. Corley (szerk.): *Prayer from Tobit to Qumran* (DCLY 2004), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2004, 255-291, ebben: 271. Venter ezzel szemben úgy véli, hogy a báruki imádság bölcsességi, a dánieli pedig apokaliptikus hagyományban gyökerezik: P. M. Venter: Penitential prayers in the books of Baruch and Daniel, *OTE* 18 (2005), 406-425.

⁷²⁵ Uo., 408-413.; M. H. Floyd: Penitential Prayer in the Second Temple Period from the Perspective of Baruch, in M. J. Boda – D. K. Falk – R. A. Werline (szerk.): *Seeking the Favor of God*, 2. köt.: *The Development of Penitential Prayer in Second Temple Judaism* (EJIL 22), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2007, 51-81.

⁷²⁶ W. O. E. Oesterley: *An Introduction to the Books of the Apochrypha*, London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1935, 499-502.

⁷²⁷ Moore: *Daniel, Esther and Jeremiah*, 287-288.

Az 1Bár 2,17-18 alvilág utalása annak a tradíciónak a továbbélését mutatja ezen új kontextusban, amely szerint a halottak nem dicsőítik Istent.⁷²⁸ Fontos megjegyezni, hogy a δόξα (דְּבָרָה) és δικαίωμα (דִּקְיָוָה) kifejezések a kanonikus héber iratokban nem dokumentáltak hasonló kontextusban. Emellett megállapíthatjuk, hogy a zsoltár a tradíciót egy nemzeti katasztrófa kontextusában úgy adaptálja, hogy az Isten dicséretére már képtelen halottakkal a kép megszokott ószövetségi használatától eltérően nem megszabadított élők, hanem éppen a hiányt és nyomorúságot szenvedő és emiatt Isten szabadítására szoruló emberek (azaz a fogságban lévő izraeliek)⁷²⁹ kerülnek ellentétbe.

Sirák könyvének egy részlete a hagyományt nem imádságban adaptálja:

27 Ki dicsőíti a Magasságost az alvilágban, az élők helyett kik ajánlanak fel dicséretet?

28 A halott, aki már nincs, nem dicsér, az élő és egészséges dicsőíti Istent. (Sirák 17,27-28)

E szakasz tágabb kontextusának fő motívumai a megtérésre hívás (17,25) és az emberi mulandóság hangsúlyozása.⁷³⁰

Érdemes itt megjegyezni, hogy egy qumráni szöveg, a *Napi imák* szombati imádsága az Isten dicsőítő teremtmények sorában említi az *Abaddónt* és talán a nagy mélységet (תְּהוֹמוֹת רַבָּה) is (a תְּהוֹמוֹת szó hiányzik a ránk maradt szövegből). Ezzel érdemes összevetni a Héber Biblia szövegei közül az Ézs 38,18-ét, amelyet szó szerint a következőképpen fordíthatunk: „mert nem a *Seol* dicsőít téged”. A 4Q504 szöveghelyén azzal a szakasszal ellentétben éppen arról van szó, hogy az alvilág dicsőíti az Örökkévalót:

4 Dicséret szombat napjára. Dicsérjétek (...) 5 szent nevét örökké [...], 6 a szent mennyezet, minden angyalai és [...] 7 az ég [...], a föld és minden tervei, [...] 8 a nagy [mélység]. az *Abaddón*, és a víz, amely [bennük] van, 9 minden teremtményei, mindig, örökkön [örökké? ...] 10 [...] 11 az ő szentsége. Énekeljenek Istennek! [...] 12 dicsőség [...] (4Q504 – 4QDibHam^a, 4Q Words of Luminaries frg. 1-2. Col. 7, 4-12)⁷³¹

Érdemes megjegyezni még azt, hogy e szakasz tud arról a hagyományról, amely szerint a mélységben (a szerző itt konkrétan *Abaddón* néven említi) víz van, így a víz itt kapcsolatban áll az alvilággal.

⁷²⁸ A 2,17b-2,18 szakaszt Mukenge redakcionálisnak tekinti és a 3,1-8-vel sorolja egy redakcionális rétegbe. K. Mukenge: *L'unité littéraire du livre de Baruch* (EtB 38), Paris, Gabalda, 1998, 212-217.

⁷²⁹ Ehhez: Steck: *Das apokryphe Baruchbuch*, 104-105.

⁷³⁰ Ehhez: O. Kaiser: „Was ist der Mensch und was ist sein Wert?” – Beobachtungen zur Anthropologie des Jesus Sirach nach Sir 16,24-18,14 in Uő.: *Gott, Mensch und Geschichte: Studien zum Verständnis des Menschen und seiner Geschichte in der klassischen, biblischen und nachbiblischen Literatur* (BZAW 413), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2010, 290-304, ebben: 302-303.

⁷³¹ Kritikai kiadása: M. Baillet: *Qumrân Grotte 4/III: 4Q482-4Q520* (DJD 7), Oxford, Clarendon Press, 1982, 137-168 (Plates XLIX-LIII), ebben: 150 (Plate LI).

3.6.4. Variabilitás a tradíció egyes előfordulásai között

A fentiekből látható, hogy a „*Seol* és lakói nem dicsőítik JHVH-t”-tradíció különböző adaptációi szövegüket tekintve nagy variabilitást mutatnak. Struktúrájukat tekintve a hagyomány megfogalmazásai legalább egy cselekvőből és egy cselekvés megnevezéséből állnak. Ez utóbbi minden esetben JHVH dicséretével, alapvetően valamilyen kultuszi cselekvéssel van kapcsolatban. E kettő mellett bizonyos esetekben megjelenik egy további tényező is, nevezetesen a hely.

Az utóbbi kiértékelése a legkevésbé bonyolult, ugyanis 4 szövegben összesen 7 hely-utalás fordul elő: a Zsolt 6,6-ben a *לְשׁוֹן*, a Bár 2,17-ben, illetve a Sirák 17,27-28-ben pedig annak görög megfelelője a ᾠδῆς. A Zsolt 88,12-13-ben fordul elő további négy különböző helymegnevezés, amelyeket tekinthetünk alvilágra utaló poétikus neveknek, amelyek a *Seol*-nak egyaránt különböző aspektusait domborítják ki (*קֶרֶר*, *אֲבִדוֹן*, *חֲשִׁדָּה*, *אֶרֶץ נַפְשָׁה*).

A cselekvések legrészletesebb leírása szintén a 88. zsoltárban olvasható. E zsoltáron kívül a *יָדָה* gyök (Zsolt 6,6, 30,10, Ézs 38,18, 11Q5 19,1), illetve a görög *ομολόγέω* kifejezés (Sirák 17,28) öt alkalommal, a *הָלַל* gyök (Zsolt 115,17, Ézs 38,18), illetve a görög *αἰνέω* (Sirák 17,27) három alkalommal, a *גָּדַל* gyök *hifilje* (Zsolt 30,10), a *סָפַר* ige (11Q5 19,1) és a görög *δῶσουσιν δόξαν καὶ δικαίωμα τῷ κυρίῳ* (Bár 2,17) pedig egyszer fordul elő. Az Ézs 38,18-19 használja még a tradíció fennmaradt változataiban egyedülálló *אֶל אֲמִתָּהּ יִשְׁבְּרוּ* megfogalmazást is. A 88. zsoltár három különböző kifejezést használ, melyek közül a *יָדָה* gyök alanya e szövegben a *רַפְּאִים*, emellett ebben a szövegben megjelenik a *סָפַר* gyök passzív alakja és a *יָדַע* ige is. Utóbbi ebben a kontextusban valószínűleg nem egyszerűen intellektuális ismeretre utal (tehát a vers nem a halottak állapotáról beszél), hanem az Ézs 38,19-vel (illetve a 11Q5 19,2-vel) lehet párhuzamban, ahol arról olvashatunk, hogy az apák a fiaikkal ismertetik meg Isten hűségét. Ezen értelmezés szerint a Zsolt 88,13-ben ugyanennek a cselekvésnek a befogadói oldalára kerül a hangsúly, és a szónak valamilyen „kultuszi” jelentősége lehet, azaz az Isten cselekedeteiről való megemlékezéssel, azok elbeszélésével lehet kapcsolatban.

A fenti felsorolásból láthatjuk azt is, hogy a *הָלַל* gyök sohasem fordul elő azokban a szövegekben, amelyek kizárólag arról beszélnek, hogy az alvilág és lakói nem dicsőítik Istent, mindig azokban a forrásokban jelenik meg, ahol a halottak és egy másik, Istent dicsőítő csoport kerül szembe egymással. Másképpen fogalmazva: a *הָלַל* gyök kizárólag a tradíciót állítás formájában adaptáló szövegekben jelenik meg.

A felsorolt, az imádkozó által végzett cselekvésekhez kapcsolódóan isteni tettekről, illetve attribútumokról négy szöveg, a Zsolt 88,11-13, az Ézs 38,18-19, az 1Bár 2,17-18,

illetve a 11Q5 19,1-4 beszél. A חסד kifejezést a Zsolt 88,12, a 11Q5 19,1, a צדקה, és a görög δικαίωμα valamint δικαιοσύνη szavakat a Zsolt 88,13, illetve a Bár 2,17-18, az אמונה és פלא kifejezést pedig kizárólag a Zsolt 88,11-13 használja.

A legtöbb különböző megnevezés a cselekvővel kapcsolatban maradt ránk. A Zsolt 6,6 egy valóban retorikusnak nevezhető kérdésben kizárólag egy kérdőszót használ, a többi forrás azonban mind megnevez cselekvőt vagy cselekvőket. A különböző cselekvőket a következőképpen csoportosíthatjuk: 1. Kifejezetten személyekre, az alvilág lakóira utaló megnevezések. 2. Valószínűleg helyre utaló megnevezés. 3. Az alvilágot lakó személyekre vagy ott lakó, a hely miliójét szimbolikusan megjelenítő állatokra utaló megnevezés.

A személyekre utaló megnevezések közül a leggyakrabban a מתים megnevezés és az azzal ekvivalens görög οἱ τεθνηκότες és νεκρος kifejezések fordulnak elő, összesen négy szövegben (Zsolt 88,11 – igaz itt nem cselekvőként, hanem Isten tetteinek tárgyaként, Zsolt 115,17, Bár 2,17, Sirák 17,27). Az alvilág lakóira utaló ירד־יבֹור kifejezés az Ézs 38,18-ben, a csupán az alvilágra utaló név használatában eltérő ירד־יִדְמָה megnevezés pedig a Zsolt 115,17-ben jelenik meg. A szintén személyre utaló רפאים szó kizárólag a Zsolt 88,11-ben fordul elő a hagyomány előfordulásai közül.

A מתים kifejezés a Zsolt 88,6.11, 106,28, 115,17, 143,3 helyeken fordul elő a zsoltáirodalomban. A Zsolt 106,28 a Num 25 eseményeit idézi meg, a זִכְרֵי מֵתִים („halottak áldozata”), itt a Num 25,2-ben szereplő זִכְרֵי אֱלֹהֵיהֶן funkciójában áll. E szöveghely alapján gondolhatnánk halottkultuszra, eszerint a Num 25,2-ben a kultuszban részesített halott ősök megfelelőjére utalhat az אֱלֹהֵיהֶן kifejezés (vö. 1Sám 28,13), ez az értelmezés azonban vitatott.⁷³² A másik négy szöveghely relevánsabb a kérdésfelvetés szempontjából. A kifejezést az *Septuaginta* mind a négy esetben a νεκροὶ szóval fordítja. E négy esetben a halottak erőtlén, Isten dicséretére képtelen alakokként jelennek meg, halottkultuszról e zsoltárhelyek nem számolnak be. Nem valószínű, de elképzelhető az is, hogy a Zsolt 88,11 éppen e kultuszokkal szemben kíván polemizálni.

A רפאים szó két különböző jelentéssel fordul elő a Héber Bibliában: egyrészt Kánaán pre-izraelita őslakosai megnevezéseként, másrészt pedig poétikus szövegekben a halottak, az alvilág lakóinak nevéként.⁷³³ Zsoltárban, illetve a vizsgált, zsoltárhagyományhoz tartozó

⁷³² Ezen értelmezés kritikája: Schmidt: *Israel's Beneficent Dead*, 265-266. A Zsolt 106,28 értelmezési lehetőségeit tárgyalom megjelenés alatt álló tanulmányomban is: Péntek: „Végül dicsőségedbe fogadsz” (Zsolt 73,24).

⁷³³ Day szerint van kapcsolat a szó két különböző használata között. A רפאים nép ugyanis elsősorban a Jordánon túli terület északi részén fekvő Asterot-Karnaimmal van kapcsolatban (Gen 14,5, Józs 12,4, 13,12), amely Molok isten kultuszának volt a helye, aki alvilági isten volt, tiszteletére a Hinnom-völgyben emberáldozatokat

szövegekben csak a Zsolt 88,11-ben fordul elő, ezen túl az Ézs 14,9, 26,14.19, Jób 26,5 (névelővel!) és Préd 2,18, 9,18, 21,16 szöveghelyeken jelenik meg az utóbbi jelentésben. Az ugariti szövegekben egyes helyeken (KTU 1.161, KTU 1.6 VI.45) elhalt és kultikus tiszteletben részesített, az ugariti királyi dinasztiához tartozó ősökre utalhat az *rp^lum* kifejezés,⁷³⁴ erre mutathat az is, hogy gyakran az „istenek” szóval parallel (KTU 1.6 VI.45, KTU 1.20-22). A רפאים kultuszi részvételét tagadó Zsolt 88,11 szempontjából érdekes az, hogy a KTU 1.22 I,8-9 szöveghelyen a *rp^lum* alacsonyabbrendű istenalakokként egyes istenek (igaz, nem kultikus) szolgálatában állhatnak.

A *Septuaginta* a szót a különböző szöveghelyeken különböző szavakkal adja vissza. A Zsolt 87,11 (maszoréta szöveg: Zsolt 88,11), továbbá az Ézs 26,14 szöveghelyeken a ιατροί („orvosok”) szóval fordítja (a רפא gyök jelentése: „gyógyítani”, elképzelhető, hogy maga a sémi szó is „gyógyítókat” jelent, és így eufemisztikusan a halottakra értendő),⁷³⁵ az Ézs 14,9, Jób 26,5, Péld 21,16 szöveghelyeken a γίγαντες („óriások”) szót használja, csakúgy, mint amikor a kánaáni őslakosokra utalnak a szövegek. A Péld 2,18 és 9,18 szöveghelyeken a görög fordítás a γηγενεῖς („föld szülöttei”) fordítást alkalmazza, az Ézs 26,19-ben pedig a חשׁוֹנִים szót fordítja (ὁσεβδων: „bűnösök”).

A valószínűleg helyre utaló megnevezések értelmezése bonyolultabb. Az Ézs 38,18 használja חשׁוֹלֵי kifejezést, valamint חֲשׁוֹת szót is, ez utóbbi talán szintén az alvilág poétikus neveként érthető itt. A másik lehetőség az lenne, hogy perszonifikált alakokként, tehát istenekként vagy démonokként használja a szöveg ezeket a kifejezéseket. A Zsolt 30,10-ben szereplő עֲפָרִי megnevezés valószínűleg szintén az alvilág nevének tekinthető,⁷³⁶ de bizonyos értelemben átvezet minket a kifejezések harmadik csoportjához is, amennyiben az alvilág hangulatára vonatkozó utalásként értjük.

A harmadik meghatározott csoportba egyetlen szöveg (11Q5 Col. 19) két megnevezése tartozik: a תולעה és a רמה kifejezés. A két kifejezés a *Seol*al kapcsolatban előfordul az Ézs 14,11-ben, ahol mindkettő kifejezés a föld alatti régióban élő állatokra (férgek) vonatkozik. Az ítéletes prófécia szövege szerint közöttük kell lefeküdnie az egykor hatalmas uralkodónak a *Seol*ban. A תולעה kifejezés a Zsolt 22,7-ben az imádkozó panaszában szerepel,

mutattak be. Day úgy gondolja, hogy a Hinnom-völgy a Józs 18,16 alapján közeli kapcsolatban lehetett a Refaim-völgygel, ez alapján tehát a két רפאים-csoport kapcsolatát feltételezhetjük, és az etnikumra történő utalás az alvilág lakóira vonatkozó utalásból alakulhatott ki, hiszen az utóbbit már ugariti források is ismerik. Day: *The Development of Belief*, 232-233.

⁷³⁴ R. Liwak: רפאים, in H-J. Fabry – H. Ringgren (szerk.): *ThWAT* 7, Stuttgart, etc., Kohlhammer, 1993, 625-636, ebben: 627.; McAffe: *Life and Mortality*, 231, 258.

⁷³⁵ Schorch: *Euphemismen*, 196-197, 217.

⁷³⁶ Ridderbos: עפר als Staub, 107.

aki saját magára utal ezzel a lealacsonyító szóval. Zsoltár-típusú szövegben a kifejezéspár a az itt elemzett 11Q5 19,1-2-ban fordul elő. E szöveg az Ézs 14,11 mellett a Zsolt 88,12 és az Ézs 38,18-29 elemeiből is építkezik. Elképzelhető, hogy a föld alatti állatok neveit használva metonimikus értelemben magára a *Seol*-ra kíván utalni a zsoltárköltő ezzel a kifejezésválasztással, azonban valószínűbbnek tűnik, hogy a halott poétikus megnevezéseként használja a költemény e szavakat (vö. Ézs 41,14, 66,24, Zsolt 22,7, 11Q5: Zsolt 102,18, 1QH^a 14,3, 19,15).

A תולעת kifejezés a תולע szó nőnemű alakja (jelentése: „féreg”; azonos jelentésű mellékalakja: תולעת). A תולעת forma a Héber Bibliában kizárólag az Ézs 14,11-ben és a Jób 25,6-ban fordul elő mindkét esetben a רמה szóval egy paralellizmusban. A תולעת alak a maszoréta szövegben előfordul az Ex 25,4, 26,1, 28,5.6, 35.25, 39,3, Num 4,8 szöveghelyeken a תולעת (ה)שני szókapcsolatban, a Lev 14,4.49.51.52, Num 19,6-ben a שני תולעת szókapcsolatban, továbbá önállóan a Jón 4,7-ben, valamint további négy poétikus szöveghelyen (Deut 28,39, Zsolt 22,7, Ézs 41,14, 66,24), emellett a szó többes számban megjelenik az Ex 16,20-ben is. A רמה kifejezés a Héber Bibliában az említett két szakaszon kívül ötször fordul elő (Ex 16,24, Jób 7,5, 17,14, 21,26, 24,20).

E szakaszok közül 6 szövegnek van jelentősége a 11Q5 19,1-4 értelmezése szempontjából. A Jób 7,5-ben a רמה kifejezés az עפר szóval áll paralellizmusban: לִבִּי כְּפָרִי – „Testem férget és porrögöt ölt magára, bőröm begyógyul és újra kifakad.” A Jób 24,20-ben önmagában fordul elő: יִשְׁכַּחֵהוּ רָחֵם מִתְּקוֹ רָמָה עוֹד לֹא – „Elfelejtí őt az anyaméh is, édes a férgeknek, nem emlékeznek rá többet, a gonoszság összetörik, mint a fa.”

Az első két szöveghely valószínűleg állatokkal kapcsolatban használja a רמה kifejezést. A Zsolt 22,7-ben viszont a beszélő magát nevezi תולעת-^{nak}: וְאֶנֶכִּי תוֹלַעַת וְלֹא – „De én féreg vagyok, nem férfi, ember szégyene, nép megvetettje.” A szó ilyen értelmű használata már közelebb áll a 11Q5 19,1 szövegéhez, ahol a hagyomány más megjelenései alapján azt várhatnánk, hogy emberekre, esetleg saját magára használja az imádkozó a kifejezést

A 11Q5 egy másik szöveghelyén (2,1-2), a Zsolt 102,18-ben e kézirat a maszoréta szövegben és a 4QPs^b-n szereplő תפלת szó helyett a תולעת kifejezést alkalmazza:⁷³⁷

תולעת הערער ולוא [...]

[... אחרון ועם נברא יהלל י

⁷³⁷ A Zsolt 102,18 két szövegváltozatának kapcsolatát tárgyalom megjelenés alatt álló tanulmányomban is: Péntek: Innováció, teológiai fejlődés.

Ebben az esetben a 11Q5 szövege sajnos meglehetősen töredékesen maradt fenn, azonban a két variáns egy fontos teológiai különbségről tanúskodik: a maszoréta szöveg és a 4QPs^b az élők imádságáról beszél, amit JHVH meghallgat, akik ezért dicsőítik őt, a 11Q5 szövegében viszont a halottakról lehet szó. Amennyiben ez az értelmezés helytálló, a 11Q5 szövegében az *ועם נברא* kifejezés („a teremtet nép”) kifejezetten a feltámadottakra utalhatna. A kontextus alapján az is elképzelhető, hogy e szöveg nem személyes feltámadásról, hanem az Ez 37,1-14-hez hasonlóan a nép feltámadásáról (és Szentföldre való visszatéréséről) beszél. A maszoréta és 4QPs^b változatot a következőképpen fordíthatjuk: „Mert a nyomorultak imádsága felé fordul, nem veti meg imádságukat. Legyen megírva ez az eljövendő nemzedéknek és a megteremtett nép dicsérje Jah-ot!” (Zsolt 102,18-19) A 11Q5 ellenben a következőképpen fordítható: „A nyomorultak férgéhez (holttestéhez?) [fordul, nem veti meg imádságukat ?], [legyen ez megírva ?] a jövendő [nemzedéknek ?], a megteremtett (újjáteremtett?) nép dicsérje Ja[hot!]” E szakasz abba az irányba mutathat, hogy nem elképzelhetetlen, hogy a „féreg” kifejezést a 11Q5 19 szövegében holttest értelemben kell fordítanunk. Megjegyzendő, hogy Zsolt 102,18 maszoréta szövegében a *תפלה* szó kétszer fordul elő, amely meglehetősen szokatlan a zsoltárokban.

Az Ézs 41,14 Izrael népére érti a *תולעת* kifejezést, amely vagy a nép (Izrael-Jákób) halott vagy pedig kicsi, erőtlenségére utal: *אל-תיראי תולעת יעקב מתי ישראל אני עוזרתיו נאם-יהוה וגאלו: קדוש ישראל: – „Ne félj, Jákób férgé, Izrael embere, én vagyok a segítőd – ez JHVH kijelentése – és Izrael Szentje a te megváltód!”* Az Ézs 66,24-ben a bűnösök férgéiről van szó: *– „וַיֵּצְאוּ וַיֵּרְאוּ בְּפִגְרֵי הָאֲנָשִׁים הַפְּשָׁעִים כִּי כִי תוֹלְעֵתָם לֹא תָמוּת וְאִשָּׁם לֹא תִכָּבֵּה וְהָיוּ לְרֹאשׁוֹן לְכָל-בָּשָׂר: „És kimennek és látják az ellenem lázadó emberek holttesteit, mert férgük nem hal meg, tüzük nem alszik el, undorodni fog tőlük minden ember.”*

Egyes qumráni szövegek alapján elképzelhető, hogy a 11Q5 19,1-2-ban a kifejezés a halottak nyomorúságos állapotára és nem az őket körülvevő férgekre utal. A „holttestek férgé” (*תולעת מתים*) kifejezés előfordul a 1QH^a 19,15-ban és a 1QH^a 14,37-ban. Collins szerint a kifejezés metaforikusan a segítség nélküli ember féreghez hasonló állapotára utal ott.⁷³⁸ Ezzel szemben a 11Q5 19,1-2-ban a kombinált módon használt kifejezés (*תולעת מתים*) egyik tagja szerepel egy olyan tradícióelemként, amely helyén más szövegek a másikat (*מתים*) tartalmazzák.

Az 1QH^a 14,37-ban a következőt olvashatjuk:

ושכבי עפר הרימו תרן ותולעת מתים נשאו נס

⁷³⁸ Collins: *Conceptions of Afterlife in the Dead Sea Scrolls*, 115. Collins szerint a *Hodayot* nem utal egyértelműen testi feltámadásra.

És a porban fekvők, emelvényt emelnek, a holtak férgei felemelnek egy jelet.⁷³⁹

Az 1QH^a 19,15-ban pedig ezt olvashatjuk:

להרים מעפר תולעת מתים לסוד א[מתכה]

(...), hogy a halott férg felemelkedjen a porból, a Te igazságod közösségébe.

A két szakaszban a kifejezés – véleményem szerint – valószínűleg a halottak állapotának megnevezésére szolgál. Nem a halottakat borító férgéről van tehát szó, hanem magukról a halottakról, féreghez hasonló, nyomorúságos állapotukban. A qumráni תולעת מתים kifejezés⁷⁴⁰ abból a szempontból is érdekes, mivel Deutero-Ézsaiásnál, az Ézs 41,4-ben a תולעת szó a ritka מְחִי kifejezéssel áll parallelizmusban. Ennek a ritka kifejezésnek a jelentése: „férfi”. A szó összesen tizenkétszer fordul elő a Héber Bibliában.

A תולעת מתים kifejezés alapján elképzelhető, hogy az 11Q5 19,1-ben e kifejezés rövidített változatával állunk szemben, és az magukra a halottakra utal. A másik lehetőség az, hogy az Ézs 14,11-ben megjelenő hagyománnyal kapcsoljuk össze a qumráni zsoltár ezen részét, így pedig az alvilágot benépesítő férgekre utalhat a תולעה és a רמה kifejezés.

A „halottak nem dicsérik JHVH-t”-motívum különböző megfogalmazásai között megfigyelhető variabilitást az alábbi táblázatban is összefoglaltam:

⁷³⁹ Vitatott, hogy ez a szakasz a testi feltámadásra utal-e. Lichtenberger meglehetősen óvatos, és a szakasz kontextusa, különösen is a 14,32-33 alapján úgy véli, hogy amennyiben feltámadásra is utal a szakasz, akkor sem az utolsó ítéletre való feltámadásként, hanem egy végidőkbeli harcra való feltámadásként kell érteni, továbbá nem általános feltámadásról van szó itt, hanem csupán az igazak feltámadásáról. H. Lichtenberger: *Studien zum Menschenbild in Texten der Qumrangemeinde* (SUNT 15), Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1980, 221. Nickelsburg szerint sem dönthető el pontosan a kérdés: G. W. E. Nickelsburg: *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*, expanded edition (HThS 56), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2006, 187-188.

⁷⁴⁰ A kifejezést Dupont-Sommer az „a féreg, aki az ember” fordítással adja vissza. A. Dupont-Sommer: *Die essenischen Schriften vom Toten Meer: Unter Zugrundelegung Der Originaltexte*, ford. Walter W. Müller, Tübingen, Mohr Siebeck, 1960, 241. Kellermann és Ringgren az „ember férg” jelentést javasolja: D. Kellermann – H. Ringgren: תולעת in H-J. Fabry – H. Ringgren (szerk.): *ThWAT* 8, Stuttgart, etc., Kohlhammer, 1995, 577-580, ebben: 580.

	Cselekvő	Cselekvés	Hely (Hol?)	Funkció
Zsolt 6,6	- (מי kérdőszó)	יִוְדֶה-לָךְ	בְּשָׂאוֹל	<i>argumenteum ad Deum</i> , retorikai kérdés
Zsolt 30,10	עָפָר	הַיּוֹדֶה הַנִּגִּיד אֶמְתָּהּ		<i>argumenteum ad Deum</i> , retorikai kérdés
Zsolt 88,11-13	JHVH (tárgy: מתים) רפאים	תַּעֲשֶׂה-פֶלֶא יִקְוִמוּ יוֹדוּךְ הַיִּסְפָּר חֲסִדֶּךָ + אֶמְוִנָתְךָ הַיּוֹדֵעַ פֶּלֶאֶךָ וְצִדְקָתְךָ	בְּקֶבֶר בְּאֶבְדּוֹן בְּחֹשֶׁךְ בְּאֶרֶץ נַשִּׁיָּה	<i>argumenteum ad Deum?</i> (a 12. vers esetében helytálló lehet ez az értelmezés, vö.: kórahíták) Valódi kérdés?
Zsolt 115,17	הַמֵּתִים כָּל-יִרְדֵּי דוֹמָה	לֹא יִהְלֹלוּ-יָהּ (נִבְרָה יָהּ)		Az élők dicsőítik Istent
Ézs 38,18-19	שָׂאוֹל מָוֶת יּוֹרְדֵי-בֹר	תוֹדֶךָ לֹא יִהְלֹךְ לֹא-יִשְׁכְּרוּ אֶל-אֶמְתָּהּ אָב לְבָנִים יוֹדִיעַ אֶל- (אֶמְתָּהּ)		Az élők dicsőítik Istent
1Bár 2,17-18	οἱ τεθνηκότες (= מתים)	δώσουσιν δόξαν καὶ δικαίωμα τῷ κυρίῳ, (δώσουσίν σοι δόξαν καὶ δικαιοσύνην)	ἐν τῷ ᾧ, (= שָׂאוֹל)	Az élők dicsőítik Istent
Sirák 17,27-28	νεκρός (= מת)	αἰνέω (= הלל) (ἐξομολόγησις = ידה)	ἐν ᾧ, (= שָׂאוֹל)	Az élők dicsőítik Istent
11Q5 19,1-4	רמה תולעה	לוא תודה לכה לוא תספר חסדכה הודיעכה (חסדכה) (צדקתכה תשכילים)		Az élők dicsőítik Istent

1. táblázat: A „halottak nem dicsérik JHVH-t”-motívum különböző megfogalmazásai

3.6.5. A tradíció teológiai jelentősége a különböző kontextusokban

A tradíció különböző előfordulásai esetében megmutatkozó variabilitás alapján az a következtetést vonható le, hogy nem egyértelmű, hogy annak eredetét a kultuszban kell-e keresni. Ugyanakkor viszont egyértelműen reflektál a kultuszra a hagyomány, és annak funkcióját a JHVH cselekedeteire való emlékezésben, illetve emlékeztetésben látja, és nem pedig az áldozatban.

1. A kérdő forma használatai esetében úgy tűnik, hogy egyes szövegekben az imádkozók valóban arról akarják meggyőzni JHVH-t, hogy nincs haszna abból, ha egy hűséges tisztelője meghal, és ezt a gondolatot használja a beszélő amelletti érvként, hogy miért kell Istennek könyörölnie rajta. Ez a helyzet a Zsolt 6,6 és a Zsolt 30,10 esetében.⁷⁴¹ Ezekben az esetekben tehát *argumentum ad Deum*-ról beszélhetünk. Emellett a Zsolt 6,6 esetében a parallelizmus első tagja egy állítást fogalmaz meg („nincs emlékezeted / emlékeződ a Halálban”), és ehhez kapcsolódik a második tag kérdése („a *Seo*-ban ki dicsér téged?”),⁷⁴² így az első tagban megfogalmazott tagadás alapján egyértelmű, hogy a második tag kérdését a zsoltáros nemlegesen válaszolja meg, azaz ez a megfogalmazás valóban retorikus kérdésnek tekinthető.

2. A Zsolt 88,11-13 szerkezete bonyolultabb. A három bicolon tulajdonképpen három különböző szempontból közelíti meg a kérdést:

A, Isten tesz-e csodát a halottakkal és az árnyak magasztalják-e őt? Az utóbbi az előbbi következményének tekinthető: akivel Isten csodát tett, az ad hálát neki (11. vers). A halottakkal tett csoda itt nem a feltámadásra utal, hanem Isten szabadító tetteire, amelyben a meg nem szabadítottaknak nem lehet része.

B, A sírban és az alvilágban elbeszéli-e Isten szeretetét és hűségét? A הַסִּפּוּר בַּקֶּבֶר הַסֶּדֶה megfogalmazás a kórahita 88. zsoltárban utalhat a zsoltár feliratában szereplő kórahita leszármazású Hémán és Étán/Jedutún kultuszi funkciójára, akiknek az volt a feladata, hogy Isten örökkévaló szeretetéért adjanak hálát (12. vers, vö. 1Krón 16,41, továbbá Zsolt 89,2, 1Krón 16,34, 2Krón 5,12-13, 7,3.6, 20,19-21, Ezsd 3,10-11).

C, Ismerik-e az alvilágban, a felejtés földjén Isten csodáit és igazságosságát? Itt az ismeret nem intellektuális tudást jelent, hanem az Ézs 38,18-19 alapján a befogadói oldalát a 88,12-ben leírt tevékenységnek, JHVH tettei kultikus kihirdetésének. Ahogyan ott Isten nagy

⁷⁴¹ Schnocks szintén rámutat arra, hogy a tradíció funkciója a Zsolt 30,10-ben egyértelmű, a Zsolt 88,11-13-ben viszont nem, bár nem lehetetlen, hogy az előbbihez hasonlóan kell ott is értelmezni azt: Schnocks: *Rettung und Neuschöpfung*, 104-105.

⁷⁴² Erre Kugel mutatott rá: J. Kugel: *The Idea of Biblical Poetry*, New Haven – London, Yale University Press, 1981, 7.

tetteinek elsorolásáról van szó, itt ezen nagy tettek elbeszélésének meghallgatásáról. A 2. és 3. bıkolonban található ellentétek (JHVH kegyelmének és hűségének elbeszélése a sírban és a pusztulásban, illetve JHVH csodáinak ismerete a sötétségben és a felejtés földjén) – véleményem szerint – az egyetlen jelek a szövegben, amelyek arra utalhatnak, hogy retorikus kérdésekről van szó a szakaszban.

Látható tehát, hogy az 1. és 2. bıkolon jelentősen bővebb formában közli a 30,10-ben is megjelenő témát, a 88,13 pedig egy új aspektussal bővíti ki azt. Megállapíthatjuk, hogy a 30. és a 88. zsoltár különbözőképpen adaptálja a hagyományt. A kórahita zsoltárban elképzelhető, hogy annak 12. versében egy kifejezetten a Krónikás-hagyomány lévita-képe által befolyásolt megfogalmazás áll előttünk (vö. továbbá: Zsolt 89,2). A Zsolt 88,11-13 esetében továbbá valószínűbbnek tűnik az az interpretáció, hogy ezen a szöveghelyen a tradíció nem JHVH meggyőzését szolgálja, hanem elsődlegesen az imádkozó kérdéseinek kifejezése. Annak az imádkozónak a kérdései szólnak itt meg, aki maga is részt vesz Isten jótetteinek az elbeszélésében, áthagyományozásában. A szöveg fókusza tehát ebben az esetben nem az alvilágon van, hanem az istendicséret rítusán. A szöveg nem annyira Isten hatalmára, mint inkább az imádkozó szerepére kérdez rá: vajon a *Seol*-ban is folytathatja JHVH dicséretét? A kérdésnek három eleme ebből a szempontból nyerhet értelmet: 1. Cselekszik-e ott JHVH? 2. Ha cselekszik, van-e ott valaki, aki elsorolja ezt? 3. Ha el is sorolja, van-e, aki hallgatja azt? Ebből fakadóan egyfajta fokozás jelenik meg a kérdésekben. A *Seolra* alkalmazott negatív megnevezések (*Abaddón*, felejtés földje) alapján jogosan értelmezzük ezeket a kérdéseket retorikus kérdésként? Vajon a *Seol* mindezen Istentől jövő áldások hiányát jelenti? Az alvilágból való szabadítás lehetőségességét – véleményem szerint – nem zárja ki a megfogalmazás. A *Seol*-ban nem megtagasztalható a csoda és nem lehet elsorolni JHVH tetteit, de JHVH szabadító hatalmát nem zárja ki a szöveg.

3. A kijelentő megfogalmazások hálaadó énekekben fordulnak elő, ahol minden esetben két csoport jelenik meg: egy JHVH-t dicsérő csoport, ők az élők, és egy velük szembeállított csoport, a halottak, akik nem képesek JHVH dicséretére.

A kijelentő formát használó szövegek esetében megállapíthatjuk, hogy a betegség kontextusa sem a Héber Bibliában, sem az azon kívüli iratok esetében nem válik el a bűnbánati kontextustól. Másképpen fogalmazva: e szövegek a betegség és a bűnbánat egymással összekapcsolódó kontextusában használják legtöbbször a motívumot. Az Ézs 38,18-19 kontextusa alapján kapcsolódik a bűnbánat gondolatához (vö. 17. vers). A Bár 2,17-18 egy nemzeti katasztrófa fényében kifejezetten bűnbánati szempontból adaptálja a hagyományt. A Sirák 17,27-28 nem imádság, azonban szintén használja a tradíciót,

mégpedig bűnbánati kontextusban, megtérésre való felhívásként. A 11Q5 19,1-4-ban szintén erőteljes a bűnbánati elem. A férgek itt jelenthetik az embert körülvevő férgeket vagy az ember által a sírban, az alvilágban megtapasztalt nyomorúságos állapotot is.

Figyelemreméltó az is, hogy élők alatt a szövegek azokat értik, akik átmentek valamiféle megpróbáltatáson (Ézs 38 – betegség és bűn, 1Bár 2,17-18, Sirák 17,27-28, 11Q519 – bűn, botlás, stb.), és nem pedig azokat akik nem tapasztalhatták meg a szenvedést. A megszabadított ad hálát és nem az, akinek nem is volt nyomorúsága. A meg nem szabadítottokra viszont halottként utalnak a szövegek.

4. A hagyomány érdekes adaptációja olvasható egy közösségi hálaadó imádságban, a Zsolt 115-ban. E szöveg 17. verse sem betegségre, sem pedig bűnbánatra nem utal. Ebben a zsoltárban egyedülálló módon a bálványimádókkal áll szemben a JHVH-t dicsőítő imádkozó. A vers szerint JHVH tisztelői dicsérni fogják Istent, a bálványok viszont némák, nem valódi istenek, nem képesek cselekedni, és így, hozzájuk hasonlóan tisztelőik is az elnémulás földjére, azaz az alvilágba fognak kerülni.

5. Egyetlen kijelentő megfogalmazás esetében feltételezhető az is, hogy a testi feltámadás kontextusában adaptálja a hagyományt, illetve ez a teológiai gondolat lehet a szöveg előállításának hátterében, azzal együtt, hogy a bűnbánati elem itt sem hiányzik. A תולעת מתים („halottak férgé”) kifejezés alapján elképzelhető, hogy az 11Q5 19,1-4-ban ennek rövidített változatával állunk szemben, és az magukra a halottakra, az ő nyomorúságos „továbbélésükre” utal. A tradíció előfordulásai alapján meghatározható szabadítási-séma szerint, amelynek lényege az, hogy a megszabadítottak adnak hálát Istennek, elképzelhető, hogy ebben az esetben a szabadítás feltámadásként értelmezhető: a תולעת és a רמה kifejezések utalnak a halottra, az élő (חי) pedig a testi halálból kiváltottra, azaz a feltámadottra.

3.7. A *Seol* és az emberi mulandóság

3.7.1. *Mulandóság*

A zsoltárok időnként az emberi mulandósággal kapcsolatban utalnak az alvilágra. Ezek a szövegek nem beszélnek sem az alvilág lokalizálásáról, sem isteni közbeavatkozásról, hanem a halált és az alvilágot, mint az emberek általános sorsát mutatják be. E megfogalmazások formája lehet retorikai kérdés is, bizonyos szakaszok pedig isteni cselekvésként, döntésként írják le az ember alvilágba kerülését.

Emberi mulandóságra utal az ugariti *Aqhat*-eposz (KTU 1.17 VI,25-29.33-38) is. Érdekes módon Dahood épp e szövegpárhuzam alapján vélte úgy, hogy a zsoltárokból megjelenik az örök élet képze.⁷⁴³

25 (...) Válaszolt a szűz 26 Anat: Kérj életet hős Aqhat, 27 kérj életet és megadom neked, örökkévalóságot 28 és megadom neked. Megadom neked, hogy Baallal számold 29 éveidet, Él fiaival számold a hónapokat. (...)

33 A hős Aqhat így válaszolt: 34 Szűz, ne hazudj nekem, egy hősnek 35 hazugságod sár csak. Mit nyer végén az ember? 36 Milyen sorsban részesül az ember? Máz (?) borul 37 fejére, hamu (?) borítja koponyámat. 38 [...] Én is meghalok, ahogy minden halandó (lit.: minden halálát halom én is), én is meghalok és halott leszek.

Az emberi mulandóságra utal a Zsolt 89,49:

Ki az, aki ember és nem lát halált, aki megmenti életét a *Seol* kezéből?

E szónoki kérdés egy királyzsoltárban szerepel, amelynek a júdai monarchia megalakulására és bukására adott teológiai reflexió a központi témája. Az alvilág-utalás a zsoltár könyörgést tartalmazó utolsó részében jelenik meg.⁷⁴⁴ A מָוֶת kifejezést e szöveghelyen ugyan nem feltétlenül szükséges alvilág-utalásnak tekinteni, azonban arra figyelemmel kell lenni, hogy a מָוֶת רָאָה kifejezés az alvilágra utaló רָאָה (ה) מָוֶת (Zsolt 16,10, 49,10) variánsa. E zsoltár a halál és a halottak hazája, illetve különösen is az emberi mulandóság témáját más szempontból veti fel, mint a motívumot a könyörgés vagy hálaadás kontextusában használó szövegek. Halálból való szabadításra nem utal e zsoltárvers, hanem a beszélő az emberi mulandóságot érvként használva szeretné Istent cselekvő könyörületre indítani. Az emberi nyomorúság más ószövetségi szövegekben is lehet az isteni könyörület alapja (Ézs 40,6-8, Jób 7,7, Zsolt 39,5-7, 62,10, 78,39, 90,3-6, 94,11, 103,14-16). Kijelenthető tehát az is, hogy a מָוֶת רָאָה / רָאָה (ה) מָוֶת formulát eltérő módon adaptálja ez az imádság, mint a Zsolt 16 és 49.

A 90. zsoltár egészének fontos témája az emberi mulandóság, de egyes értelmezések szerint a Zsolt 90,3 a halottak hazájára is utal e kérdéssel kapcsolatban:

Visszatérítéd az embereket a porba és ezt mondod: térjete vissza emberek!

⁷⁴³ Dahood: *Psalms III.*, XLVI-XLIX.

⁷⁴⁴ Hossfeld szerint e versek későbbi beillesztésnek tekinthetők, másfelől viszont a kanonikus megközelítés alapján 48-49. versek összekötőként szolgálhatnak a 88. és 90. zsoltárok között, valamint kapcsolatba hozzák a szöveget a 49. zsoltárral is. Hossfeld – Zenger: *Psalmen 51-100*, 583, 597-598. Seybold szerint a mulandóság megtapasztalása itt kifejezetten a Felkentére vonatkozik: Seybold: *Die Psalmen*, 354.

A 3-6. versek nem panaszt intéznek Istenhez, hanem inkább az emberi mulandóságról beszélnek azáltal, hogy arra utalnak, hogy Isten határt szab az emberi életnek.⁷⁴⁵ A 3. versnek kétféle értelmezése lehetséges: elképzelhető, hogy egy krízishelyzetben az életbe való visszatérésre utal,⁷⁴⁶ de ennél valószínűbb az, hogy a halandóságra történik utalás.⁷⁴⁷ A דָּבָר szó hapax, Dahood az ugariti *dkk* gyök („ütni”, „porrá törni”) alapján magyarázza a szót, amely szerinte az עָפָר szóval szinonim, és ahhoz hasonlóan utalhat az alvilágra (vö.: Zsolt 143,3 דָּבָר – ellenség, azaz a Halál.)⁷⁴⁸ Zenger szerint a דָּבָר kifejezést nem a Gen 3,19 szövegével összefüggésben kell értelmezni, arra vonatkoztatva, hogy az embernek vissza kell térnie a porba, amelyből vétetett, hanem egy olyan erővel van kapcsolatban, amely összezúzhat valamit, így a Zsolt 90,3-6-ben Isten hatalma és örökkévalósága van kontrasztban az ember mulandóságával.⁷⁴⁹ Dahood szerint a kifejezés az עָפָר szóval szinonim és kifejezetten az alvilágra utal.⁷⁵⁰ Összességében – véleményem szerint – ugyan elképzelhető, hogy a דָּבָר kifejezés az alvilág megnevezése, de valószínűbb, hogy nem egy helyre, hanem az ember állapotára utal a 90. zsoltárban. A mulandóság-motívum e zsoltár szövegében – szemben számos másik ókori közel-keleti forrással – nem vezet a *carpe diem* gondolatához.⁷⁵¹

Egyes értelmezések szerint a Zsolt 78,39 egy történeti zsoltárban tartalmaz alvilágra vonatkozó allúziót:

Mert emlékezik, hogy test ők, a lélek elmegy és nem jön vissza.

A tárgyalt téma szempontjából érdekes וְלֹא יָשׁוּב kifejezés („és nem jön vissza”) az Izrael hűtlenségéről szóló elmélkedés végén olvasható. Dahood szerint a 78,39 második kolonjában szereplő kifejezés az alvilágra vonatkozhat, amelyre az ókori Mezopotámiában gyakran visszatérés nélküli földként (vö. a sumer kur.nu.gi₄.a és kur.nu.gi.a, illetve az akkád

⁷⁴⁵ Zsengellér J.: Ismeretlen ismerős: a 90. zsoltár nem szokványos elemzése, in Zsengellér J. – Kodácsy T. – Ablonczy T. (szerk.): *Felelet a Mondolatra. Tanulmányok a 60 éves Bogárdi Szabó István tiszteletére*, Pápa – Budapest, Pápai Református Teológiai Akadémia – Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, 2016, 199-224, ebben: 215.

⁷⁴⁶ Ch. Forster: *Begrenztes Leben als Herausforderung: Das Vergänglichkeitsmotiv in weisheitlichen Psalmen*, Zürich, Pano, 2000, 147.; Hossfeld – Zenger: *Psalmen 51-100*, 604. (Zenger)

⁷⁴⁷ Így pl. Tate: *Psalms 51-100*, 441.

⁷⁴⁸ Dahood: *Psalms II.*, 323. Vö.: Tate: *Psalms 51-100*, 432.; H-P. Müller: Der 90. Psalm, *ZTK* 81 (1984), 265-285.

⁷⁴⁹ Hossfeld – Zenger: *Psalmen 51-100*, 604. Mások ezzel szemben teremtésteológiai szempontból a Gen 3,19 összefüggésben értelmezik a verset: Baethgen: *Die Psalmen*, 277.; Gunkel: *Die Psalmen*, 398.; Briggs: *Psalms* 2. köt., 273.

⁷⁵⁰ Dahood: *Psalms II.*, 323.

⁷⁵¹ Ehhez: B. Ego: „Seine Tage gehen dahin wie ein Schatten” – Zur Vergänglichkeitsmotivik in den Psalmen, in M. Bauks – K. Liess – P. Riede (szerk.): „*Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5): Aspekte einer theologischen Anthropologie*. Festschrift für Bernd Janowski zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2008, 77-91, ebben: 80.

kurnugû és *eršet la târi* kifejezések) utalnak.⁷⁵² A szövegben az emberi mulandóság a Zsolt 89,48-49-hez hasonlóan isteni könyörület alapjává válik.

Az ember földbe visszatéréséről beszél a Zsolt 146,4:

Ha kimegy (belőle) lelke, visszatér a földbe, azon a napon megsemmisülnek tervei.

A szakasz történeti kontextusát egyes magyarázók a 1Makk 2,63 összefüggésében próbálják meghatározni,⁷⁵³ amely szöveg közletről emlékeztet e zsoltárra: „Ma magasztalják, de holnap nem találják, mert visszatért a porába, tervei megsemmisülnek.” A zsoltár az emberi mulandósággal kapcsolatban használja azt a képzetet miszerint a halandó ember visszatér a földbe. Dahood szerint az *הָאָדָם* kifejezés ebben a kontextusban az alvilágra utal.⁷⁵⁴ Valószínűbbnek látom, hogy a Gen 3,19-vel kell kapcsolatba hozni a szöveget.⁷⁵⁵

Ben Szira könyvének egy részlete szintén utal ilyen kontextusban a mulandóságra:

Úrtól rendelt törvény ez minden élő számára: miért vetnéd meg a magasságos rendelését?

Hiszen tíz, száz vagy, ezer év és nem lesz a Hádészban vita az életért. (Sirák 41,4)

A szakasz nem imádság, hanem egy halálról szóló költemény, amely három témával foglalkozik: 1. a halál rossz, azoknak, akik nyugalomban élnek (1. vers), 2. a halál jó a nyomorultaknak (2. vers), 3. A halál minden ember általános sorsa (3-4. versek).⁷⁵⁶ Azért tárgyalom mégis ezt a részletet is, mert az a megállapítás, hogy az alvilágban nincs תוכחות (a B kézirat ezt a kifejezést használja, jelentése: vita, panasz, gör. *ἐλεγμος*, vö. LXX Zsolt 149,7) az életért, amennyiben e panasz Isten felé irányul, vonatkozhat az imádságra, könyörgésre is. A B kézirat a főszövegben egy fontos variánst tartalmaz, itt az *אִישׁ תוכחות* szöveg olvasható. A margón viszont korrekcióként megjelenik az *אִין תוכחות* variáns is, amely értelmileg megfelel a görög változatnak. A B kézirat főszövegében olvasható kifejezés a 41,4cd értelmét a következőképpen változtatja meg: „hiszen ezer, száz vagy tíz év, és az ember [számára nem marad más], mint, hogy az alvilágban vitázzon az életért.” Szintaktikai probléma miatt azonban a margóséli olvasat, illetve a *Septuaginta* megoldása valószínűbbnek tűnik.

A Sirák 41,4 tehát a *Seolon* belüli lét formájával foglalkozik, talán kapcsolódva ahhoz a hagyományhoz, miszerint nincs istendicséret az alvilágban, de gondolatiságában még

⁷⁵² Dahood: *Psalms II.*, 243. Vö.: M. H. Pope: *Job* (AB 15), New York – London, et al., Doubleday, 1965, 60. (megjegyzés a Jób 7,9-10 szövegéhez); R. Martin-Achard: *De la mort*, 39.

⁷⁵³ Duhm: *Die Psalmen*, 297.; Briggs: *Psalms* 2. köt., 531.; Seybold: *Die Psalmen*, 536.

⁷⁵⁴ Dahood: *Psalms III.*, 341.

⁷⁵⁵ Vö. Baethgen: *Die Psalmen*, 427.; Briggs: *Psalms* 2. köt., 531.; Seybold: *Die Psalmen*, 536.

⁷⁵⁶ Vö.: P. W. Skehan – A. A. di Lella: *The Wisdom of Ben Sira*, 473-474.

közelebb áll a Préd 9,10-hez. A szakaszban megjelenő תוכחות kifejezés alapján nem jelenthetjük ki, hogy a vita vagy a panasz tagadásával a halál utáni létet vagy akár az istenkapcsolatot szeretné tagadni a szöveg. Ehelyett inkább azt állapíthatjuk meg, hogy ez a kérdés nem témája a fejtegetésnek, amely sokkal inkább arra fókuszál, hogy az élet elmúlik és utána a halottak hazája várja az embert.

3.7.2. Az alvilág, mint az ember megalkotásának helye

A Zsolt 139,15 is tartalmaz egy olyan motívumot, amely kozmológiai és teológiai szempontból is említésre érdemes, de mégis elsősorban az emberi mulandóság megfogalmazásának tűnik:

Csontjaim nem voltak elrejtve tőled, amelyek titokban alkottattak meg, a föld mélyében (בְּתִהְיוֹת אֶרֶץ) lettem megalkotva.

A Zsolt 139,15 szöveghely maszoréta olvasata szerint az ember az alvilág méhében teremtetett (vö. talán: Jób 10,18-22), azaz tulajdonképpen itt egy, az ember preegzisztenciáját valló hagyomány jelenik meg.⁷⁵⁷ Elképzelhető, hogy ez a megfogalmazás arra utal, hogy az ember halála után ugyanoda tér vissza, ahol születése előtt volt,⁷⁵⁸ és ez összefüggésben van azokkal a zsoltárszakaszokkal, amelyek *Seol*-ba visszatérésről beszélnek⁷⁵⁹ (Zsolt 9,18, 143,3, vö. továbbá 104,29, de ez utóbbi helyen a szuffixummal ellátott עָפָר szó inkább a [halott] ember por állapotára, és nem az alvilágra utalhat: „elrejtet arcodat, megrémülnek, elveszed lelküket, meghalnak és *ismét porrá lesznek*”).

A szakaszban az alvilági teremtetés párhuzamos azzal, hogy Isten az anyaméhben megformálta az imádkozót. Az ékirásos hagyományban gyakran megjelenik az a gondolat, hogy az emberek, vagy az istenek teremtésének a helye az alvilág vagy az *apsû*.⁷⁶⁰ Pl. az *Atra-ḫasīs* 1. tábla v 19-45 szerint az embert az alvilágban, azon belül a sors házában (*bīt šīmti*) teremtik meg, az *Enūma eliš* 1. tábla 81-82 szerint Marduk nemzése az *apsû*-ban történik. A Zsolt 139,15 a bibliai irodalomból a Jób 1,21 és Sirák 40,1 szövegeivel hozható párhuzamba.

A qumráni 11Q5 Col. 20,6-ban ezen a szöveghelyen eltérő olvasat szerepel: לֹא נִכְחַד עֲצָבִי. Ennek fordítása talán: „Nem voltak rejtve előled

⁷⁵⁷ Vö.: Dahood: *Psalms III.*, 295.; Duhm: *Die Psalmen*, 287. Weiser szerint a szakasz úgy mutatja be a földet, mint minden élő anyját: Weiser: *Die Psalmen*, 2. köt., 557.

⁷⁵⁸ Vö.: Gunkel: *Die Psalmen*, 588.

⁷⁵⁹ Dahood: *Psalms I.*, 58. Vö. Dahood: *Psalms III.*, 295.

⁷⁶⁰ Vö.: Balogh Cs.: Teremtés és születés: A Zsoltárok 139,13-16 antropológiai kérdései, *Studia Doctorum Theologiae Protestantis* 3 (2012), 9-36, kül 21. Az alvilágban való teremtetés mezopotámiai párhuzamainak részletező tárgyalása: Uo., 22-31.

tévedéseim / bálványaim, amit csináltam / tettem, amit titokban szőttem a föld mélyében.” (Vö.: Zsolt 139,24: „Nézd meg, hogy a bálványok / tévedés útján vagyok-e és vezess engem az örökkévaló úton.”) Ebben a variánsban tehát nem az imádkozó megalkotásáról, hanem bűneiről van szó, amely éles ellentétben áll a maszoréta verzió olvasójának azon benyomásával is, hogy a zsoltárban az imádkozó ártatlanként jelenik meg. A qumráni változat valószínűleg nem beszél a föld mélyi teremtetésről, bár a vers második felének vonatkozásában tulajdonképpen ez az értelmezés sem zárható teljesen ki. Zenger szerint a qumráni עצב kifejezés a fájdalomra, nyomorúságra vonatkozik, és e szövegváltozatban a hangsúly a megteremtés aktusáról az egész élet minőségére tevődik át.⁷⁶¹

Azt a kérdést sem lehet egyértelműen megválaszolni, hogy melyik szövegváltozat illik jobban a zsoltár kontextusába: a maszoréta szöveg talán közelebb áll a zsoltár Isten hatalmát és bölcsességét bemutató kijelentéseihez, a qumráni szövegváltozat viszont a zsoltár végének problémájával csenghet egybe.

3.7.3. A tradíciók teológiai jelentősége

Néhány zsoltárrészlet az emberi mulandósággal kapcsolatban utal a halottak hazájára. E nézőpont szerint az alvilágba kerülés minden halandó közös sorsa, amelyet senki sem kerülhet el. Az emberi halandóság gondolatával a zsoltáros a JHVH és az ember közötti különbséget is hangsúlyozza. A Zsolt 139,15 maszoréta szövegváltozata e gondolatot azzal egészíti ki, hogy az alvilágra, mint az ember megalkotásának helyére utal, tehát e zsoltárvers szerint az ember nem csak halála után kerül az alvilágba, hanem onnan is származik. A mulandóság gondolata az ókori közel-keleti irodalomban is gyakori téma, például az akkád nyelvű *Gilgames*-eposznak is tárgya, de az ugariti *Aqhat*-eposzban is megjelenik. Az az elképzelés, hogy halála után minden halandó a *Seol*-ba jut, ellentétben állhat azokkal az ószövetségi tradíciókkal, amelyek az alvilágra, mint a bűnösök eljövendő lakóhelyére utalnak (vö. 3.4. fejezet). Fontos hangsúlyozni, hogy az Ószövetség alvilágról beszélő szövegeiről nem mondhatjuk azt, hogy azokban kizárólag az az elképzelés jelenne meg, hogy a bűnösök kerülnek az alvilágba, vagy kizárólag az, hogy a *Seol*-ba kerülés minden ember általános sorsa, hanem egyes szövegekben az előbbi, más szövegekben pedig az utóbbi gondolat szerepel.⁷⁶²

⁷⁶¹ Hossfeld – Zenger: *Psalmen 101-150*, 716-717.

⁷⁶² A problémát részletesebben tárgyalom megjelenés alatt álló tanulmányomban: Péntek: Innováció, teológiai fejlődés.

3.8. Akit JHVH magához vesz, nem látja meg a sírgödröt

3.8.1. A szövegek

Az alábbi fejezetben tárgyalt szövegeket (Zsolt 16, 49, 73) az köti össze egymással, hogy hasonló hagyományokra épülnek. A szövegek áttekintését a 16. zsoltárral kezdem.⁷⁶³

9 Ezért örül⁷⁶⁴ a szívem, és ujjong dicsőségem, testem is biztonságban lakhat.

10 Mert nem hagyod lelkemet a *Seo*/nak, nem láttatod meg híveddel⁷⁶⁵ a sírgödröt.

11 Megismerteted velem az élet útját, arcod örömének teljességét,⁷⁶⁶ állandó gyönyörűségét jobbodnak.

Dahood szerint a 10-11. versek az örök élet reménységére utalnak, amely a kánaáni vallásban szerinte ismert gondolat volt, a jahvista hit azonban JHVH-val való örök kapcsolatot ért ezalatt.⁷⁶⁷ A zsoltár 5. verse is alátámaszthatja ezt az értelmezést, mivel egyesek szerint a „JHVH az én osztályrészem” kifejezés az első lépés lehetett a jahvista hitben az örök életbe vetett hit kialakulásához.⁷⁶⁸ A zsoltár 3. versében a szenteket egyesek meghalt családi ősökre, az alvilág lakóira értik.⁷⁶⁹ Egy másik értelmezési lehetőség szerint a kifejezés a közösség tagjaira vonatkozik.⁷⁷⁰

A 10. versben a לֹא־תַתֵּן חַסִּידְךָ לְרֹאוֹת שְׁחָת („nem láttatod meg híveddel a sírgödröt”) kifejezéssel parallel a לֹא־תַעֲזֹב נַפְשִׁי לְשָׂאוֹל („mert nem hagyod lelkemet a *Seo*/nak”) mondat. Egyesek szerint e reménység kifejezetten a királyra vonatkozhatott, eszerint a király az, aki örök életet kap JHVH-tól.⁷⁷¹ A 10. versben a נָפֶשׁ kifejezést az ókori fordítások hagyományosan léleknek (ψυχή, *anima*) fordítják, újabban azonban többen úgy vélték, hogy a dichotomista vagy trichotomista antropológia Ószövetségbe való visszavetítése

⁷⁶³ A 16. zsoltár túlvilághittel kapcsolatba hozható részleteit tárgyalom megjelenés alatt álló tanulmányomban is: Péntek: „Végül dicsőségbe fogadsz” (Zsolt 73,24).

⁷⁶⁴ A legtöbb héber kéziratban *perfectum* alak szerepel. Néhány kéziratban *imperfectum* alak szerepel, ez lenne a könnyebb olvasat. Vö.: de Rossi: *Variae lectiones*, 4. köt., 9. A versben Craigie mindhárom igealaknak (*perfectum*, *waw consecutivummal* ellátott *imperfectum*, *imperfectum*) jövő idejű értelmet tulajdonít. Craigie: *Psalms 1-50*, 155.

⁷⁶⁵ Néhány kéziratban többesszámú olvasat szerepel („híveiddel”), sok esetben *ketivként*. Vö. de Rossi: *Variae lectiones*, 4. köt., 10.

⁷⁶⁶ A *Septuaginta* és a *Peshitta* fordítása a שָׁבַע gyök *imperfectum* alakjának irányába mutat.

⁷⁶⁷ Dahood: *Psalms I*, 319.

⁷⁶⁸ Vö. G. von Rad: *Theologie des Alten Testaments*, 1. köt., München, C. Kaiser, 1957, 402. Briggs szerint a Zsolt 16,11 is túlvilági életre utal: Briggs: *Psalms I*, köt., 122.

⁷⁶⁹ Pl.: Cook: *Funerary Practices*, 675. Ennek kritikája: Schmidt: *Israel's Beneficent Dead*, 263-264.; H. G. L. Peels: *Sanctorum Communio vel Idolorum Repudiatio? A Reconsideration of Psalm 16,3*, *ZAW* 112 (2000), 239-251. Peels bálványoknak tekinti az említett „szenteket”. A Zsolt 16,3 értelmezési lehetőségeit tárgyalom megjelenés alatt álló tanulmányomban is: Péntek: „Végül dicsőségbe fogadsz” (Zsolt 73,24).

⁷⁷⁰ B. Weber: *Notizen zu Form, Pragmatik und Struktur von Psalm 16*, *BN* 125 (2005) 25-38, ebben: 27.

⁷⁷¹ Eaton: *Kingship*, 67, 162. Eaton szerint elképzelhető, hogy a király örök életére vonatkozó kijelentések a dinasztia folytonosságát jelentik, de az is, hogy valódi, személyes örök életbe vetett hitre utalnak. Uo., 162-165, kül. 165.

anakronisztikus, ezért úgy vélik, hogy egyszerűen a beszélőre utal a szó. Újabban Loretz vetette fel azt, hogy itt, a Zsolt 16,10-ben esetleg mégis a hagyományos értelmében kellene értelmezni a kifejezést, mivel az az embernek a halálon túl is létező részére utal, így Loretz a „*Seele*” vagy „*Totenseele*” fordítást ajánlja.⁷⁷²

A קָשׁ kifejezés értelme kissé bizonytalan, egyesek a sírgödör értelmezést támogatják,⁷⁷³ mások a *Seol* metaforájaként értelmezik a szót.⁷⁷⁴ A Zsolt 7,16-ben a kifejezés köznapi értelemben, mindenféle túlvilági tartalom nélkül gödröt jelent, Wächter úgy véli, hogy szó szerinti jelentése „vadverem” (vö.: Ez 19,4.8).⁷⁷⁵ Hasonló értelme van a קָשׁ szónak a Zsolt 107,20 és JSir 4,20 szöveghelyeken. Dahood szerint a קָשׁ szó jelentése „sár”, „piszok”.⁷⁷⁶ E megfeleltetés alapja a *Septuaginta* (φρέαρ) és a *Vulgata* (*sordibus*) fordítási megoldása a Jób 9,31 esetében.⁷⁷⁷ Pope elképzelhetőnek látja, hogy a kifejezés egyes esetekben, – amikor a „piszok” kifejezéssel fordítandó – nem az akkád *šuttu*, hanem a szintén akkád *šihhatu* szóval van rokonságban.⁷⁷⁸ A szó *Septuagintában* megjelenő fordításai (διαφθορά – LXX Zsolt 15,10 / καταφθορά – LXX Zsolt 48,10, mindkét szó jelentése: „romlás”, „pusztulás”) valószínűleg nem térbeli értelműek, hanem az ember állapotára utalnak.

A רָאָה (ה) kifejezés kizárólag Zsolt 16,10 és 49,10 szöveghelyeken fordul elő. E szöveghelyeken a קָשׁ kifejezéshez kapcsolt רָאָה („látni”) ige pontos értelmezése is kérdéses. A kifejezést legutóbb Liess vizsgálta behatóan. Értelmezése szerint az ige azt jelenti, hogy „megtapasztalni”, „átélni” (*erfahren, erleben*),⁷⁷⁹ így a teljes kifejezés értelme „meghalni”. A 16. zsoltár beszélője tehát annak a reménységének ad hangot, hogy nem fog meghalni, hanem élni fog. Ennek ellentéte a רָאָה אֵר („fényt látni”) kifejezés, amely a Zsolt 36,10, 49,20 és a Jób 33,28 szöveghelyeken szerepel. Ez utóbbi szókapcsolatnak a jelentése eszerint tehát „élni”. Ha a „fényt látni” kifejezés tagadó formában jelenik meg („nem fog fényt látni”), akkor jelentése „meghalni”.⁷⁸⁰ Liess szerint a Zsolt 49,10 és 89,48 (רָאָה מָוֹת) megállapításait az különbözteti meg a Zsolt 16,10-től, hogy az előbbiek az emberi mulandóság kérdésével

⁷⁷² O. Loretz: Die postmortale (himmlische) Theoxenie der nps „Seele, Totenseele” in ugaritisch-biblischer Sicht nach Psalm 16,10-11: Die Ablösung der ugaritisch-kanaanäischen rapi)uma /Rophe)im / Rephaim durch nps „Seele (eines Toten), Totengeist” im Judentum. in.: *UF* 38 (2006), 445-498., ebben: 448.

⁷⁷³ F. Brown – S. R. Driver – Ch. A. Briggs: *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, Clarendon Press, 1907, 1001.

⁷⁷⁴ Dahood: *Psalms I.*, 86.; L. Wächter: קָשׁ, in H.-J. Fabry – H. Ringgren (szerk.): *ThWAT* 7, Stuttgart, etc., Kohlhammer, 1993, 1245-1248, ebben: 1247.

⁷⁷⁵ Uo., 1246.

⁷⁷⁶ Dahood: *Psalms II.*, 39.

⁷⁷⁷ Vö.: M. H. Pope: The Word of קָשׁ in Job ix 31, *JBL* 83 (1964), 269-278.

⁷⁷⁸ Uo., 278.

⁷⁷⁹ K. Liess: *Der Weg des Lebens: Psalm 16 und das Lebens- und Todesverständnis der Individualpsalmen* (FAT II 5), Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, 219-223.

⁷⁸⁰ Uo., 221-222.

kapcsolatban bölcsességirodalmi keretben használják a kifejezést, a 16. zsoltárban viszont annak a reménysége szólal meg, hogy JHVH megóvja az imádkozót a haláltól.⁷⁸¹ Barth szerint a 16. zsoltárban e kifejezés az élet keretében megtapasztalt halálra utal (betegség, szociális elkülönítés, üldöztetés).⁷⁸² Liess ezzel szemben úgy véli, hogy a kifejezés a fizikai halál elkerülésének reménységével lehet kapcsolatban a Zsolt 16,10-ben, ez a reménység azonban nem azt jelenti, hogy egyáltalán nem fog meghalni a jövőben az imádkozó, hanem arra utal, hogy halála nem lesz idő előtti vagy hirtelen.⁷⁸³ Mások rámutatnak, hogy van egy motívum e zsoltárban, amely túlmutat ezen, a halálon túli boldog örök élet képzeleté irányába: ez pedig Isten jelenléte, mint az örök öröm forrása.⁷⁸⁴

A kifejezést tartalmazó Zsolt 16,10 és 49,10 héber szövege esetében tehát bizonytalan az, hogy a kifejezésben megfogalmazódó reménységnek evilági vagy túlvilági jelentést tulajdoníthatunk-e. A *Septuaginta*ban szereplő görög fordítás viszont – egyes értelmezők szerint – az örök életre vonatkozik és feltámadás-reménységet hordoz,⁷⁸⁵ azaz eszerint nem egy ezen az életen belüli szabadításra, hanem a halál utáni megszabadulásra utal. Az pedig teljesen egyértelmű, hogy az Újszövetségben a Zsid 11,5 Énokkal kapcsolatban örök életre kíván utalni az ἰδεῖν θάνατον kifejezés (a Zsolt 89,49-ben szereplő מָוֶת רָאָה formula fordítása) használatával.

Megjegyzendő azonban, hogy az, hogy a *Septuaginta* testi romlásra utaló kifejezéseket használ a רָאָה (ה) שָׁח fordításaként, nem jelenti feltétlenül azt, hogy a zsoltáros által megfogalmazott reménység az örökkévalóságra és nem pedig egy bizonyos időtartamra vonatkozna. Az említett ἰδεῖν θάνατον formulát utóbbi értelemben használja az Újszövetségben a Lk 2,26, ahol Simeon azt a kijelentést kapja, hogy nem hal meg addig,

⁷⁸¹ Uo., 222.

⁷⁸² Barth: *Die Errettung vom Tode*, 152-155.

⁷⁸³ Liess: *Der Weg des Lebens*, 223.

⁷⁸⁴ Ph. J. Botha: True Happiness in the Presence of YHWH: The Literary and Theological Context for Understanding Psalm 16, *OTE* 29 (2016), 61-84. 71. Megjegyzendő azonban, hogy Spronk, aki az örök élet gondolatának ószövetségi megjelenésével kapcsolatban pozitív álláspontot foglal el, nem tulajdonít örök életre vonatkozó jelentést a לֹא יָרָאָה הַשָּׁח kifejezésnek. Spronk: *Beatific Afterlife*, 337.

⁷⁸⁵ Schaper: *Eschatology*, 49. Schaper szerint a görög διαφθορά értelme a Zsolt 16,10-ben 'destruction', 'physical corruption', és a görög szöveg a személyes testi feltámadás ígéretét tartalmazza. Uo., 50. Gzella szerint is erre a reménységre utalhat a kifejezés. H. Gzella: *Lebenszeit und Ewigkeit: Studien zur Eschatologie und Anthropologie des Septuaginta-Psalter* (BBB 134), Berlin – Wien, Philo, 2002, 112-113. Jeremias is hasonlóan értelmezi a görög fordítást: J. Jeremias: *Theologie des Alten Testaments*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 2015, 456. (114. lábjegyzet). Ellenkező véleményt fogalmaz meg van der Kooij, aki szerint a görög kifejezésnek a LXX Zsolt 15,10-ben térbeli jelentése van és a pusztulás helyére utal, így szerinte a görög fordítás szövege sem utal a feltámadásra. Van der Kooij: *Ideas about Afterlife in the Septuagint*, 91. Megjegyzendő még, hogy a *Septuaginta* megoldását, miszerint a szó nem a שָׁח, hanem a שָׁח gyökből származna Jellicoe hibásnak tartja: Jellicoe: *Hebrew-Greek Equivalents*, 18. Gzella ezzel szemben úgy véli, hogy a görög fordítás nem tekinthető hibásnak. Gzella: *Lebenszeit und Ewigkeit*, 113.

amíg meg nem látja a Messiást, és nem pedig azt, hogy soha nem fog meghalni (továbbá vö. Mt 16,28, Mk 9,1, Lk 9,27).

A következő elemzett szöveg a 49. zsoltár:⁷⁸⁶

- 6 Mitől féljek a gonosz napokon, amikor körülvesz az üldözők bűne,
 7 akik vagyonukban bíznak, és nagy gazdagságukban felfuvalkodnak?
 8 Az egyik ember nem fizethet váltságdíjat a másikért, nem adhatja meg Istennek az ő váltságdíját.
 9 Az életük váltsága drága, sosem tehetné meg,
 10 és ha a végidőkig élne, és nem látná meg a sírgödröt (akkor sem).
 11 De meg is látja! A bölcsek meghalnak, a bolond és ostoba is elmúlik, és másoknak hagyják hátra vagyonukat.
 12 Az ő házukban⁷⁸⁷ örökké, sátruk nemzedékről nemzedékre, a föld színén hívják nevüket.
 13 És az ember gazdagsága által nem marad fenn,⁷⁸⁸ hasonló az állatokhoz, amelyek elpusztulnak.⁷⁸⁹
 14 Ez a bolondok útja, és utánuk mennek, akiknek kedves a beszédük. Szela.
 15 Mint juhok kerülnek a *Seol*ba, Halál pásztorolja őket és alászállnak hozzá. Reggelre az igazak. Alakjuk⁷⁹⁰ eltűnik, a *Seol* elnyeli őt.⁷⁹¹
 16 Bizony Isten váltja meg lelkemet, mert kiragad a *Seol* kezéből. Szela.
 17 Ne félj, ha valaki meggazdagszik, ha növeli háza dicsőségét.
 18 Nem vihet magával semmit a Halálba, nem száll le utána dicsősége.
 19 Mert életében áldja magát, és dicsérnek téged, ha jó neked,

⁷⁸⁶ A 49. zsoltárt tárgyalom megjelenés alatt álló tanulmányomban is: Péntek: „Végül dicsőségedbe fogadsz” (Zsolt 73,24).

⁷⁸⁷ A maszoréta szövegben a קָרָבָם בְּתִימֹו olvasat szerepel. A *Septuaginta*, a *Peshitta* és a Targum a קָרָבָם („sírjaik”) olvasatra mutat, ezt az olvasatot könnyebb értelmezni a kontextusban.

⁷⁸⁸ A 4QPs^c a refrén második előfordulása esetében (49,21) olvasható maszoréta szöveggel egyezik meg (בְּיֹו), erre az olvasatra mutat a *Septuaginta* fordítása is. A variabilitásnak jelentőségét látom, ugyanakkor annak a szöveghagyománynak is, amely szerint a refrén kétszeri előfordulása teljesen megegyezik.

⁷⁸⁹ Néhány kéziratban itt és a 21. versben a נָדָו szó helyett a főnévi נָדָה alak szerepel. Vö.: de Rossi: *Variae lectiones*, 4. köt., 34. Erre mutat a *Septuaginta*, a *Peshitta* és a *Vulgata* fordítása is.

⁷⁹⁰ A szó *ketivje* וצִירָם („alakjuk”), a *Septuaginta* és a *Peshitta* fordításai viszont a héber צִירָם szöveg irányába mutatnak. Schaper szerint az *Septuaginta* ezt az olvasatot allegorizáló módon értelmezi, így „segítség” értelemben adja vissza (καὶ ἡ βοήθεια αὐτῶν), és elképzelhető, hogy ez egy újfajta túlvilágképzetre utal: Isten az igazak segítője a túlvilágon is, a bűnösöket azonban nem segíti meg. Schaper: *Eschatology*, 62.

⁷⁹¹ A *Septuaginta* szövegében itt ἐκ τῆς δόξης αὐτῶν szerepel, a Codex Alexandrinus görög szövege az ἐκ τῆς δόξης αὐτῶν ἐξισθησαν olvasatot tartalmazza. Sok kéziratban nem szerepel *dages forte* a ἰ-ban. Vö.: de Rossi: *Variae lectiones*, 4. köt., 34. Dahood olvasata: מְזִי בְלַע לוֹ („elpusztítva az elnyelő által”). Dahood: *Psalms I*, 301.

20 de atyjainak nemzedékéhez fogsz menni, ahol a végidőig nem látnak⁷⁹² fényt.

21 A gazdag ember, aki nem bölcs,⁷⁹³ hasonló az állatokhoz, amelyek elpusztulnak.
(Zsolt 49,6-21)

Többen megpróbálták redakciókritikai szempontból elemezni a szöveget,⁷⁹⁴ Spronk analízise alapján azonban egyértelműen úgy tűnik, hogy a szöveg végső formája is egy gondosan szerkesztett szöveg, amely a „nem alfabetikus akrosztichon”⁷⁹⁵ formájában íródott.⁷⁹⁶ A zsoltár központi témája a halál.⁷⁹⁷ A zsoltár az első kórahita zsoltárkönyv záró darabja. Steiner szerint e gyűjtemény célja az, hogy a לֹא־יִגְדָּל („hűtlen nép”, „Istent nem félő nép”, vö. Zsolt 43,1) beszéljen, hogy יִגְדָּל־יִגְדָּל („hűséges nép”, „istenfélő nép”) tegye őket.⁷⁹⁸ A zsoltárt bölcsességi költeménynek tekinthetjük.⁷⁹⁹

⁷⁹² Néhány kéziratban E/3 igealak szerepel. Vö.: Ch. D. Ginsburg: *The Writings*, London, British and Foreign Bible Society, 1926, 100. A *Septuaginta* és a *Peshitta* fordításai szintén E/3 igealakot olvasnak, vö. továbbá 10.11. versek.

⁷⁹³ Néhány kéziratban a refrén 13. versben olvasható előfordulásához hasonlóan a לֹא־יִגְדָּל szó szerepel. Vö.: de Rossi: *Variae lectiones*, 4. köt., 35.

⁷⁹⁴ A legelfogadottabb Casetti megoldása, aki szerint két réteg különíthető el a zsoltárban: a 11-15.21 versek tekinthetők a zsoltár korábbi rétegének („*Grundpsalm*”), a további részek, így a két, az örök élet kérdése tekintetében pozitív véleményt megfogalmazó strófa (6-10. és 16-20. versek), valamint a bevezetés (2-5. versek) pedig későbbi kiegészítések. P. Casetti: *Gibt es ein Leben vor dem Tod? Eine Auslegung von Psalm 49* (OBO 44), Fribourg – Göttingen, Universitätsverlag – Vandenhoeck&Ruprecht, 1982, 33-34, 287. Witte ezzel szemben két glosszán kívül egységesnek tekinti a zsoltárt. M. Witte: „Aber Gott wird meine Seele erlösen” - Tod und Leben nach Psalm XLIX, *VT* 50 (2000), 540-560, ebben: 547-549.

⁷⁹⁵ A bibliai alfabetikus költeményekhez: D. N. Freedman: *Acrostics and Metrics in Hebrew Poetry*, *HTR* 65 (1972), 367-392. A nem akrosztichonos alfabetikus költemény struktúrájáról: D. N. Freedman: *Acrostic Poems in the Hebrew Bible: Alphabetic and Otherwise*, *CBQ* 48 (1986), 408-431., kül. 415.; D. N. Freedman – D. Miano: *Non-Acrostic Alphabetic Psalms*, in P. W. Flint – P. D. Miller, Jr, et al. (szerk.): *The Book of Psalms: Composition and Reception* (VTS 99), Leiden – Boston, Brill, 2005, 87-96.

⁷⁹⁶ K. Spronk: *The Unsolved Riddle of the Structure of Psalm 49*, in: L. Hiepel – M-Th. Wacker (szerk.): *Zwischen Zion und Zaphon. Studien im gedenken an den Theologen Oswald Loretz (14.01.1928-12.04.2014)* (AOAT 438), Münster, Ugarit Verlag, 2016, 243-258., kül. 255. Pleins a zsoltár khiasztikus szerkezetére mutat rá: J. D. Pleins: *Death and Endurance: Reassessing the Literary Structure and Theology of Psalm 49*, *JSOT* 69 (1996), 19-27.

⁷⁹⁷ Vö.: M. Grimm: *Menschen mit und ohne Geld: Wovon spricht Ps 49?*, *BN* 96 (1999) 38-55, ebben: 53. Véleménye szerint a zsoltár nem beszél a túlvilági létről, központi témája a vagyon, a halál és Isten egymással való kapcsolata. Vö. továbbá: D. J. Zucker: *The Riddle of Psalm 49*, *JBQ* 33 (2005), 143-152.

⁷⁹⁸ T. M. Steiner: „Des Nachts singe ich seine Lieder (Ps 42,9)” – Erinnerung, Zion und die Völker im Ersten Korachpsalter (Ps 42-49), in U. Berges – J. Bremer – T. M. Steiner (szerk.): *Zur Theologie des Psalter. Beiträge in memoriam Frank-Lothar Hossfeld* (BBB 189), Göttingen – Bonn: V&R unipress – Bonn University Press, 2016, 221-236, kül. 226. Barbiero – akinek kiindulópontja az, hogy a 11. vers negatív bölcsességi képe és a 21. vers pozitív bölcsessége nem azonos, és ezen eltérésnek nem redakció az oka – hasonló „misszionáló” szándékot vél felfedezni a zsoltárban annak 3. verse alapján: szerinte a zsoltár a gazdagokat akarja meggyőzni a „szegények bölcsességének” helyes voltáról: G. Barbiero: *Das Rätsel von Psalm 49*, in A. Lemaire (szerk.): *Congress Volume Ljubljana 2007* (VTS 133), Leiden – Boston, Brill, 2010, 41-56, ebben: 53.

⁷⁹⁹ Ahhoz, hogy a bölcsességi zsoltárokból és a Zsoltárok könyvében egyaránt megjelenik az emberi és isteni tanító / tanítás motívuma: C. Petrány: *Pedagogy, Prayer and Praise: The Wisdom of the Psalms and Psalter* (FAT II 83), Tübingen, Mohr Siebeck, 2015, kül. 210-211. Vö.: Kraus: *Psalmen I.*, 518-519. A Zsolt 49-ben felülről jövő bölcsességről van szó. Ehhez: Kustár Z.: „De Isten engem kivált a holtak hazájából, és magához emel!” – A 49. zsoltár hozzájárulása a theodicea ószövetségi kérdésköréhez, in Szőnyi E. (szerk.): *Bibliaértelmezés – Korok, módszerek, kontextusok*. Írások Benyik György tiszteletére 68. születésnapja alkalmából, Szeged, JATEPress, 2020, 695-708, ebben: 696.

A zsoltár 6. versében megfogalmazódó kérdés alapján e zsoltár központi problémája az, hogy az igaznak félnie kell-e ellenségeitől. Ezen elmélkedés során, a „gazdagok”⁸⁰⁰ álláspontjaként fogalmazódik meg: לֹא יִרְאֶה הַשָּׁמַיִם („nem látják meg a gödrt”, 49,10). Ehhez a gondolathoz kapcsolódhat a következő vers eleje is: כִּי יִרְאֶה („pedig meglátja”), majd ezt a felütést az általános halandóság megfogalmazása követi: bölcsek és bolondok is meghalnak.

A 49,11 vers héber szövege háromféleképpen tagolható és értelmezhető:

1. „Pedig meglátja! Meghalnak a bölcsek, a bolond és ostoba is elpusztul, és másokra hagyják vagyonukat.”

2. „De ő meglátja, ahogyan meghalnak a bölcsek, elpusztulnak a bolonddal és az ostobával együtt és másokra hagyják vagyonukat.”

3. „Látni fogják a bölcsek, hogy meghalnak, a bolond és az ostoba együtt elpusztulnak és másokra hagyják vagyonukat.” (E harmadik értelmezés áll legközelebb a klasszikus bölcsességirodalmi megfizetés-tanhoz.)

4. Egy további magyarázat szerint pedig elképzelhető, hogy a második יִרְאֶה szó a 11. versben dittográfiának tekinthető, azaz írnoki hiba következtében került bele a szövegbe, ezért törlendő.⁸⁰¹

Amennyiben az 1. vagy 2. értelmezést fogadjuk el, akkor elképzelhető, hogy a Zsolt 49,11-ben éppen egy olyan csoporttal száll vitába a beszélő, akik a Zsolt 16,9-11 imádkozójához hasonlóan azt a reménységet vallották, hogy JHVH közössége a halál után is megtapasztalható. Amennyiben ezt fogadjuk el, akkor a 11. vers közvetlenül válaszol a 10. versben megfogalmazottakra.⁸⁰² Ebben az esetben tehát azzal az érdekes helyzettel állnánk szemben, hogy a Zsolt 49,11-ben kritizált, a Zsolt 49,10-ben szereplő nézet megegyezik a Zsolt 16,9-11 nézőpontjával, és annak kritikája és elutasítása fogalmazódik meg a Zsolt 49,11-ben. Továbbá, különösen érdekes ebből a szempontból, hogy a 49,16 versben a zsoltár beszélője úgy tűnik, hogy maga is hasonló reménységet fogalmaz meg, mint a gazdagok csoportja. A fentebb kifejtett értelmezéshez hasonlóan értelmezi a zsoltárt Craigie, aki szerint viszont még Zsolt 49,16-ben is a gazdagoknak a zsoltár által elutasított reménysége szólal meg.⁸⁰³

⁸⁰⁰ Maga a „gazdag” (עָשִׁיר) kifejezés csak a bevezetésben, a 3. versben jelenik meg a zsoltárban, azonban a szöveg valószínűleg rájuk utal a 13. és 21. versben az עָשִׁיר, a 11. versben a עָשִׁירִים kifejezés, a 17. versben pedig az עָשִׁיר gyök igei alakjának a használatával.

⁸⁰¹ Seybold: *Psalms*, 199.

⁸⁰² Spronk szerint a szóismétlés funkciója az lehet, hogy a 11-12. versek a „gazdagok”-nak nevezett csoport 9-10. verseiben megfogalmazott álláspontjára reflektálnak. Spronk: *Beatific Afterlife*, 333.

⁸⁰³ Craigie: *Psalms 1-50*, 360.

Noha értelmezés tekintetében filológiai szempontból az első értelmezés tűnik a legvalószínűbbnek számomra is, mégsem tartom szükségesnek, hogy a Zsolt 49,11 és a Zsolt 49,10, valamint a Zsolt 16,10 kapcsolatát ily módon fogalmazzuk meg. A 49,11 vers a tagolástól függetlenül állítja azt, hogy mindenkinek általános sorsként része lesz a halálban, azonban éppen ez alapján elképzelhető, hogy a *לֹא יִרְצֶה הַשֵּׁמֶת* kifejezés a 49,10b-ben örök élettel kapcsolatos állításként fogalmazódik meg. A másik lehetőség az, hogy a kifejezés egy időleges, evilági veszélyből való megszabadulására utal. Tovább lépve: a 49,10-ben tagadott gondolat ugyan nagyon hasonlít a Zsolt 49,16-ra, azonban egy nagyon fontos különbség van a kettő között: utóbbi beszélője abban reménykedik, hogy JHVH fogja kiváltani őt a *Seol*-ból, mások viszont a maguk gazdagsága és hatalma által látják ezt biztosíthatónak (vö. Zsolt 49,8).⁸⁰⁴ Pontosabban fogalmazva: a zsoltár beszélője mutat be másokat úgy, mint akik a maguk gazdagsága és hatalma által látják biztosíthatónak azt, hogy ne jussanak a *Seol*-ba, ne lássák meg a sírgödört, azaz, hogy ne tapasztalják meg a halált. A 49. zsoltár 7-10. verseiből egy elem hiányzik a 16. zsoltárhoz és a 49,16-hoz képest: a JHVH-val való kapcsolat megjelenítése!

A fentiek alapján tehát valószínűtlen az, hogy a Zsolt 49,11 a Zsolt 16,11-ben megfogalmazódó reménységet szeretné tagadni. Nem, a Zsolt 49,11 beszélője nem ezt tagadja, hanem egy másoknak tulajdonított, és talán a beszélő által polemikus célból kreált nézőpontot tulajdonít ellenségeinek, a gazdagságával jellemzett csoportnak; mégpedig azt az állítást, miszerint valaki gazdagságával, hatalmával „elkerülheti a sirt”! Ebből a szempontból a Zsolt 49,11 talán rokonítható a Qohelet mondanivalójával, és árnyalja azt a képet, miszerint a Zsolt 49 és a Qohelet két különböző korban keletkezett, teljesen eltérő szociológiai kontextushoz köthető és egymáshoz képest ellentétes álláspontot képviselő szöveg.⁸⁰⁵ Valószínűbbnek tűnik tehát, hogy fordított a logikai sorrend a két hagyomány között, azaz mind a Zsolt 16,9-11, mind pedig a Zsolt 49,16 előfeltételezi azt a Zsolt 49,10-11-ben megfogalmazott gondolatot, hogy a halál általános és elkerülhetetlen sors, így a Zsolt 16,9-11 és a Zsolt 49,16 tekinthető a Zsolt 49,11k-ra adott válasznak.

⁸⁰⁴ Vö.: Barbiero: Das Rätsel von Psalm 49, 51, 53-54. Freuling szerint a Zsolt 49,16 beszélője túllép a tett-következmény összefüggés gondolatán, mivel egyedül az Istennel való kapcsolat az, ami értékes marad a halálon túl, minden egyéb irrelevánssá válik, ezáltal megkérdőjeleződik az is, hogy az egyes ember életében realizálódik-e a tett-következmény összefüggés: G. Freuling: „*Wer eine Grube gräbt...*” – *Der Tun-Ergehen-Zusammenhang und sein Wandel in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur* (WMANT 102), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2004, 131, 274-275.

⁸⁰⁵ Ehhez az állásponthoz: I. J. J. Spangenberg: Psalm 49 and the book of Qohelet, *VeEc* 18 (1997), 328-344., kül. 338-340.; I. J. J. Spangenberg: Constructing a Historical Context for Psalm 49, *OTE* 20 (2007), 201-214, ebben: 210-211. Spangenberg szerint amíg a *Qohelet*-ben nem jelenik meg a szegénnyel való szolidaritás gondolata, addig a Zsolt 49-ban igen.

A 49,12 versben Mark Smith a halott ősök kultikus megszólításának motívumát véli felfedezni,⁸⁰⁶ Schmidt azonban rámutat arra, hogy a קרא בָּשָׁם kifejezés nem csak kultuszi kontextusban értelmezhető.⁸⁰⁷

Pleins értelmezése szerint a 49. zsoltár nem a túlvilági életre utal, hanem a bölcsek megszabadulásáról, illetve azok ostobaságáról szól, akik meghaltak.⁸⁰⁸ A 49,15-ben a halál, mint pásztor jelenik meg, a pásztorság pedig királyokra jellemző kép az ókori Keleten. Ennek a jelentősége az, hogy ezek szerint az alvilágban Mót/Mávet, a halál istene, és nem pedig JHVH uralkodik.⁸⁰⁹

Duhm szerint a Zsolt 49,16-ben szereplő יִקְחֶנִּי igealak a mennybevételre utaló *terminus technicus*.⁸¹⁰ Duhm továbbá úgy véli, hogy a 39. és 73. zsoltár mellett ez az a zsoltárszöveg, amely utal túlvilági életre.⁸¹¹

A zsoltár halál- és alvilágképének értelmezése során érdemes megemlíteni Perdue véleményét, aki szerint a 49. zsoltár ugyanahhoz az ókori-keleti hagyománykörhöz tartozik, mint az Ádám (Gen 2-3), Énok (Gen 5,24), Jób, Adapa, Etana, Noé, Gilgames és különösen is Utnapistim alakjával kapcsolatos tradíciók, mely szerint valaki bizalommal tekinthet a legnehezebb időkben is arra, hogy megszabadul a haláltól, de nem moralitása vagy kegyessége miatt, hanem az élet és halál titkaival kapcsolatos titkos tudása, ismerete miatt, ugyanis ebből az okból fogja istene megmenteni őt, az ezen ismeret híján lévő ellenségei viszont mindannyian meghalnak.⁸¹² Perdue e nézetének szöveges alapjait a zsoltár 13.21 és 8.16 verseiben megfogalmazódó találós kérdésekben találja meg.⁸¹³ Witte ezzel szemben hellenisztikus kontextusban értelmezi a zsoltárt, amely – szerinte – a lélek testtől megkülönböztethető alakjának alvilágból való megszabadítására utal a 15-16. versekben.⁸¹⁴

⁸⁰⁶ M. S. Smith: The Invocation of Dead Ancestors in Psalm 49:12c, *JBL* 112 (1993), 105-107. A Zsolt 49,12 értelmezési lehetőségeit tárgyalom megjelenés alatt álló tanulmányomban is: Péntek: „Végül dicsőségedbe fogadsz” (Zsolt 73,24).

⁸⁰⁷ Schmidt: *Israel's Beneficent Dead*, 265.

⁸⁰⁸ Pleins: *Death and Endurance*, 23-24, 27.

⁸⁰⁹ Vö.: S. U. Gulde: *Der Tod als Herrscher in Ugarit und Israel* (FAT II 22), Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, 209.; J. J. Collins: „Death Will Be Their Shepherd” or „Death Will Feed on Them”? – *māwet yir'ēm* in Psalm 49.15 [EW v 14], *BiTr* 46 (1995), 320-326.; S. Olofsson, „Death Shall Be Their Shepherd” – An Interpretation of Psalm 49.15, in the Masoretic Text and the Septuagint, in: C. A. Evans (szerk.): *The Interpretation of Scripture in Early Judaism and Christianity: Studies in Language and Tradition* (LSTS 33), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000, 75–105.; D. J. Estes: Poetic Artistry in the Expression of Fear in Psalm 49, *BS* 161 (2004), 55–71, ebben: 63.

⁸¹⁰ Duhm: *Die Psalmen*, 140.

⁸¹¹ Uo., 140-141. Vö.: Uo., 21, 192-193.

⁸¹² L. G. Perdue: The Riddles of Psalm 49, *JBL* 93 (1974), 533-542, ebben: 541-542. Perdue ezen elképzelését tárgyalom megjelenés alatt álló tanulmányomban is: Péntek: „Végül dicsőségedbe fogadsz” (Zsolt 73,24).

⁸¹³ Ezek analízise: Perdue: *The Riddles*, 538-541.

⁸¹⁴ Witte: „Aber Gott wird...”, 553-554.

A tárgyalt motívumegyüttes megjelenik a 73. zsoltárban is:⁸¹⁵

17 Amikor belépek Isten szentélyeibe, megértem végüket.

18 Bizony az elcsúszásba állítod őket, pusztulásba döntöd őket.

19 Hogy jutnak a pusztulásba egy pillanat alatt, végük lesz, megsemmisülnek rémületükben.

20 Mint az álom ébredés után,⁸¹⁶ a városban megvetett lesz alakjuk.

21 Sebzett a szívem, belsőm fáj,

22 és tudatlan vagyok nincs ismeretem, állat vagyok előtted.

23 De én mindig veled vagyok, megragadod jobb karomat,

24 tanácsoddal vezetsz engem⁸¹⁷ és utána a dicsőségedbe felveszel.

25 Ki van nekem az égben, és a földön sem⁸¹⁸ gyönyörködök másban,

26 ha testem és szívem megsemmisül szívem kösziklája és örökségem Isten örökké.

27 Bizony, akik távolodnak tőled elpusztulnak, kiirtasz minden tőled eltávozót,

28 de ha közeledem Istenhez – jó nekem. Az Úr, JHVH az én menedékem, elbeszélem minden tettetted! (Zsolt 73,17-28)

A zsoltár a 72. zsoltár (rész)gyűjteményt lezáró utóiratát követi, a 3. zsoltárkönyv (Zsolt 73-89) első szövege, így a könyv kanonikus alakja szempontjából is fontos szerepe van.⁸¹⁹ Spangenberg szerint a 73. zsoltár beszélőjét összeköti a Qohelettel az, hogy mindketten kríziseket és igazságtalanságot tapasztaltak meg, de különbséget jelent az, hogy az utóbbi emiatt elhagyta a bölcsességi paradigmát, addig a zsoltáros a szentélyben új vigasztalást talált, annak vigasztalását, hogy közösségben maradhat Istennel.⁸²⁰

A zsoltárban megjelenik számos, az alvilágképzethez kapcsolódó probléma is. Emellett – Dahood szerint – néhány szöveghelyen konkrét alvilág-utalást kell látnunk: szerinte a 18. versben a מְשׁוּאוֹת szó מְשׁוּאוֹת-ként vokalizálva, és a מְשׁוּאָה szó többesszámként értelmezve az alvilág egyik poétikus neve,⁸²¹ és ugyanez igaz a בְּלִהוֹת kifejezésre, illetve ebben a

⁸¹⁵ A 73. zsoltárt tárgyalom megjelenés alatt álló tanulmányomban is: Péntek: „Végül dicsőségedbe fogadsz” (Zsolt 73,24).

⁸¹⁶ A *Septuaginta*, Symmachos, a Targum és a *Vulgata* fordításai participiumi alakra utalnak (מְשַׁחֲמֵךְ) itt.

⁸¹⁷ A *Peshitta* fordítása a מְשַׁחֲמֵךְ („megvigasztalsz engem”) olvasatra utal. Ugyanez a fordítási variáció jelenik meg a dolgozatban is tárgyalt Zsolt 61,3 szír fordításában is.

⁸¹⁸ A *Septuaginta*ban ezen a helyen a τί kérdőszó szerepel (vö. a 25. vers első fele).

⁸¹⁹ Ehhez: W. Brueggemann – P. D. Miller: Psalm 73 as a Canonical Marker, *JSOT* 72 (1996), 45-56. Vö. B. Weber: „Like a Bridge Over Troubled Water...” – Weisheitstheologische Wegmarkierungen im Psalter, in A. Berlejung – R. Heckl (szerk.): *Ex oriente lux. Studien zur Theologie des Alten Testaments. Festschrift für Rüdiger Lux zum 65. Geburtstag*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2012, 289-306, ebben: 290.

⁸²⁰ I. J. J. Spangenberg: Psalm 73 and the Book of Qoheleth, *OTE* 29 (2016), 151-175, ebben: 173.

⁸²¹ Dahood: *Psalms II.*, 192.

kontextusban a $\pi\eta\psi$ szónak is ilyen értelmű használatát feltételezi (mindkettő a 19. versben szerepel).⁸²²

A 17. vers szentély-utalása alapján elképzelhetőnek látom, hogy itt – és a 49. zsoltárban – egy olyan szabadítás-koncepciót kell feltételezni, amely kifejezetten valamilyen fajta ismerethez köti a halálból való szabadítás lehetőségességét.

A 23-26. versekben JHVH *Seol* feletti hatalma lesz a kérdés tárgya. Ezt a szakaszt Zenger a templom-metaphora hátterén értelmezi és ehhez hasonlóan metaforikus jelentést tulajdonít a szentélynek a 17. versben is.⁸²³ A 16. és 49. zsoltárok vonatkozó szakaszaihoz hasonlóan a Zsolt 73,23-26 is értelmezhető egyrészt evilági, másrészt túlvilági szabadítás kontextusában. Liess e zsoltárt a 16. zsoltártól eltérően örök életre mutató zsoltárnak tekinti és úgy véli, hogy két különbség alapján lehet a két zsoltár teológiáját elhatárolni egymástól: 1. A 16. zsoltár a tett-sors összefüggés motívumát nem egy krízishelyzetben használja. 2. A 73. zsoltárban az Istennel való közösség motívuma a halál utánra is kiterjed. Ennek pontos formája nem ismerhető meg a zsoltárból, de a zsoltáros hite szerint ez egy olyan, Isten közelében töltött lét lesz, amelyet az evilági életben már megtapasztalt.⁸²⁴ Emellett a bűnösök sorsát bemutató rész (2-16. versek) kapcsolatba hozható azokkal az imádság-szakaszokkal, amelyekben a beszélő a bűnösök, ellenségek alvilági büntetéséért és pusztulásáért könyörög JHVH-hoz, azzal a különbséggel, hogy e zsoltárban imádság nem hangzik el.

3.8.2. Tradíciók a 16., 49. és 73. zsoltárok elemzett szakaszaiban

A 16., 49. és 73. zsoltár megfogalmazásai mögött a következő eredetileg egymástól különálló hagyományokat fedezhetők fel.

A, A 3 szövegben megjelenő motívumok

1. JHVH kizárólagossága: A 16. és 73. zsoltár is beszél arról, hogy az imádkozó számára JHVH az egyetlen Isten. Erre utal a Zsolt 73,25, illetve a 16,2-4 is. A 73,25 szerint az imádkozónak sem az égben, sem a földön (alvilágban?) nincs senkije JHVH-n kívül.

⁸²² Uo., 193.

⁸²³ Hossfeld – Zenger: *Psalmen 51-100*, 346.

⁸²⁴ Liess: *Der Weg des Lebens*, 396. Liess a 16. zsoltárban a haláltól való megőrzés gondolatát látja csupán, viszont úgy véli, hogy a 73. zsoltárban egyértelműen megjelenik a halál utáni élet reménysége: K. Liess: Von der Gottesferne zur Gottesehe: Zur Todes und Lebensmetaphorik in den Psalmen, in P. van Hecke – A. Labahn (szerk.), *Metaphors in the Psalms* (BETL 231), Leuven, Uitgeverij Peters, 2010, 167-195, ebben: 177-194. Vö. továbbá: K. Seybold: Der Weg des Lebens: Eine Studie zu Psalm 16, *ThZ* 40 (1984), 121-129, ebben: 128., Spronk: *Beatific Afterlife*, 335-338.; Collins: Death, the Afterlife and Other Last Things: Israel, 480-481. Szorosabb kapcsolatot lát a két szöveg között Botha: Botha: True Happiness, 71-72. Briggs a zsoltárban túlvilági életre vonatkozó reménységet lát: Briggs: *Psalms* 2. köt., 147.

2. Emberi mulandóság: E zsoltárok úgy mutatják be az embert, mint mulandó teremtményt. A $\text{יְרֵאָה הַשָּׁמַיִת}$ kifejezés (Zsolt 49,10, vö. 16,10) valószínűleg erre utal, akárcsak a Zsolt 49,15.

3. Közösség Istennel: E gondolat is fontos eleme e zsoltároknak. Ez a közösség folyamatos, megmaradó kapcsolatként értelmezhető és ez nyújt az imádkozó számára reménységet (Zsolt 16,8-9.11, 73,23). Hasonló gondolat megjelenik a Zsolt 23,4-ben is, ahol a צִלְמֶנָּה kifejezés a bajok megjelenítőjeként szerepel (további előfordulásai: Zsolt 44,20, 107,10). Amennyiben a vokalizációt nem változtatjuk meg, elképzelhető, hogy a מָן szó e szakaszban helyként utal az alvilágra, ezt a véleményt azonban maga Dahood sem tartja valószínűnek, aki szerint a צִלְמֶנָּה vokalizáció ugyan helyes lehet, de a מָן kifejezés *superlativusa* lehet.⁸²⁵ A Zsolt 23,4-ben az imádkozó istenébe vetett bizalmát fejezi ki, ezáltal lehet kapcsolatban ez a vers azokkal a zsoltárokkal, ahol már a szorongatás szituációjában, az alvilágra, mint a megtapasztalt nyomorúság helyére utalva kiált JHVH-hoz a beszélő.

B, Kapcsolatok más tradíciókkal

E zsoltárok *Seol*-képeinek hátterével kapcsolatban mindenképpen ki kell emelni azt, hogy több tapasztalat vagy teológiai állítás a forrása a zsoltáros bizodalmanak.

4. E zsoltárok bölcsességirodalmi hagyományokkal is kapcsolatban vannak.

4.a Isten vezeti az igaz embert tanácsával (Zsolt 16, 73): a 16. és 73. zsoltárban JHVH tanácsának (16,7: יְעֲצֵנִי , 73,24: $\text{בְּעֲצָתְךָ תִּנְחֵנִי}$) következménye az imádkozó arra vonatkozó reménysége, hogy elkerülheti a sírt.⁸²⁶ A tanácsadás (יַעַץ) és a figyelmeztetés (יִסָּר) motívuma elsősorban a Példabeszédek könyve bölcsességirodalmi tradícióiban gyakori. Általában mindkettő a bölcsességi tanító / apa által végbevitt cselekedet (יַעַץ : Péld 1,25.30, 11,14, 12,15.20, 13,10, 15,22, 19,20, 20,18, 27,9, vö.: 8,14, Zsolt 32,8, a Péld 19,21-ben JHVH tanácsára utal, יִסָּר : Péld 1,3.8, 4,1, 5,12.23, 6,23, 8,33, 9,7, 10,17, 12,1, 13,1.18.24, 15,5.10.32.33, 19,18.20.27, 22,15, 23,13, 24,32, 29,17.19, az anya cselekvésére utal a Péld 31,1-ben, JHVH cselekvésére utal a Péld 3,11-ben). Ezen bölcsességirodalmi párhuzamok alapján tehát azt mondhatjuk, hogy az imádkozó igaz életével lehet összefüggésben az a bizodalom, hogy nem fogja meglátni a *Seolt*. Ez a motívum kapcsolatban áll azzal a bölcsességirodalomban is gyakran előforduló gondolattal, mely szerint a bűnösök a *Seol*ba

⁸²⁵ Dahood: *Psalms I*, 147.

⁸²⁶ Eaton ezzel szemben ezt a motívumot kifejezetten a király kultikus szerepével kapcsolatban értelmezte: Eaton: *Kingship*, 175.

kerülnek, az igazak viszont megmenekülnek onnan (Péld 5,5, 9,18, 15,24, 21,16, 23,14).⁸²⁷ A zsoltárban az élet útja kifejezés többféleképpen fordítható: „az élet útja”, „az élők útja”, „az életre vezető út”.⁸²⁸ A *Seol*-ba kerülés / a sír meglátása tehát annak a következménye, hogy valaki letér a helyes útról,⁸²⁹ az imádkozó azonban tudja, hogy JHVH nem hagyja őt letérni arról. Ebben a két zsoltárban tehát az élet reménysége részben a bölcsességi tanító képében megjelenő istenség, JHVH alakjában gyökerezik, aki megtartja az imádkozót az igaz úton annak reménysége szerint.

4.b Örök élet ismeret útján (49, 73?): A gondolat a Zsolt 49,21 és a Zsolt 73,22 szövegében jelenik meg.

5. „Lévita-tradíció” (JHVH, mint osztályrész): Egy másik központi gondolata e zsoltároknak, hogy JHVH az öröksége az imádkozónak (16,5, 73,26, vö. 119,57, 142,6). A motívum az Áron fiaihoz és a lévítákhoz kötődő tradíciókban gyökerezik (vö. Num 18,20). Az a gondolat, hogy JHVH a benne bízók osztályrésze megjelenik a Siralmak könyvében is (JSir 3,24).⁸³⁰

6.a Szabadítás a *Seol*-ból a könyörgő és hálaadó zsoltároknak: Az imádságok jellemző alvilágképét is adaptálják e zsoltárok, amelynek fő vonása az, hogy az imádkozó a *Seol*-ból szabadulás reményében fordul JHVH-hoz.

6.b.1 A אקל ige használata egy további kapcsolatot képez a 18. zsoltárral, amelyben szintén megjelenik a *Seol*-ból és a káosz erőitől való megszabadítás gondolata. A teofánia útján történő szabadításról beszélő Zsolt 18,17-18 ugyanis szintén ezzel a szóval írja le a hálaadó személy megszabadulását. (A *Hodayot* szabadítás-képe talán ennek a továbbgondolása, vagy átértelmezése – ott a káoszerők és a *Seol* már nem egy közvetlen életveszély megjelenítői, hanem a közösségen kívüli életre utalnak, a szabadítás pedig a közösséghez tartozás formájában nyer értelmet.)

6.b.2 Az Illés- (2Kir 2,1-12) és Énok-hagyomány (Gen 5,24) is kapcsolódik a teofánia gondolatköréhez, előbbi esetben ez teljesen egyértelmű. E hagyományok arról tanúskodnak, hogy Isten magához veszi az igazakat. Az Énok- és Illés-elbeszélésekhez hasonlóan a Zsolt 49,16, 73,24b és talán a Zsolt 16,10 is kapcsolódik ahhoz a hagyományhoz, amely szerint

⁸²⁷ A bölcsességirodalom és a zsoltárirodalom kapcsolatáról és a bölcsességi zsoltár megnevezés problémás voltáról: S. Gillingham: „I Will Incline My Ear to a Proverb; I Will Solve My Riddle to the Music of the Harp” (Psalm 49,4): The Wisdom Tradition and the Psalms, in J. Jarick (szerk.): *Perspectives on Israelite Wisdom. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar* (LHB 618), London – New York, et al., T&T Clark, 2016, 277-309.

⁸²⁸ Seybold: *Der Weg des Lebens*, 121. Seybold az „életre vezető út” értelmet tartja a legvalószínűbbnek.

⁸²⁹ A tett-következmény összefüggés szerepéhez, illetve különböző, egymásnak akár ellent is mondó alkalmazásaihoz a Héber Biblia bölcsességi szövegeiben: Freuling: „*Wer eine Grube gräbt...*”.

⁸³⁰ Ehhez: von Rad: „Gerechtigkeit” und „Leben”, 432-437.

JHVH különösen kegyes embereket nem hagyott meghalni, hanem valamilyen módon magához vette őket (szintén a לקח gyök használatával fejezik ki ezt e szövegek is). Az a kérdés, hogy a három zsoltár, vagy az Énok- és Illés-elbeszélések tekinthetők-e korábbiaknak, nem dönthető el teljes bizonyossággal. Mindenesetre valószínűbbnek látszik, hogy a zsoltárok megfogalmazói már ismernek olyan elbeszélő tradíciókat, amelyek az igazak égbevételéről szólnak.⁸³¹

Mulandóság	לא יראָה הַשָּׁמַיִם כִּי יִרְאֶה: Zsolt 49,10-11
	49,15: כִּצְאוֹן לְשִׂאוֹל שְׁתּוֹ מִנֶּת יָרֵעַם וַיִּרְדּוּ בָם יִשְׂרָאֵל לְבָקָר וְצִירָם לְבָלוֹת שִׂאוֹל מִזֶּבֶל לוֹ:
	73,26a: כָּלֶה שְׂאֲרֵי וּלְבָבִי
JHVH kizárólagossága	אֲמַרְתָּ לַיהוָה אֲדֹנָי אֶתָּה טוֹבָתִי בַל־עֲלִיד: 16,2-3 לְקֹדוֹשִׁים אֲשֶׁר־בְּאֶרֶץ הַמָּה וְאֲדִירִי כָל־חֲפְצֵי־בָם:
	מִי־לִי בִשְׁמַיִם וְעַמִּי לֹא־חֲפְצָתִי בְּאֶרֶץ: 73,25
Isteni vezetés	יַעֲצֵנִי אֶף־לִילּוֹת יִסְרוּנִי כְלִיּוֹתִי: 16,7
	תוֹדִיעֵנִי אֶרֶח חַיִּים: 16,11
	בַּעֲצָתְךָ תִּנְחֵנִי: 73,24a
Ismeret	אָדָם בִּיקָר וְלֹא יָבִין נִמְשָׁל כְּבַהֲמוֹת נֶדְמוֹ: 49,21
	וְאֲנִי־בֶעַר וְלֹא אֲדַע כְּבַהֲמוֹת הַיִּיתִי עִמָּךְ: 73,22
Lévita	יְהוָה מִנְתַּחֲלָקִי וְכוֹסִי אֶתָּה תוֹמִיךָ גּוֹרְלִי: 16,5
	צוּר־לִבִּי וְחֹלְקִי אֱלֹהִים לְעוֹלָם: 73,26b
Énok	כִּי לֹא־תַעֲזֹב נַפְשִׁי לְשִׂאוֹל לֹא־תִתֵּן חֲסִידְךָ לְרֹאוֹת שְׁחַת: 16,10 (vö. Zsid 11,5)
	אֲדֹ־אֱלֹהִים יִפְדֶּה נַפְשִׁי מִיַּד־שִׂאוֹל כִּי יִקְחֵנִי: 49,16
	וְאַחֵר כְּבוֹד תִּקְחֵנִי: 73,24b
Közösség Istennel	שׁוּיִתִּי יְהוָה לְנִגְדִי תָמִיד כִּי מִיָּמִינִי בַל־אֶמּוּט: 16,8-9 לִכֹּן שֹׁמַח לִבִּי וְנִגָּל כְּבוֹדִי אֶף־בְּשָׂרִי יִשְׁפֹּן לְבֹטָח:
	שָׁבַע שְׂמֵחוֹת אֶת־פְּנֵיךָ נַעֲמֹת בִּימִינְךָ נִצַּח: 16,11
	וְאֲנִי תָמִיד עִמָּךְ אֶחֱזֹתָ בְּיַד־יְמִינִי: 73,23

2. táblázat: Tradíciók a Zsolt 16, 49, és 73 szövegében

⁸³¹ Vö.: Kustár Z.: „Ha elenyészik is testem és szívem...” – A 73. zsoltár hozzájárulása a theodicea ószövetségi kérdésköréhez, in Bodó S. – Horsai E. (szerk.): „Hiszek az Ige diadalmas erejében!” Tanulmányok Fekete Károly 60. születésnapja alkalmából, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2020, 71-83, ebben: 82. Kustár szerint az a különbség a 49. és a 73. zsoltár szemlélete között, hogy az előbbiben a megfogalmazott reménység új tanításként, prófétai kinyilatkoztatásként jelenik meg, utóbbiban pedig már a templomban elérhető tanításként. Uo., 82.

Az e fejezetben tárgyalt három zsoltár kapcsolódik ahhoz a könyörgő és hálaadó imádságokban gyakori tradícióhoz, amely a szorongattatás és az Istenhez kiáltás helyeként utal az alvilágra (3.2. fejezet), mivel e szövegek témája is a *Seol*-ból való szabadítás. A fentebb elmondottak alapján úgy látom, hogy a 16., 49. és 73. zsoltárok elsősorban nem a bennük megfogalmazott teológiai nézetek tekintetében különböznek más zsoltároktól, hanem azáltal, hogy számos, minden bizonnyal eltérő kontextusból származó tradíciót kombinálnak.

Összefoglalás

Dolgozatomban a zsoltárirodalomban megjelenő alvilággal kapcsolatos hagyományokat vizsgáltam tradíciókritikai eszközökkel, figyelemmel az egyes tradíciók különböző megfogalmazásaiban látható variabilitásra, és arra, hogy az egyes szövegek, hogyan adaptálják e hagyományokat, a tradíciók retorikai funkcióját is keresve.⁸³² E fenti négy szempont alapján kísérletet teszek teológiai következtetések levonására is.

A tradíciók mindegyikére igaz, hogy alapelemeik a szövegekben ugyan különböző teológiai tartalommal bírhatnak, de nyelvi megfogalmazásaik ezzel együtt is hasonlóak egymáshoz. Az állandóság ellenére a pontos megfogalmazásban nagy variabilitás mutatkozik, ami számos esetben már egy írott hagyomány írott továbbgondolását valószínűsíti. A tárgyalt hagyományok közös jellegzetessége, hogy az alvilág térbeli képét a halál, az emberi mulandóság és az ember által megtapasztalt nyomorúság kifejezésére használják.

A leggyakrabban előforduló *Seol*-hagyomány három alapvető elemet tartalmazhat: 1. az alvilág, mint a nyomorúság térbeli képe; 2. kiáltás JHVH-hoz az alvilágból; 3. hálaadás JHVH szabadításáért. A Zsolt 16, 49, 73 szövegek témájuk szempontjából kapcsolódnak az említett hagyományt adaptáló könyörgő és hálaadó imádságokhoz. E szövegek elsősorban nem teológiai perspektívájuk tekintetében térnek el más zsoltárrészletektől, hanem azáltal, hogy szemben azok egyszerűségével ezek különböző tradíciókat kombinálnak: 1. JHVH kizárólagossága; 2. emberi mulandóság; 3. közösség Istennel; 4.a Isten vezeti az igaz embert tanácsával; 4.b örök élet ismeret útján; 5. „lévita-tradíció”: JHVH, mint osztályrész; 6.a. a *Seol*-ból való szabadítás a zsoltárookban; 6.b.1. Énok- és Illés-hagyomány: Isten magához veszi az igazakat; 6.b.2. szabadítás teofánia útján. Az alvilágból való szabadítás témáját tárgyaló szövegek különbségei nem az egyes szövegek íróinak vagy hagyományozóinak eltérő teológiai felfogásában gyökereznek. Talán felvethető az is, hogy a *Seol*-ból való szabadítást tematizáló számos szöveg elsősorban mezopotámiai hagyományokkal (különösen is Marduk alakjához köthető szövegekkel) mutatnak párhuzamot, a mélység vizeiből való szabadításról beszélő szövegek, így a tradíciót egy teofánia-jelenet keretében adaptáló Zsolt 18, valamint a Zsolt 16, 49, 73 szövegek inkább kánaáni, Ugaritból ismert

⁸³² A zsoltárirodalom alvilágra utaló hagyományait a jelen munka 3. fejezetében közölthöz képest eltérő rendszerben röviden, néhány példán keresztül bemutatom megjelenés alatt álló tanulmányomban is, amelynek vonatkozó részében két téma - az alvilágból való szabadulás problémája, illetve annak kérdése, hogy az alvilágba kerülés az ember általános sorsának vagy a bűnösök büntetésének tekinthető-e – szempontjából rendszerezem a forrásanyagot: Péntek: Innováció, teológiai fejlődés.

tradíciókból építkeznek. Az alvilágból szabadításra vonatkozó kijelentések többsége esetében nem egyértelmű, hogy evilági vagy túlvilági szabadításról van-e szó. Az sem egyértelmű, hogy az előbbi tradíciótörténetileg feltétlenül korábbi lenne, mint az utóbbi. Az, hogy a szövegek evilági szabadításról beszélnek azokban a forrásokban egyértelmű, amelyek egy narratívában alkalmazzák a hagyományt.

Egy himnikus kontextusban elhangzó megállapítás (1Sám 2,6) szerint JHVH-nak hatalma van levinni az alvilágba és felhozni onnan. E gondolat tradíciótörténeti szempontból összefügg az imádságokban megjelenő *Seol*-ból való szabadításért könyörgés motívumával, sőt elképzelhető, hogy ez utóbbi JHVH alvilág fölötti hatalmának e megfogalmazásában gyökerezik.

Néhány zsoltárrészletben az imádság beszélője azért könyörög, hogy JHVH büntesse meg a gonoszokat és a beszélő ellenségeit, hogy azok a *Seol*-ba kerüljenek. Ez egyfelől kiindulópontja lehet annak, a később imádságokban is megjelenő teológiai koncepciónak, amely szerint az alvilág halál utáni büntető helynek tekinthető, ugyanakkor viszont semmiképpen sem azonos ezzel a gondolattal. Más szakaszok ezzel szemben a halált és az alvilágot, mint az emberek általános sorsát mutatják be (Zsolt 89,49, vö. 90,3, 146,4, vö. 139,15). A Zsolt 88,5-6 háttérében az Ez 32,17-32 Egyiptom elleni ítéletes prófécijában megjelenő tradíció fedezhető fel, amely párhuzamban, pontosabban polémiában állhat egy, az elhunyt hősök kultuszához kötődő tradícióval.

A „halottak nem dicsérik JHVH-t”-tradíció előfordulásainak különböző retorikai és teológiai jelentősége lehet. Amikor kérdés formájában jelenik meg a tradíció, általában *argumentum ad Deum*-nak tekinthető (Zsolt 6,6, 30,10, 88,11-13). A kijelentő forma ezzel szemben a bűnbánat és a betegség egymással összefüggő kontextusaihoz köthető és hálaadó szituációban értelmezhető, mivel „élők” alatt a szövegek azokat értik, akik átmentek valamiféle megpróbáltatáson (Ézs 38,10-20 – betegség és bűn, 1Bár 2, Sirák 17,27-28, 11Q5 19 – bűn, botlás, stb.) és nem azokat akik nem tapasztalhatták meg a szenvedést: a megszabadított az, aki hálát ad, és nem az, akinek nem is volt nyomorúsága.

Néhány, a Zsoltárok könyve szövegeinél valószínűleg későbbi keletkezésű szöveg új teológiai koncepciók fényében adaptálja a régi hagyományokat. Egyes imádságok bűnbánati kontextusban használják a *Seol*-ban megszólaló kiáltás tradícióját (11Q5 Col. 19, Manassé imája, SalZsolt 16). A *Hodayot*-tekercsekben három újabb koncepció is megjelenik. Egyrészt a *Seol*-lal kapcsolatos tradíciók a halál utáni büntetés és jutalom képzetével kerülnek kapcsolatba. Másrészt megjelenik az a gondolat is, hogy a *Seol*-ból való szabadítás valójában a mennyei közösségben való jelenbeli és eljövendő részesedésre utal, azaz a

megszabadítottak nem mások, mint a tekercs szövegeit író és használó közösség tagjai. Harmadrészt a szövegben megjelenik az az elképzelés is, hogy a végidőkben Isten megítéli a *Seolt*, és elválasztja egymástól az alvilág igaz és bűnös lakóit. Emellett a 11Q5 Col. 19 szövegében, illetve a *Hodayot* himnusaiban talán megjelenik a testi feltámadás gondolata is. Más szövegekben pedig az alvilágba nem az imádkozót szorongató emberi ellenségek, hanem a démonok kerülnek (*Berakhot*, 11Q11, stb.). A felsorolásból látható, hogy ezek az új teológiai koncepciók elsősorban a Qumránból előkerült szövegekben jelennek meg.

Az új adaptációk születésén túl az is ismert, hogy a különböző vallási csoportokban különböző túlvilági élettel kapcsolatos képzetek léteztek. Emiatt a különböző közösségek a hagyományozott zsoltárszövegeket is különbözően értelmezhatték. Előfordulhatott az is, hogy két különböző szövegvariáns mögött ezek a különböző csoportokhoz köthető, egy időben létező eltérő eszkatológiai képzetek állhattak, erre lehet példa a Zsolt 102,18 maszoréta szövegből és a 11Q5 tekercsről ismert szövegváltozatai közötti különbség. Ismert problémája a kutatásnak az a kérdés, hogy az alvilágból való szabadításról beszélő szövegek evilági vagy halál utáni szabadításról beszélnek-e. Ezzel kapcsolatban megállapíthatjuk, hogy e két nézet egyidőben, valószínűleg különböző irányzatokhoz kötődve létezett egymás mellett a hellenisztikus és római korban. A korábbi időszakokra nézve viszont nincsenek pontos információink, a legtöbb forrásból nem derül ki egyértelműen, hogy melyik elgondolás alapján adaptálja a hagyományt.

A párhuzamosan létező, különböző csoportokhoz köthető tradíciókkal, illetve értelmezésekkel kapcsolatban szintén kevés információnk van: a holt-tengeri tekercsekben megjelenő, jelenlegi ismereteink szerint egyedi koncepciókat fentebb összefoglaltam, néhány újszövetségi szöveghely alapján láthatjuk, hogy az őskereszténység túlvilági szabadításként, Krisztus feltámadására vonatkoztatva értelmezte a zsoltárok *Seol*-hagyományait, és tudjuk azt is, hogy a zsidó vallási irányzatok közül például a farizeusok hittek a feltámadásban, igaz, ez utóbbi csoport zsoltárértelmezéséről nincsenek információink.

Szükséges végül következtetéseket megfogalmazni azzal kapcsolatban is, hogy pontosan mire nézve bírnak forrásértékkel e zsoltárrészletek, illetve milyen vallástörténeti és teológiai kontextusban helyezhetők el.⁸³³ A zsoltárok alapján nem vázolható fel a *Deuteronomium* és a papi források előtti időszak túlvilághite, ezzel kapcsolatban e szövegek nem bírnak forrásértékkel. Ellenkezőleg, úgy tűnik, hogy a zsoltárhagyomány szövegeinek legnagyobb

⁸³³ A következőket vö. megjelenés alatt álló tanulmányaimmal: Péntek: „Végül dicsőségedbe fogadsz”; Péntek: Innováció, teológiai fejlődés, kül. a „További szempontok” című alfejezet.

része előfeltételezi ezeket a törvényeket. A zsoltárok – véleményem szerint – nem dokumentumai JHVH kompetencia-növekedésének sem. Inkább úgy tűnik, hogy azok a kijelentések, amelyek arra utalnak, hogy a halottak nem dicsérik JHVH-t adottnak veszik azt, hogy Istennek hatalma van valakit az alvilágba vinni és felhozni onnan. Az alvilág a pusztulás helye, de nem esik kívül Isten hatalmán. Másfelől viszont a zsoltárokból megjelenő alvilág általában nem a büntetés helye. A zsoltárok nem dokumentumai sem a *Seol*-lal kapcsolatos fogság előtti képzeteknek, sem annak, hogy a fogság után hogyan váltja fel ezeket egy pozitívabb túlvilághit. Az előbbieket egyáltalán nem jelennek meg e szövegekben, az utóbbival kapcsolatban viszont azt láthatjuk, hogy e pozitívabb képzetek kifejtése során a zsoltárköltészet gond nélkül alkalmazza a *Seol*-hagyományokat. A zsoltárok alvilágból szabadításról beszélő kijelentései viszont dokumentálják azt, hogy egymás mellett élő, közös hagyományok örökösének tekinthető közösségek, hogyan alkalmaznak újra és újra egy, a Kr.e. 2. évezredre visszanyúló ókori-keleti párhuzamok alapján ősinek mutakozó motívumkincset új tapasztalatok, új szenvedések és új reménységek kifejezésére.

Summary

In my dissertation I examine the traditions concerning the netherworld appearing in the psalm literature with tradition-critical tools, taking into account the variability seen in the different formulations of each tradition and how each text adapts these traditions, and searching the literary character and rhetorical function of the traditions. Based on these four aspects, I also attempt to draw theological conclusions.

It is true for all the traditions, that although their basic elements in the texts express different theology, their formulations remain similar. Despite the permanence in formulation, there is a variability in the exact wording, therefore in many cases it can be assumed that a written tradition was adapted in a new context. A common feature of the discussed traditions is that the spatial image of the netherworld is used to express death, human mortality, and the misery experienced by the one who prays.

The most common tradition concerning Sheol may contain three basic elements: 1. the netherworld as the image of misery; 2. cry to YHWH from the netherworld; 3. thanksgiving for YHWH's deliverance from misery. Ps 16, 49 and 73 are related in their subject to the supplicating and thanksgiving prayers, which adapt the above-mentioned tradition. These three texts differ from other psalms not in their theological perspective, but in their combining different traditions, in contrast to the simplicity of those prayers: 1. the exclusivity of Yahweh; 2. human mortality; 3. communion with God; 4.a God guides the righteous with his counsel; 4.b eternal life through knowledge; 5. "Levite-" tradition: YHWH as inheritance; 6.a deliverance from Sheol in the Psalms; 6.b.1. tradition about Enoch and Elijah: God takes the Righteous; 6.b.2. deliverance by theophany. The differences between the texts concerning the theme of deliverance from the netherworld are not rooted in the different theological perception of the writers or tradents of the texts. It might even be suggested that many of the texts on deliverance from Sheol have parallels primarily with Mesopotamian traditions (especially those associated with the divine figure Marduk), while texts on deliverance from the waters of the depths, such as Psalm 18, which adapts the tradition in a theophany-scene, and Psalm 16, 49, 73 are more likely to be based on Canaanite traditions (which are known from Ugarit). For most statements about deliverance from the netherworld, it is not clear whether it is a this-worldly or an after-death action. Nor is it clear that historically the former is necessarily earlier than the latter. That the texts speak of this-worldly deliverance is clear in those sources that apply tradition in a narrative.

According to a statement in a hymnic context (1Sam 2:6), YHWH has the power to take one down into the netherworld and bring one up from there. From a tradition-historical point of view, this idea is related to the motif of pleading for salvation from Sheol in prayers, and the latter may even be rooted in this formulation of YHWH's power over the netherworld.

In some passages of the psalms, the speaker of the prayer begs YHWH to punish the wicked and his/her enemies go to Sheol. On the one hand, this may be the starting point for the theological concept which would later appear in the prayers, according to which the netherworld can be considered a place of punishment after death, but at the same time it is by no means identical with this idea. On the other hand, other passages present death and the netherworld as the general destiny of human beings (Ps 89:49, 90:3, 146:4, cf. 139:15). In the background of Psalm 88:5-6 we can discover a tradition that appears in the oracle against Egypt in Ez 32:17-32, which may coincide, or more precisely, be in polemics with a cultic tradition similar to the Greek hero-cults, and this may form the theological background of Psalm 88:5-6.

The occurrences of the “the dead do not praise YHWH” tradition may have different rhetorical and theological significance. When this tradition appears in the form of a question, it can usually be considered an *argumentum ad Deum* (Ps 6:6, 30:10, 88:11-13). The declarative form, on the other hand, can be linked to the interrelated contexts of repentance and sickness and can be interpreted in a situation of thanksgiving. Since by “living” the texts mean those who have gone through some ordeal (Is 38 - sickness and sin, 1Bar 2, Sirach 17:27-28, 11Q5 19 - sin, stumbling, etc.) and not those who could not experience suffering: the saved is the one who gives thanks, not the one who did not have any misery.

Some texts, which are probably later than those of the Book of Psalms adapt old traditions in the light of new theological concepts. Some prayers use the tradition of crying from Sheol in a penitential context (11Q5 Col. 19, *Oratio Manasse*, Psalms of Solomon 16). Three new concepts appear in the *Hodayot* scrolls. Firstly, the traditions associated with Sheol are related to the notion of punishment and reward after death. Secondly, there is the idea that salvation from Sheol actually refers to the notion, that the praying one has present and also future communion with the heavenly beings, so the delivered are none other than members of the community that wrote and used the texts of the scroll. Finally, the texts of these scrolls also contain the idea that in the eschatological time God will judge the Sheol and divide the righteous and the wicked inhabitants of the netherworld. In addition, in the 11Q5 Col. 19 and in the hymns of *Hodayot* may also appear the notion of bodily resurrection. In other texts from Qumran it is not the human enemies of the praying one but the demons are relegated

to Sheol (*Berakhot*, 11Q11, etc.). The list above shows that these new theological concepts appear primarily in the texts found in Qumran.

In addition to the birth of these new adaptations, it is also known that different religious groups had different concepts about the afterlife. For this reason different communities might have interpreted the traditional psalm texts differently. It is also possible that two different textual variants may have been based on these different eschatological notions that existed at the same time, such as the difference between the text of Psalm 102:18 in the Masoretic Text and the 11Q5 scroll. A well-known problem of research is the question of whether the texts speak of present or postmortem salvation from the netherworld. In this respect, we can draw the conclusion that these two views coexisted in the Hellenistic and Roman period, connected probably to different religious groups, but we do not have precise information for earlier periods. In most sources it is not clear which of the two theories is the basis for their adapting the tradition.

We also have little information about the parallel traditions and interpretations linked to different groups: the concepts that appear in the Dead Sea Scrolls are summarized above, and from some New Testament texts, we can see that that early Christianity interpreted the Sheol traditions of the psalms as an afterlife deliverance, referring to the resurrection of Christ. It is also known that the Pharisees believed in resurrection, although we do not have any information on the psalm interpretation of the latter group.

Finally it is also necessary to draw conclusions as the exact source value of these traditions and as to the religious historical and theological context where we should place or interpret them. Based on the psalms the afterlife conceptions of the period before deuteronomistic and priestly sources cannot be outlined. On the contrary, most of the psalm traditions seems to presuppose these laws. Nor do the psalms document the growth of YHWH's competence (*Kompetenzausweitung*). Rather, the statements that suggest that the dead do not praise YHWH seem to imply that YHWH has the power to take someone to the netherworld and bring them up from there. The netherworld is a place of destruction, but it is not outside the power of God. On the other hand, in most cases the psalms do not depict the netherworld as a place of punishment. The psalms neither document the “pre-exilic” Sheol faith, nor its replacement by a more positive belief after the exile. The former does not appear in these texts at all, but with regard to the latter we can see that the psalms apply the Sheol-traditions unproblematically when expressing these more positive notions. On the other hand, the statements in ancient Israelite psalm literature about deliverance from the netherworld documents how a community, or more precisely coexisting communities which share

common traditions, repeatedly use a probably ancient language (which, due to its ancient near eastern parallels, dating back to the 2nd millennium B.C.E can be considered ancient) to express new experiences, new miseries and new hopes.

Rövidítések jegyzéke

A TaNaK könyvei esetében a Tóra (*Pentateuchos*) könyveinek kivételével a Magyar Bibliatársulat kiadásában megjelent *Revideált Újfordítású Biblia* (2014) rövidítéseit alkalmazom. A Tóra könyveinek latin rövidítéseit használom: Gen, Ex, Lev, Num, Deut.

A deuterokanonikus könyvek hivatkozása esetében általában a *Deuterokanonikus könyvek* (Budapest, Kálvin Kiadó, 1998) című kiadvány útmutatásait követem. Ez alól két könyv képez kivételt:

Sirák / Ben Szíra Jézus, Sirák fia könyve

Bölcs Salamon bölcsessége

Az egyéb, korai judaizmus korából származó iratok esetében a következő megoldásokat alkalmazom:

SalZsolt Salamon zsoltárai

3Makk Makkabeusok 3. könyve

A qumráni iratokat a tudományos irodalomban általánosan használt rövidítésekkel jelölöm, e rövidítéseket alkalmazza pl. Eibert Tigchelaar – Florentino Garcia Martinez: *The Dead Sea Scrolls Study Edition* Vol 1 – Vol 2, Leiden, et al, Brill, 1997-1998.

Az újszövetségi iratokat minden esetben a *Revideált Újfordítású Biblia* (2014) által alkalmazott rövidítésekkel idézem.

A dolgozatban és az irodalomjegyzékben a rövidítve hivatkozott nemzetközi szakirodalom (folyóiratok és könyvsorozatok) jelölésében általában az *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*³ (IATG³, szerk.: Siegfried M. Schwertner, Berlin – Boston, Walter de Gruyter, 2014) iránymutatásait követem.

A dolgozatban és az irodalomjegyzékben a szakirodalom és forráskiadások idézése során alkalmazott rövidítések jegyzéke:

AB The Anchor Bible

ABD Freedman – Herion – Graf, et al. (szerk.): *The Anchor Bible Dictionary*, New York. Doubleday, 1992.

ABG Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte

AfO *Archiv für Orientforschung*

AGSU Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und (des) Urchristentums

AOAT Alter Orient und Altes Testament

ATD	Das Alte Testament Deutsch
<i>BASOR</i>	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i>
BAT	Die Botschaft des Alten Testaments
BBB	Bonner Biblische Beiträge
BETHL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
<i>BDB</i>	Francis Brown – Samuel Rolles Driver – Charles Augustus Briggs: <i>A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament</i> , Oxford, Clarendon Press, 1907.
BEAT	Beiträge zur Erforschung Des Alten Testaments und des Antiken Judentums
<i>BETS</i>	<i>Bulletin of the Evangelical Theological Society</i>
<i>BibInt</i>	<i>Biblical Interpretation</i>
BM	British Museum
<i>BiOr</i>	<i>Bibliotheca Orientalis</i>
<i>Bib.</i>	<i>Biblica</i>
<i>BibAn</i>	<i>The Biblical Annals</i>
<i>BiTr</i>	<i>Bible Translator</i>
BKAT	Biblischer Kommentar zum Alten Testament
<i>BN</i>	<i>Biblische Notizen</i>
<i>BS</i>	<i>Bibliotheca Sacra</i>
BSt	Biblische Studien
BThSt	Biblich-Theologische Studien
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
<i>BZ</i>	<i>Biblische Zeitschrift</i>
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
CB.OT	Coniectanea Biblica Old Testament Series
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
CBQMS	Catholic Biblical Quarterly Monograph Series
CEJL	Commentaries on Early Jewish Literature
CHANE	Culture and History of the Ancient Near East
CTH	Catalogue des textes hittites

CThM.BW	Calwer Theologische Monographien. Reihe A, Bibelwissenschaft
<i>CTM</i>	<i>Concordia theological monthly</i>
<i>CV</i>	<i>Communio Viatorum</i>
<i>DBS</i>	<i>Dictionnaire de la Bible Supplément</i>
DCLS	Deuterocanonical and Cognate Literature Studies
DCLY	Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook
DJD	Discoveries in the Judaean Desert
DSD	Dead Sea discoveries
EA	El-Amarna leveler
EB.AT	Echter Bibel Altes Testament
EHAT	Exegetisches Handbuch zum Alten Testament
EJIL	Society of Biblical Literature Early Judaism and its Literature
<i>EJT</i>	<i>European Journal of Theology</i>
EtB	Études Bibliques
<i>EvQ</i>	<i>Evangelical Quarterly</i>
<i>EvTh</i>	<i>Evangelische Theologie</i>
FAT	Forschung zum Alten Testament
FOTL	The Forms of the Old Testament Literature
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HBM	Hebrew Bible Monographs
HBS	Herders Biblische Studien
HCOT	Historical Commentary on the Old Testament
HKAT	Handkommentar zum Alten Testament
HSM	Harvard Semitic Monographs
HThKAT	Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament
HThS	Harvard Theological Studies
<i>HTR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>
<i>HUCA</i>	<i>Hebrew Union College Annual</i>
<i>IBS</i>	<i>Irish Biblical Studies</i>

ICC	International Critical Commentary
IDS	<i>In die Skriflig</i>
IEJ	<i>Israel Exploration Journal</i>
JANES	<i>Journal of the Ancient Near Eastern Society</i>
JAOS	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
JBL	<i>Journal for Biblical Literature</i>
JBQ	<i>Jewish Biblical Quarterly</i>
JBS	<i>Journal of Biblical Studies</i>
JBTh	<i>Jahrbuch für Biblische Theologie</i>
JESOT	<i>Journal for the Evangelical Study of the Old Testament</i>
JETS	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
JNES	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
JNSL	<i>Journal of Northwest Semitic Languages</i>
JSem	<i>Journal for Semitics</i>
JSJ	<i>Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period</i>
JSJS	Journal for the Study of Judaism Supplement
JSNTS	Journal for the Study of the New Testament Supplement Series
JSOT	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
JSOTS	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series
JSS <i>t</i>	<i>Journal of Semitic Studies</i>
JSS <i>t</i> .S	Journal of Semitic Studies Supplement
JTS	<i>Journal of theological studies</i>
KAT	Kommentar zum Alten Testament
KHAT	Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament
KTU	Dietrich – Loretz – Sanmartin (szerk.): <i>Keilalphabethische Texte aus Ugarit</i> ³ , Münster, Ugarit Verlag, 2013.
LD	Lectio Divina (Paris, 1946-tól)
LHB	Library of Hebrew Bible. Old Testament Studies
LSTS	The Library of the Second Temple Studies

<i>MAAR</i>	<i>Memoirs of the American Academy in Rome</i>
<i>NEA</i>	<i>Near Eastern Archeology</i>
OBC	Orientalia Biblica et Christiana
OBO	Orbis biblicus et orientalis
<i>OPTAT</i>	<i>Occasional papers in translation and textlinguistics</i>
<i>Or. NS</i>	<i>Orientalia Nova Seria</i>
ORA	Orientalische Religionen in Der Antike
<i>OTE</i>	<i>Old Testament Essays</i>
OTL	Old Testament Library
OTS	Oudtestamentische Studiën
ÖBS	Österreichische Biblische Studien
<i>RB</i>	<i>Revue Biblique</i>
RS	Ras Shamra táblák
RSO	<i>Rivista degli studi orientali</i>
SAA	State Archives of Assyria
SBAB	Stuttgarter biblische Aufsatzbände
SBB	Stuttgarter Biblische Beiträge
SBL	Society of Biblical Literature
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBLSymS	Society of Biblical Literature Symposium Series
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SBT	Studies in Biblical Theology
SEThV	Salzburger exegetische theologische Vorträge
SJLA	Studies in Judaism in late antiquity
StTDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
SThU	<i>Schweizerische Theologische Umschau</i>
SubBi	Subsidia Biblica
SUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testaments
TB	Theologische Bücherei Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert
<i>ThB</i>	<i>Theologische Beiträge</i>
<i>ThLZ</i>	<i>Theologische Literaturzeitung</i>

<i>ThWAT</i>	G. J. Botterweck – H. Ringgren – H.J. Fabry (szerk.): <i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i> , Stuttgart, etc., Kohlhammer, 1973-1994.
<i>ThZ</i>	<i>Theologische Zeitschrift</i>
<i>TThZ</i>	<i>Trierer theologische Zeitschrift</i>
<i>TUAT</i>	<i>Texte aus Umwelt des Alten Testament</i>
UCOP	University of Cambridge Oriental Publications
<i>UF</i>	<i>Ugarit-Forschungen</i>
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
VTS	Vetus Testamentum Supplements
WBC	World Biblical Commentary
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
<i>ZAW</i>	<i>Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft</i>
<i>ZTK</i>	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>

Irodalomjegyzék

- ACKERMAN, Susan, *Under Every Green Tree: Popular Religion in Sixth-Century Judah* (HSM 46), Atlanta, Scholars Press, 1992.
- AJEMELAEUS, Anneli: The Traditional Prayer in the Psalms, in Anneli Aejemaeus – Ludwig Schmidt: *The Traditional Prayer in the Psalms / Literarische Studien zur Josephgeschichte* (BZAW 167), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1986, 1-117.
- ALBERTZ, Rainer: *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* 1-2 (ATD Ergänzungsreihe Band 8/1-2), Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1992.
- ALBRIGHT, William Foxwell: A Catalogue of Early Hebrew Lyric Poems (Psalm LXVIII), *HUCA* 23 (1950), 1-39.
- ALBRIGHT, William Foxwell: Mesopotamian Elements in Canaanite Eschatology, in Cyrus Adler – Aaron Ember (szerk.): *Oriental Studies Published in Commemoration of the Fortieth Anniversary of Paul Haupt as Director of the Oriental Seminary of the Johns Hopkins University Baltimore, MD.*, Baltimore – Leipzig, Johns Hopkins Press – Hinrichs, 1926.
- ALEXANDER, T. Desmond: The Psalms and the After Life, *IBS* 9 (1987), 2-17.
- ALEXANDER, T. Desmond: The Old Testament View of Life After Death, *Themelios* 11 (1986), 41-46.
- ALLEN, Leslie C.: *Psalms 101-150* (WBC 21), Waco, Word Books, Publisher, 1983.
- ALMBLADH, Karin: *Studies in the Book of Jonah*, Stockholm, Almqvist&Wiksell, 1986.
- ARNETH, Martin: „Sonne der Gerechtigkeit” – Studien zur Solarisierung der Jahwe-Religion im Lichte von Psalm 72 (BZAR 1), Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2000.
- ASSMANN, Jan: *Ägyptische Hymnen und Gebete*² (OBO, sorszám nélkül), Göttingen – Fribourg, Vandenhoeck&Ruprecht – Universitätsverlag, 1999.
- ATKINSON, Kenneth: *I Cried to the Lord: A Study of the Psalms of Solomon's Historical Background and Social Setting* (JSJS 84), Leiden – Boston, Brill, 2004.
- BAETHGEN, Friedrich: *Die Psalmen* (HKAT 2/2), Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1904.
- BAIL, Ulrike: *Gegen das Schweigen klagen*, Gütersloh, Kaiser – Gütersloher Verlagshaus, 1998.
- BAILLET, Maurice: *Qumrân Grotte 4/III: 4Q482-4Q520* (DJD 7), Oxford, Clarendon Press, 1982.
- BALLA Ibolya: Resurrection and God's Kingship in Tobit 13: The Role of Tob 13,2 in Its Context, *BibAn* 9 (2019), 447-462.

- BALOGH Csaba: Halál utáni élet és feltámadás az Ószövetségben és a keresztyén írásmagyarázat, *Református Szemle* 110 (2017), 463-479.
- BALOGH Csaba: Teremtés és születés: A Zsoltárok 139,13-16 antropológiai kérdései, *Studia Doctorum Theologiae Protestantis* 3 (2012), 9-36.
- BARBIERO, Gianni: Das Rätsel von Psalm 49, in André Lemaire (szerk.): *Congress Volume Ljubljana 2007* (VTS 133), Leiden – Boston, Brill, 2010, 41-56.
- BARDTKE, Hans: Psalmi, in Karl Elliger – Wilhelm Rudolph (szerk.): *Biblia Hebraica Stuttgartensia*⁵, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997, 1087-1226.
- BARKAY, Gabriel: The Priestly Benediction on the Ketef Hinnom Plaques, *Cathedra*, 52 (1992), 37-76 (héber).
- BARKAY, Gabriel: The Priestly Benediction on Silver Plaques from Ketef Hinnom in Jerusalem, *Tel Aviv* 19 (1992), 139-192.
- BARR, James: Doubts about *Homoeophony* in the Septuagint, *Textus* 12 (1985), 1-77.
- BARR, James: *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*, London, SCM Press, 1992.
- BARR, James: *The Semantics of Biblical Language*, Oxford, Oxford University Press, 1961.
- BARRÉ, Michael L.: *The Lord Has Saved Me: A Study of the Psalm of Hezekiah (Isaiah 38: 9–20)* (CBQMS 39), Washington, D.C., Catholic Biblical Association of America, 2005.
- BARSTAD, Hans: Sheol, in Karel van der Toorn – Bob Becking – Pieter W. van der Horst (szerk.): *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*², Leiden – Boston – Köln, Brill / Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 1999, 768-770.
- BARTH, Christoph: בִּקְרָ, in G. Johannes Botterweck – Helmer Ringgren (szerk.): *ThWAT* 1, Stuttgart, etc., Kohlhammer, 1973, 743-754.
- BARTH, Christoph: *Die Errettung vom Tode in dem individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*, Zürich, Zollikon, 1947.
- BARTH, Christoph: *Einführung in die Psalmen* (BSt 32), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1961.
- BATTO, Bernard F., *Slaying the Dragon: Mythmaking in the Biblical Tradition*, Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 1992.
- BAUCKHAM, Richard: Life, Death and Afterlife in Second Temple Judaism, in: Richard N. Longenecker (szerk.): *Life in the Face of Death*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998, 80-95.
- BAUMGARTNER, Walter: *Miszelle zur Etymologie von „Sche'ol“* *ThZ* 2 (1946), 233–235.
- BAYLISS, Miranda: The Cult of Dead Kin in Assyria and Babylonia, *Iraq* 35 (1973), 115–125.
- BECKER, Joachim: Elliptisches hēšīb (næpæš) in Ps 68,23 und 73,10, *BN* 103 (2000) 43–52.

- BECKER, Jürgen: *Das Heil Gottes: Heils und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im Neuen Testament* (SUNT 3), Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht 1963.
- BEENTJES, Pancratius C.: *The Book of Ben Sira in Hebrew: A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts*, Leiden – New York – Köln, E. J. Brill, 1997.
- BEER, Georg: Der biblische Hades, in *Theologische Abhandlungen. Festschrift H. J. Holtzmann*, Tübingen, 1902, 1-29.
- BEHNKE, Sven: Die Rede vom Schlaf in den Psalmen Salomos und ihr traditionsgehistorischer Hintergrund, in Eberhard Bons – Patrick Pouchelle (szerk.): *The Psalms of Solomon: Language, History, Theology* (EJIL 40), Atlanta, SBL Press, 2015, 97-114.
- BENTZEN, Aage: Der Tod des Beters in den Psalmen, in Johann Fück (szerk.): *Festschrift Otto Eissfeldt zum 60. Geburtstage 1. September 1947*, Halle an der Saale, Max Niemeyer Verlag, 1947, 57-60.
- BERGES, Ulrich: *Klagelieder* (HThKAT), Freiburg – Basel – Wien, Herder, 2002.
- BERGK, Theodor: *Poetae Lyrici Graeci*, Leipzig, 1853.
- BERGMANN, Claudia D.: *Childbirth as a Metaphor for Crisis: Evidence from the Ancient Near East, the Hebrew Bible, and 1QH XI,1-18* (BZAW 382), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2008.
- BERLEJUNG, Angelika: Ein Programm fürs Leben: Theologisches Wort und anthropologischer Ort der Silberamulette von Ketef Hinnom, *ZAW* 120 (2008), 204-230.
- BERLEJUNG, Angelika: Tod und Leben nach den Vorstellungen der Israeliten: Ein ausgewählter Aspekt zu einer Metapher im Spannungsfeld von Leben und Tod, in Bernd Janowski – Beate Ego (szerk.): *Biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (FAT 32), Tübingen, Mohr Siebeck, 2001, 465–502.
- BERTHOLET, Alfred: *Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode*, Freiburg, Mohr, 1899.
- BESTER, Dörte: Die Sprache der Hände: Zu Korrespondenz und Kontrast eines Bildes in Psalm 28, in: Michaela Bauks – Kathrin Liess – Peter Riede (szerk.): *Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5): Aspekte einer theologischen Anthropologie*. Festschrift für Bernd Janowski zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag 2008, 23-32.
- BESTER, Dörte: *Körperbilder in den Psalmen* (FAT II 24), Tübingen, Mohr Siebeck, 2007.
- BEUKEN, Willem A. M.: *Jesaja 28-39* (HThKAT), Freiburg – Basel – Wien, Herder, 2010.

- BEWER, Julius A.: *A Critical and Exegetical Commentary on Jonah* (ICC), Edinburgh, T&T Clark, 1912.
- BEYERLIN, Walter: *Die Rettung der Bedrängten in den Feindepsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht* (FRLANT 99), Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1970.
- BEYSE, Karl-Martin: נִצָּץ, in Heinz-Josef Fabry – Helmer Ringgren (szerk.): *ThWAT* 6, Stuttgart, etc., Kohlhammer, 1989, 220-226.
- BLENKINSOPP, Joseph: Deuteronomy and the Politics of Post-mortem Existence, *VT* 45 (1995), 1-16.
- BLENKINSOPP, Joseph: *Gibeon and Israel: The Role of Gibeon and the Gibeonites in the Political and Religious History of Early Israel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.
- BLENKINSOPP, Joseph: *Isaiah 1-39: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 19), New Haven – London, Yale University Press, 2000.
- BLENKINSOPP, Joseph: *The Beauty of Holiness: Re-Reading Isaiah in the Light of the Psalms*, London – New York, T&T Clark, 2019.
- BLISCHKE, Mareika Verena: *Die Eschatologie in der Sapientia Salomonis* (FAT II 26), Tübingen, Mohr Siebeck, 2017.
- BLOCH-SMITH, Elizabeth M.: Life in Judah from the Perspective of the Dead, *NEA* 65 (2002), 120–130.
- BLOCH-SMITH, Elizabeth M.: *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead* (JSOTS 123), Sheffield, JSOT Press, 1992.
- BLUIJ, Jakob, OP: *An Exegesis of Psalm 88: Literary and Canonical Approach*, Thesis for the Completion of the Licentiate in Sacred Scripture, Rome, Pontifical Biblical Institute, 2015.
- BOTHA, Phil J.: True Happiness in the Presence of YHWH: The Literary and Theological Context for Understanding Psalm 16, *OTE* 29 (2016), 61-84.
- BOUZARD Jr., Walter C.: *We Have Heard With Our Ears, O God* (SBLDS 159), Atlanta, Scholars Press, 1997.
- BRICHTO, Herbert Chanan: Kin, Cult, Land and Afterlife: A Biblical Complex, *HUCA* 44 (1973), 1-54.
- BRIGGS, Charles Augustus: *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms* (ICC), 1-2. köt., New York, Charles Scribner's Sons, 1907.

- BROYLES, Craig C.: *The Conflict of Faith and Experience in the Psalms: A Form Critical and Theological Study* (JSOTS 52), Sheffield, JSOT Press, 1989.
- BRUEGGEMANN, Walter: Psalms and the Life of Faith: A Suggested Typology of Function, *JSOT* 17 (1980), 3-32.
- BRUEGGEMANN, Walter – MILLER, Patrick. D.: Psalm 73 as a Canonical Marker, *JSOT* 72 (1996), 45-56.
- BROWN, Francis – DRIVER, Samuel Rolles – BRIGGS, Charles Augustus: *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, Clarendon Press, 1907.
- BUDDE, Karl: *Das Buch Hiob*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1896.
- BUDDE, Karl: Das hebräische Klagelied, *ZAW* 2 (1882), 1–52.
- BURNS, John Barclay: Some Personifications of Death in the Old Testament, *IBS* 11 (1989), 23-34.
- BUSSINO, Severino: Word and Prayer in the Book of Ben Sira, in Xeravits Géza – Zsengeller József – Balla Ibolya (szerk.): *Various Aspects of Worship in Deuterocanonical and Cognate Literature 2016/2017*, *DCLY* 2016/2017, Berlin – Boston, Walter de Gruyter, 117-140.
- BUTTENWEISER, Moses: *The Psalms*, Chicago, The University of Chicago Press 1938.
- CAIRD, George Bradford: Homophony in the Septuagint, in Robert Hamerton-Kelly – Robert Scroggs (szerk.): *Jews, Greeks and Christians. Essays in Honor of W. D. Davies* (SJLA 21), Leiden, Brill, 1976, 74-88.
- CASSETTI, Pierre: *Gibt es ein Leben vor dem Tod? Eine Auslegung von Psalm 49* (OBO 44), Fribourg – Göttingen, Universitätsverlag – Vandenhoeck&Ruprecht, 1982.
- CASSUTO, Umberto: Baal and Mot in the Ugaritic Texts, *IEJ* 12 (1962), 77-86.
- CHARLESWORTH, James H. – SANDERS, James A.: More Psalms of David, in James H. Charlesworth (szerk.): *The Old Testament Pseudepigrapha* 2. köt., Garden City, New York, 1985.
- CHAZON, Esther Glickler: Prayers from Qumran and their Historical Implications, *DSD* 1 (1994), 265-284.
- CHILDS, Brevard S.: Death and Dying in Old Testament Theology, in: John Henry Marks - Robert McClive Good: (szerk.): *Love & Death in the Ancient Near East. Essays in Honor of Marvin H. Pope*, Guilford, Four Quarters, 1987.
- CHILDS, Brevard S.: *Memory and Tradition in Israel*, London, SCM Press, 1962.
- CHRISTIE, Elmer B.: The Strophic Arrangement of the Benedicite, *JBL* 47 (1928), 188-193.
- CLINES, David J. A.: *Job 38-42* (WBC 18B), Nashville – Dallas, et al., Thomas Nelson, 2011.

- COLE, Robert L.: *The Shape and Message of Book III (Psalms 73-89)* (JSOTS 307), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000.
- COLLINS, John J.: Amazing Grace: The Transformation of the Thanksgiving Hymn at Qumran, in Harold Attridge – Margot E. Fassler (szerk.): *Psalms in Community: Jewish and Christian Textual, Liturgical, and Artistic Traditions* (SBLSymS 25), Atlanta, Society of Biblical Literature, 75-85.
- COLLINS, John J.: Conceptions of Afterlife in the Dead Sea Scrolls, in Michael Labahn – Manfred Lang (szerk.): *Lebendige Hoffnung – ewiger Tod?! Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum* (ABG 24), Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2007, 103-125.
- COLLINS, John J.: Death, the Afterlife and Other Last Things: Israel, in: Sarah Iles Johnston (szerk.): *Religions of the Ancient World: A Guide*. Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press, 2004, 480–483.
- COLLINS, John J.: „Death Will Be Their Shepherd” or „Death Will Feed on Them”? – *māwet yir’ēm* in Psalm 49.15 [EW v 14], *BiTr* 46 (1995), 320-326.
- COLLINS, John J.: The Angelic Life, in Turid Karlsen Seim – Jorunn Økland (szerk.): *Metamorphoses: Resurrection, Body and Transformative Practices in Early Christianity* (Ekstasis: Religious Experience from Antiquity to the Middle Ages 1), Berlin, Walter de Gruyter, 2009, 291-310.
- COOK, Stephan L.: Death, Kinship and Community: Afterlife and the *דוד* Ideal in Israel, in Patricia Dutcher-Walls (szerk.): *The Family in Life and in Death: The Family in Ancient Israel: Sociological and Archeological Perspectives* (LHB 504), London – New York, T&T Clark, 2009, 106-121.
- COOK, Stephan L.: Funerary Practices and Afterlife Expectations in Ancient Israel, *Religion Compass* 1 (2007), 660-683.
- COOPER, Alan: Ps 24,7-10: Mythology and Exegesis, *JBL* 102 (1983), 37-60.
- CORBETT, John H.: Muddying the Water: Metaphors for Exegesis, in Wendy E. Hellemann (szerk.): *Hellenization Revisited: Shaping a Christian Response with the Greco-Roman World*, New York – London, Lanham, 1994, 205-221.
- CORLEY, Jeremy: Divine Sovereignty and Power in the High-Priestly Prayer of 3 Macc 2:1-20, in Renate Egger-Wenzel – Jeremy Corley (szerk.): *Prayer from Tobit to Qumran*, *DCLY* 2004, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2004, 359-386.
- CRAIGIE, Peter: *Psalms 1-50* (WBC 19), Waco, Word Books Publisher, 1983.

- CROFT, Steven J. L.: *The Identity of the Individual in the Psalms* (JSOTS 44), London, Bloomsbury Publishing, 1987.
- CROSS, Frank Moore – FREEDMAN, David Noel: A Royal Song of Thanksgiving: II Samuel 22 = Psalm 18, *JBL* 72 (1953), 15-34.
- CRÜSEMANN, Frank: Rhetorische Fragen!? Eine Aufkündigung des Konsenses über Psalm 88:11–13 und seine Bedeutung für das alttestamentliche Reden von Gott und Tod, *BibInt* 11 (2003), 345–360.
- CRÜSEMANN, Frank: *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel* (WMANT 32), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1969.
- DAHMEN, Ulrich: *Psalmen- und Psalterrezeption im Frühjudentum: Rekonstruktion, Textbestand, Struktur und Pragmatik der Psalmenrolle 11QPs^a aus Qumran* (StTDJ 49), Leiden – Boston, Brill, 2003.
- DAHOOD, Mitchell J.: Accadian-Ugaritic *dmt* in Ezekiel 27,32, *Bib.* 45 (1964), 83-84.
- DAHOOD, Mitchell J.: Immortality in Proverbs 12:28, *Bib.* 41 (1960), 176-181.
- DAHOOD, Mitchell J.: Love and Death at Ebla and their Biblical Reflections, in John Henry Marks – Robert McClive Good (szerk.): *Love & Death in the Ancient Near East. Essays in Honor of Marvin H. Pope*, Guilford, Four Quarters, 1987, 93-99.
- DAHOOD, Mitchell J.: *Psalms I: 1-50* (AB 16), New York, Yale University Press, 1965.
- DAHOOD, Mitchell J.: *Psalms II: 51-100* (AB 17), New York, Yale University Press, 1968.
- DAHOOD, Mitchell J.: *Psalms III: 101-150* (AB 17A), New York, Yale University Press, 1970.
- DAHOOD, Mitchell J.: מִנְחָה „Cessation” in Isaiah 38,11, *Bib.* 52 (1971), 215–216.
- DAY, John: *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* (JSOTS 265), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000.
- DAY, John: The Ark and the Cherubim in the Psalms, in Bob Becking – Eric Peels (szerk.): *Psalms and Prayers. Papers Read at the Joint Meeting of the Society of Old Testament Study and Het Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland en België, Apeldorn August 2006* (OTS 55), Leiden – Boston, Brill, 2007, 65-77.
- DAY, John: *God's conflict with the Dragon and the Sea: Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- DAY, John: Problems in the interpretation of the Book of Jonah, in Adam S. van der Woude (szerk.): *In Quest of the Past. Studies on Israelite Religion, Literature and Prophetism* (OTS 26), Leiden – New York – København – Köln, E.J. Brill, 1990, 32-47.

- DAY, John: The Development of Belief in Life after Death in Ancient Israel, in John Barton – David James Reimer (szerk.): *After the Exile*. Essays in Honour of Rex Mason, Macon, Mercer University Press, 1996, 231-257.
- DEISSLER, Alfons: *Die Psalmen*, Leipzig, St. Benno Verlag, 1966.
- DELEKAT, Lienhard: *Asylie und Schutzorakel am Zionheiligtum: Eine Untersuchung zu den Privaten Feindpsalmen*, Leiden, E.J. Brill, 1967.
- DELITZSCH, Franz: *Biblischer Kommentar über die Psalmen* ⁵, Leipzig, Dörffling&Franke, 1894.
- DELITZSCH, Friedrich: *Das Land ohne Heimkehr: Die Gedanken der Babylonier-Assyrer über Tod und Jenseits*, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1911.
- DELITZSCH, Friedrich: *Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament*, Berlin, Walter de Gruyter, 1920.
- DEL OLMO LETE, Gregorio: Ps 68: A Composite Canaanite-Yahwistic Celebration of Israel's God, in: Ludger Hiepel – Marie-Theres Wacker (szerk.): *Zwischen Zion und Zaphon. Studien im Gedenken an den Theologen Oswald Loretz (14.01.1928-12.04.2014)* (AOAT 438), Münster, Ugarit Verlag, 2016, 191-216.
- DEVER, William G.: Iron Age Epigraphic Material from the Area of Khirbet El-Kôm, *HUCA* 40-41 (1970), 139-204.
- DI LELLA, Alexander A.: Sirach 51:1-12: Poetic Structure and Analysis of Ben Sira's Psalm, *CBQ* 48 (1986), 395-407.
- DIETRICH, Walter: Grenzen göttlicher Macht nach dem Alten Testament, in Uö.: *Theopolitik: Studien zur Theologie und Ethik des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2002, 43-57.
- DIETRICH, Walter: *Samuel. 1 Samuel 1-12* (BKAT 8/1), Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 2011.
- DIETRICH, Walter: *Samuel. 1 Samuel 27 – 2 Samuel 8* (BKAT 8/3), Göttingen, Vandenhoeck-Ruprecht, 2019.
- DION, Paul E.: YHWH as Storm-god and Sun-god, *ZAW* 103 (1991), 43-71.
- DOAK, Brian R.: Ezekiel's Topography of the (Un-)Heroic Dead in Ezekiel 32:17-32, *JBL* 132 (2013), 607-624.
- DRIVER Godfrey Rolles: Notes on the Psalms II. 73–100, *JTS* 44 (1943), 12–33
- DRIVER, Samuel Rolles – GRAY, George Buchanan: *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job*, Edinburgh, Clark, 1921.
- DUHM, Bernhard: *Die Psalmen* (KHAT 14), Freiburg, J.C.B. Mohr – Paul Siebeck, 1899.

- DUPONT-SOMMER, Andre: *Die essenischen Schriften vom Toten Meer: Unter Zugrundelegung Der Originaltexte*, ford. Walter W. Müller, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1960.
- DUS, Jan: Eine Kultstatte des SmS und die Stadt der benjaminitischen Schicksals, *VT* 10 (1960), 353-374.
- EATON, John H.: *Kingship and the Psalms* (SBT 2.32), London, SCM Press, 1976.
- EBELING, Erich: *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*, Berlin, Walter de Gruyter, 1931.
- EBERHARDT, Gönke: Die Gottesferne der Unterwelt in der JHWH-Religion, in Angelika Berlejung – Bernd Janowski (szerk.): *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt: Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte* (FAT 64), Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, 373–395.
- EBERHARDT, Gönke: *JHWH und die Unterwelt: Spuren einer Kompetenzausweitung JHWHs im Alten Testament* (FAT II 23), Tübingen, Mohr Siebeck, 2007.
- EGERESI László Sándor: Šamaš, semes, Simsón: Az óizraeli napkultusz emlékei, in Békési Sándor (szerk.): *Ostium in Caelo*. Jubileumi kötet dr. Bolyki János teológia professzor 75. születésnapjára (Studium 1), Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem, 2006, 15-31.
- EGO, Beate: „Seine Tage gehen dahin wie ein Schatten” – Zur Vergänglichkeitsmotivik in den Psalmen, in Michaela Bauks – Kathrin Liess – Peter Riede (szerk.): *„Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5): Aspekte einer theologischen Anthropologie*. Festschrift für Bernd Janowski zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2008, 77-91.
- EHRMANN, Michael: *Klagephänomene in zwischentestamentlicher Literatur* (BEAT 41), Frankfurt am Main – Berlin – Bern, et al., Peter Lang, 1997
- EICHRODT, Walter: *Theologie des Alten Testaments*⁴, Teil 2-3., Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1961.
- EISSFELDT, Otto: Schwertererschlagene bei Hesekiel, in Harold Henry Rowley (szerk.): *Studies in Old Testament Prophecy Presented to T. H. Robinson*, Edinburgh, T&T Clark, 1950, 73-81.
- ELLEDGE, Casey D.: *Resurrection in Early Judaism 200 BCE-CE 200*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
- ELWOLDE, John: The Hodayot's Use of the Psalter: Text-Critical Contributions (Book 1), in Bob Becking – Eric Peels (szerk.): *Psalms and Prayers. Papers Read at the Joint Meeting of the Society of Old Testament Study and Het Oud Testamentisch Werkgezelschap in Nederland en België, Apeldoorn August 2006* (OTS 55), Leiden, Brill, 2007, 79-108.

- ELWOLDE, John: The Hodayot's Use of the Psalter: Text-Critical Contributions (Book 2: Pss 42-72), in Armin Lange – Emanuel Tov – Moshe Weigold (szerk.): *The Dead Sea Scrolls in Context: Integrating the Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages, and Cultures* (VTS 140), Leiden, Brill, 2011, 79-99.
- ELWOLDE, John: The Hodayot's Use of the Psalter: Text-Critical Contributions (Book 3: Pss 73-89), *DSD* 17 (2010), 159-79.
- EMERTON, John A.: Some Problems in Psalm 88.16, in Carmel McCarthy – John F. Healey (szerk.): *Biblical and Near Eastern Essays. Studies in Honour of Kevin J. Cathcart* (JSOTS 374), London – New York, 2004, 95–103.
- EMMENDÖRFFER, Michael: *Der ferne Gott: Eine Untersuchung der altestamentlichen Volksklagelieder vor dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur* (FAT 21), Tübingen, Mohr Siebeck, 1998.
- ENGNELL, Ivan: *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Uppsala, Almqvist&Wiksels, 1943.
- ENGELBERT, Hermann: *Das negative Verdienst des Alten Testaments um die Unsterblichkeitslehre*, Berlin 1857.
- ENGHY Sándor: A שאול és megváltás kérdése a Zsoltárok könyvében, *Sárospataki Füzetek* 3 (1999), 3-42.
- ENGHY Sándor: *Halál, feltámadás, örök élet*, Budapest, 2014.
- ESTES, Daniel J.: Poetic Artistry in the Expression of Fear in Psalm 49, *BS* 161 (2004), 55–71
- FABRY, Heinz-Josef: קְצוּלָה, in G. Johannes Botterweck – Heinz-Josef Fabry – Helmer Ringgren (szerk.): *ThWAT* 4, Stuttgart, etc., Kohlhammer, 1984, 1095-1099.
- FERRIS, Paul W.: *The Genre of Community Laments in the Bible and the Ancient Near East* (SBLDS 127), Atlanta, Scholars Press, 1992.
- FEUERSTEIN, Rüdiger: „Nicht im Vertrauen auf die Verdienste unserer Väter und Könige legen wir dir unsere Bitte um Erbarmen vor” (Bar 2,19): Aspekte des gebetes im Buch Baruch, in Renate Egger-Wenzel – Jeremy Corley (szerk.): *Prayer from Tobit to Qumran* (DCLY 2004), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2004, 255-291.
- FITZMAYER, Joseph A.: *Tobit* (CEJL), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2003.
- FLOYD, Michael H.: Penitential Prayer in the Second Temple Period from the Perspective of Baruch, in Mark J. Boda – Daniel K. Falk – Rodney A. Werline (szerk.): *Seeking the Favor of God*, 2. köt.: *The Development of Penitential Prayer in Second Temple Judaism* (EJIL 22), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2007, 51-81.

- FORSTER, Christine: *Begrenztes Leben als Herausforderung: Das Vergänglichkeitsmotiv in weisheitlichen Psalmen*, Zürich, Pano, 2000.
- FOSDICK, Harry E.: *A Guide to Understanding the Bible*, New York, Harper, 1938.
- FREEDMAN, David Noel: Acrostic Poems in the Hebrew Bible: Alphabetic and Otherwise, *CBQ* 48 (1986), 408–31.
- FREEDMAN, David Noel: Acrostics and Metrics in Hebrew Poetry”, *HTR* 65 (1972), 367–392.
- FREEDMAN, David Noel – LUNDBOM, Jack: כָּטָן, in G. Johannes Botterweck – Helmer Ringgren (szerk.): *ThWAT* 1, Stuttgart, etc., Kohlhammer, 1973, 616-620.
- FREEDMAN, David Noel – MIANO, David: Non-Acrostic Alphabetic Psalms, in Peter W. Flint – Patrick D. Miller, Jr, et al (szerk.): *The Book of Psalms: Composition and Reception* (VTS 99), Leiden – Boston, Brill, 2005, 87-96.
- FREULING, Georg: „Wer eine Grube gräbt...” – *Der Tun-Ergehen-Zusammenhang und sein Wandel in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur* (WMANT 102), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2004.
- FRIEDMAN, Richard Eliott – DOLANSKY OVERTON, *Shawna*: Death and Afterlife: the Biblical Silence, in Alan J. Avery-Peck – Jacob Neusner (szerk.): *Judaism in Late Antiquity IV.: Death, Life after Death, Resurrection and the World to Come in the Judaisms of Antiquity*, Leiden – Boston - Köln, Brill, 2000, 35-59.
- FRITSCH, Charles T.: Homophony in the Septuagint, in Avigdor Shinan (szerk.): *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies 1973*, 1. köt., Jerusalem, Jerusalem Academic Press, 1977, 115-120.
- FUJITA, Shozo: The Metaphor of Plant in Jewish Literature, *JSJ* 7 (1976), 30-45
- FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis: *La cité antique: Étude sur le culte, le droit, les institutions de la grèce et de Rome*, Paris, Libraire De L. Hachette et Compagnie, 1864.
- GALLAGHER, William R.: On דומה/דמה in Ez 27:32 and Psalms 94:17, 115:17, *AfO* 50 (2003/2004), 423-428.
- GARCIA MARTINEZ, Florentino – TIGCHELAAR, Eibert J. C. – VAN DER WOUDE, Adam S.: *Qumran Cave 11/II: 11Q2-18, 11Q20-31* (DJD 23), Oxford, Clarendon Press, 1998.
- GASTER, Theodor Herzl: The Earliest Known Miracle-Play, *Folk-Lore* 44 (1933), 379-390.
- GERMANN, Heinrich: Jesus ben Siras Dankgebet und die Hodajoth, *ThZ* 19 (1963), 81-87.
- GERSTENBERGER, Erhard S.: *Der bittende Mensch: Bitritual und Klagelied des Einzelnen im Alten Testament* (WMANT 51), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1980.

- GERSTENBERGER, Erhard S.: Psalms in the Book of Twelve: How Misplaced are they?, in Paul L. Reddit – Aaron Schart (szerk.): *Thematic Threads in the Book of Twelve* (BZAW 325), 72-89.
- GERSTENBERGER, Erhard S.: *Psalms, Part 2, and Lamentations*, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 2001.
- GERSTENBERGER, Erhard S.: *Theologien des Alten Testaments: Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens*, Stuttgart, Kohlhammer, 2001.
- GESENIUS, Wilhelm: *Wilhelm Gesenius Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*¹⁸, 1. Lieferung, Berlin, etc., Springer Verlag, 1987.
- GILBERT, Maurice SJ: Prayer in the Book of Ben Sira: Function and Relevance, in Renate Egger-Wenzel – Jeremy Corley (szerk.): *Prayer from Tobit to Qumran* (DCLY 2004), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2004, 117-135.
- GILBERT, Maurice SJ: L'action de grâce de Ben Sira (Si 51,1-12), in Raymond Kuntzmann (szerk.): *Ce Dieu qui vient*. Festschrift B. Renaud (LD 159), Paris, Cerf, 1995, 231-242.
- GILLINGHAM, Susan: „I Will Incline My Ear to a Proverb; I Will Solve My Riddle to the Music of the Harp” (Psalm 49,4): The Wisdom Tradition and the Psalms, in John Jarick (szerk.): *Perspectives on Israelite Wisdom. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar* (LHB 618), London – New York, et al., T&T Clark, 2016, 277-309.
- GILLMAYR-BUCHER, Susanne: *Die Psalmen im Spiegel der Lyrik Thomas Berhards* (SBB 48), Stuttgart, 2002.
- GINSBURG, Christian D.: *The Writings*, London, British and Foreign Bible Society, 1926.
- GOLDINGAY, John: Death and Afterlife in the Psalms, in Alan J. Avery-Peck – Jacob Neusner (szerk.): *Judaism in Late Antiquity IV.: Death, Life after Death, Resurrection and the World to Come in the Judaisms of Antiquity*, Leiden – Boston – Köln, Brill, 2000, 61-85.
- GOOD, Edwin M.: The Barberini Greek Version of Habakkuk III, *VT* 9 (1959), 11-30.
- GOULDER, Michael D.: *The Psalms of the Sons of Korah* (JSOTS 20), Sheffield, JSOT Press, 1982.
- GÖRG, Manfred: „Scheol” – Israels Unterweltsbegriff und seine Herkunft, *BN* 17 (1982), 26-33.
- GÖRG, Manfred: גִּזְרִי, in G. Johannes Botterweck – Helmer Ringgren (szerk.): *ThWAT* 1, Stuttgart, etc., Kohlhammer, 1973, 1001-1004.
- GRABER, Philip L: A Textlinguistic Approach to Understanding Ps 88, *OPTAT* 4 (1990), 322–339.

- GREENBERG, Moshe: *Biblical Prose Prayer: As a Window to the Popular Religion of Ancient Israel*, Berkeley – Los Angeles – Oxford, University of California Press, 1983.
- GRELOT, Pierre: Hofšī (Ps 88:6), *VT* 14 (1964), 256-263.
- GRIMM, Markus: Menschen mit und ohne Geld: Wovon spricht Ps 49?, *BN* 96 (1999), 38–55
- GROSS, Walter: Ein Schwerkranker betet: Psalm 88 als Paradigma, in Gotthard F. Fuchs (szerk.): *Angesichts des Leids an Gott glauben? Zur Theologie der Klage*, Frankfurt am Main, 1996, 101–118.
- GROSS, Walter: Gott als Feind des einzelnen? Psalm 88, in Uő.: *Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottesbildern* (SBAB 30), Stuttgart, Katolisches Bibelwerk, 1999, 159–171.
- GULDE, Stefanie Ulrike: *Der Tod als Herrscher in Ugarit und Israel* (FAT II 22), Tübingen, Mohr Siebeck, 2007.
- GUNKEL, Hermann: *Die Psalmen*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1926.
- GUNKEL, Hermann: *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1895.
- GUNKEL, Hermann – BEGRICH, Joachim: *Einleitung in die Psalmen: Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1933.
- GZELLA, Holger: *Lebenszeit und Ewigkeit: Studien zur Eschatologie und Anthropologie des Septuaginta-Psalter* (BBB 134), Berlin – Wien, Philo, 2002.
- HAAG, Ernst: Psalm 40: Das Vertrauensbekenntnis eines leidenden Gerechten, *TThZ* 104 (1995), 56-75
- HAAG, Ernst: Psalm 88, in Ernst Haag – Frank-Lothar Hossfeld (szerk.): *Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen, Festschrift für H. Gross* (SBB 13), Stuttgart, 1986, 149-170.
- HADLEY, Judith M.: The Khirbet El-Qom Inscription, *VT* 37 (1987), 50-62.
- HAMAR Zoltán: „Az Úr színe előtt járok az élők földjén” (Zsolt 116,9): A halálból való szabadítás motívuma a Zsoltárok könyvében, *Studia Biblica Athanasiana* 10 (2008), 17-30.
- HARDMEIER, Christof: „Denn im Tod ist kein Gedenken an dich...” (Psalm 6,6): Der Tod des Menschen – Gottes Tod?, *EvTh* 48 (1988), 292-311
- HARRIS, R. Laird: The Meaning of the Word Sheol as Shown by Parallels in Poetic Texts, *BETS* 4 (1961), 129-135.

- HARRIS, R. Laird: Why Hebrew Sheol was translated „Grave”, in Kenneth L Barker. (szerk.), *The Making of a Contemporary Translation*, London, H&S, 1987, 75-92.
- HASSELBALCH, Trine Bjørnung: *Meaning and Context in the Thanksgiving Hymns: Linguistic and Rhetorical Perspectives on a Collection of Prayers from Qumran* (EJIL 42), Atlanta, SBL Press, 2015.
- HAUGE, Martin Ravndal: *Between Sheol and Temple: Motif Structure and Function in the I-Psalms* (JSOTS 178), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995.
- HAUSMANN, Jutta: שָׁרָה, in Heinz-Josef Fabry – Helmer Ringgren (szerk.): *ThWAT* 8, Stuttgart, etc., Kohlhammer, 1995, 1187-1191.
- HAYS, Christopher B.: *Death in the Iron Age II and in First Isaiah* (FAT 79), Tübingen, Mohr Siebeck, 2011.
- HEALEY, John F.: The Immortality of the King: Ugarit and the Psalms, *Or.* NS 53 (1984), 245–254.
- HEALEY, John F.: The Sun Deity and the Underworld in Mesopotamia and Ugarit, in: Bendt Alster (szerk.): *Death in Mesopotamia. Papers Read at the XXVIe Rencontre Assyriologique Internationale, Mesopotamia* 8, Copenhagen, Akademisk Forlag, 1980, 239–242.
- HECKER, Karl: Der grosse Hymnus auf Gula des Bullussarabi, in Otto Kaiser - Bernd Janowski – Gernot Wilhelm – Daniel Schwemer (szerk.): *TUAT* II/5, Gütersloh 1989, 759-764.
- HECKER, Karl: Ein Hymnus auf Marduk, in Otto Kaiser - Bernd Janowski – Gernot Wilhelm – Daniel Schwemer (szerk.): *TUAT* II/5, Gütersloh 1989, 754-758.
- HEIDEL, Alexander: Death and the Afterlife, in Uö.: *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, Chicago: University of Chicago, 1949, 137-223.
- HEINTZ, Jean-G.: בָּאֵר, in G. Johannes Botterweck – Helmer Ringgren (szerk.): *ThWAT* 1, Stuttgart, etc., Kohlhammer, 1973, 500-503.
- HELLER, Jan: Die schweigende Sonne, *CV* 9 (1966), 73-78.
- HILLERS, Delbert, Dust: some Aspects of Old Testament Imagery, in John Henry Marks – Robert McClive Good (szerk.): *Love & Death in the Ancient Near East. Essays in Honor of Marvin H. Pope*, Guilford, Four Quarters, 1987, 105-110.
- HILLERS, Delbert: *Lamentations* (AB 7), New York, Yale University Press, 1972.
- HOORST VAN DER, Pieter W. – NEWMAN, Judith H.: *Early Jewish Prayers in Greek* (CEJL), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2008.

- HOSSFELD, Frank Lothar – ZENGER, Erich: *Psalmen 51-100* (HThKAT), Freiburg – Basel – Wien, Herder, 2000.
- HOSSFELD, Frank Lothar – ZENGER, Erich: *Psalmen 101-150* (HThKAT), Freiburg – Basel – Wien, Herder, 2008.
- HOUSE, Paul R.: *Lamentations*, in Duane Garrett –Paul R. House: *Song of Songs – Lamentations* (WBC 23B), Nashville, Tennessee, Thomas Nelson, 2004, 278-473.
- HOWARD, David M.: Preaching the Darkest Psalm. in: Uö.: *Text Message: The Centrality of Scripture in Preaching*, Cambridge, Lutterworth Press, 2014, 54-66.
- HOWARD, David M.: Psalm 88 and the Rhetoric of Lament, in Robert L. Foster – David M. Howard (szerk.): „*My Words Are Lovely*” – *Studies in the Rhetoric of the Psalms* (LHB 467), New York – London, 2008, 132–146.
- HUGHES, Julie A.: *Scriptural Allusions and Exegesis in the Hodayot* (StTDJ 59), Leiden – Boston, Brill, 2006.
- HULSTER DE, Izaak J.: Die Nacht im Psalter, in Petra Verebics – Nikolett Móricz – Miklós Köszeghy (szerk.): *Ein pralles Leben. Alttestamentliche Studien für Jutta Hausmann zum 65. Geburtstag und zur Emeritierung* (ABG 56), Leipzig, Evangelische Verlag, 2017, 71-86.
- HUTTER, Manfred: *Altorientalische Vorstellungen von der Unterwelt: Literar- und religionsgeschichtliche Überlegungen zu »Nergal und Ereškigal«* (OBO 63), Fribourg – Göttingen, Universitätsverlag – Vandenhoeck&Ruprecht, 1985.
- IRSIGLER, Hubert: Keine Flucht vor Gott: Zur Verwendung mythischer Motive in der Rede vom richterlichen Gott in Amos 9,1-4 und Psalm 139, in Uö. (szerk.): *Mythisches in biblischer Bildsprache: Gestalt und Verwandlung in Prophetie und Psalmen* (Questiones Disputatae 209), Freiburg – Basel – Wien, Herder, 2004, 184-233.
- IRSIGLER, Hubert: Vom Mythos zur Bildsprache: Eine Einführung am Beispiel der „Solarisierung” JHWHs, in Uö. (szerk.): *Mythisches in biblischer Bildsprache: Gestalt und Verwandlung in Prophetie und Psalmen* (Questiones Disputatae 209), Freiburg – Basel – Wien, Herder, 2004, 9-42.
- JANOWSKI, Bernd: *Anthropologie des Alten Testaments: Grundfragen – Kontexte – Themenfelder*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2019.
- JANOWSKI, Bernd: Das verborgene Angesicht Gottes: Psalm 13 als Muster eines Klagelieds des einzelnen, in *JBTh* 16 (2001), 25-53.
- JANOWSKI, Bernd: De profundis: Tod und Leben in der Bildsprache der Psalmen, in Ulrike Mittmann-Richert, et al. (szerk.): *Der Mensch vor Gott: Forschungen zum Menschenbild*

- in Bibel, antikem Judentum und Koran*. Festschrift H. Lichtenberger, Neukirchen-Vluyn, Neukirchner Verlag, 2003, 41–64.
- JANOWSKI, Bernd: Die Toten loben JHWH nicht: Psalm 88 und das alttestamentliche Todesverständnis, in Friedrich Avemarie – Hermann Lichtenberger (szerk.): *Auferstehung – Resurrection* (WUNT 135), Tübingen, Mohr Siebeck, 2001, 3–45. = in Bernd Janowski: *Der Gott des Lebens: Beiträge zur Theologie des Alten Testaments* 3, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 2003, 201-243.
- JANOWSKI, Bernd: JHWH und der Sonnengott: Aspekte der Solarisierung JHWHs in vorexilischer Zeit, in Joachim Mehlhausen (szerk.): *Pluralismus und Identität. VIII. Europäischer Theologenkongreß in Wien vom 20. bis zum 24. September 1993*, Gütersloh, Kaiser – Gütersloher Verlag, 1995, 214-241. = in Bernd Janowski: *Die rettende Gerechtigkeit: Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchner 1999, 192-219.
- JANOWSKI, Bernd: *Konfliktgespräche mit Gott: Eine Anthropologie der Psalmen*⁵, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 2019.
- JANOWSKI, Bernd: *Rettungsgewissheit und Epiphanie des Heils: Das Motiv der »Hilfe Gottes am Morgen« im Alten Orient und im Alten Testament* (WMANT 59), Neukirchen-Vluyn, Neukirchner Verlag 1989.
- JARICK, John: Questioning Sheol, in Stanley E. Porter et al. (szerk.): *Resurrection*, (JSNTS 186) Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999, 22-32.
- JELlicoe, Sidney: Hebrew-Greek Equivalents for Nether World, *Textus* 8 (1973), 1-19.
- JEREMIAS, Gert: *Der Lehrer der Gerechtigkeit* (SUNT 2), Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1963.
- JEREMIAS, Jörg: Der Psalm des Jona (Jona 2,3-10), in Michaela Bauks – Kathrin Liess – Peter Riede (szerk.): *Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5): Aspekte einer theologischen Anthropologie*. Festschrift für Bernd Janowski zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn, Neukirchner Verlag, 2008, 203-214.
- JEREMIAS, Jörg: *Der Zorn Gottes im Alten Testament: Der biblische Israel zwischen Verwerfung und Erwählung* (BThSt 104), Neukirchen-Vluyn – Neukirchner Verlag, 2009.
- JEREMIAS, Jörg: *Theologie des Alten Testaments*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 2015.
- JEREMIAS, Jörg: Psalm 130 und Luthers Nachdichtung, *ThB* 20 (1989), 284-297.
- JEREMIAS, Jörg: *Theophanie: Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung* (WMANT 10), Neukirchen-Vluyn, Neukirchner-Vluyn, 1965.

- JOHNSTON, Philip S.: *Shades of Sheol: Death and Afterlife in the Old Testament*, Downer's Grove, InterVarsity Press, 2002.
- JONES, Edgar: *The Cross in the Psalms*, London, Independent Press, 1963.
- JOÜON, Paul – MURAOKA, Takamitsu: *A Grammar of Biblical Hebrew*² (SubBi 14/1), Roma, Editrice Pontificio Istitutio Biblico, 1996.
- KAISER, Otto: Krankheit und Heilung nach dem Alten Testament, in *Medizin. Gesellschaft und Geschichte. Jahrbuch des Instituts für Geschichte der Robert Bosch Stiftung* 20, Stuttgart, Franz Steiner Verlag 2001, 9 – 43.
- KAISER, Otto: Krankheit und Heilung nach dem Alten Testament, in Uő.: *Vom offenbaren und verborgenen Gott: Studien zur spätbiblischen Weisheit und Hermeneutik* (BZAW 392), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2008, 212-245.
- KAISER, Otto: „Was ist der Mensch und was ist sein Wert?“ – Beobachtungen zur Anthropologie des Jesus Sirach nach Sir 16,24-18,14 in Uő.: *Gott, Mensch und Geschichte: Studien zum Verständnis des Menschen und seiner Geschichte in der klassischen, biblischen und nachbiblischen Literatur* (BZAW 413), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2010, 290-304. = in Michaela Bauks – Kathrin Liess – Peter Riede (szerk.): *Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5): Aspekte einer theologischen Anthropologie*. Festschrift für Bernd Janowski zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag 2008, 215-225.
- KÁLLAY Kálmán: Az Ó-Testamentum felfogása a halál utáni életéről: Bibliai vallástörténeti tanulmány, *Theologiai Szemle* 2 (1926), 586-677.
- KARASSZON István: Fordított kakukktojás: Redakció és teológia Jónás könyvében, in Uő.: *Az Ószövetség másik fele* (A Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Bibliatudomány Tanszékének kiadványai 4.), Budapest, Sapientia – L'Harmattan, 105-123. = in Hanula Gergely – Vladár Gábor (szerk.): *Eulogia. Ünnepi kötet Dr. Bartha Tibor 60. születésnapjára*, Budapest, Magyarországi Református Egyház Doktorok Kollégiumának Újszövetségi Szekciója, 2004, 27-37.
- KARASSZON István: Formakritika és tartalmi rekonstrukció: A 141. zsoltár, in Uő.: *Az Ószövetség varázsa*, Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó, 2004, 197-209. = *Studia Biblica Athanasiana* 6 (2003), 5-15.
- KARASSZON István: Habakuk 3, in Uő.: *Az Ószövetség varázsa*, Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó, 2004, 251-267. = *Confessio*, 27/4 (2003), 90-100.

- KARASSZON István: Jób Megváltója, in Uő.: *Az Ószövetség fényei: Veterotestamentika*, Budapest, Mundus Magyar Egyetemi Kiadó, 2002, 187–197. = *Református Egyház* 48 (1996), 82-86.
- KARASSZON István: Tekintély vagy erőszak: Az ároni áldás és Ketef Hinnóm, in Uő.: *Az ószövetségi teológia történetéhez*, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, 2020, 21-32.
- KARASSZON István: Teremtés és bor: A 104. zsoltár, in Uő.: *Az ószövetségi teológia történetéhez*, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, 2020, 137-152. = in Babits Antal (szerk.): *Papírhíd az egyetemes kultúra szolgálatában. Tanulmánykötet Scheiber Sándor születése századik évfordulójára*, Budapest, Logos Kiadó, 2013, 89-105.
- KATÓ Szabolcs-Ferencz: *Jhwh: der Wettergott Hoseas? Der »ursprüngliche« Charakter Jhwhs ausgehend vom Hoseabuch* (WMANT 158), Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 2019.
- KATÓ Szabolcs-Ferencz: Dán 12: Feltámadás. Forradalmi gondolat vagy „csak” üdvígéret?. In: Szávay László, Gér András László, Jenei Péter (szerk.): *Hegyen épült város. Tanulmányok a nyelv, kultúra, identitás témaköréből.*, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem - L'Harmattan Kiadó, 2016, 35-41.
- KATZ, Dina: *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*, Bethesda, MD, CDL Press, 2003.
- KEARNS, Conleth: *The Expanded Text of Ecclesiasticus: Its Teaching on the Future Life as a Clue to its Origin* (DCLS 11), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2011.
- KEEL, Othmar: *The Symbolism of the Biblical World: Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 1997.
- KEEL, Othmar – UEHLINGER, Christoph: Jahwe und die Sonnengottheit von Jerusalem, in Walter Dietrich – Martin A. Klopfenstein (szerk.): *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte* (OBO 139), Fribourg – Göttingen, Universitätsverlag – Vandenhoeck&Ruprecht, 1994, 269-306.
- KELLERMANN, Dieter – RINGGREN, Helmer: תּוֹלַעַת in Heinz-Josef Fabry – Helmer Ringgren (szerk.): *ThWAT* 8, Stuttgart, etc., Kohlhammer, 1995, 577-580.
- KERÉNYI Károly: *Görög Mitológia*, Budapest, Gondolat, 1977.
- KILWING, Norbert: נֶפֶשׁ und ψυχή: Gemeinsames und Unterscheidendes im hebräischen und griechischen Seelenverständniss, in Carmen Diller – Martin Mulzer – Kristinn Ólason –

- Ralf Rothenbusch (szerk.): *Studien zu Psalmen und Propheten. Festschrift für Hubert Irsigler* (HBS 64), Freiburg – Basel – Wien, et al, Herder, 2010, 377-401.
- KITTEL, Rudolf: *Die Psalmen*³, Leipzig – Erlangen, 1922.
- KLEIN, Ralph W.: The Song of Hannah, *CTM* 41 (1970), 674-684.
- KLEIN, Ralph W.: *1 Samuel*² (WBC 10), Nashville, Tennessee – Dallas, et al., Thomas Nelson, 2008.
- KNUDTZON, Jørgen Alexander: *Die El-Amarna-Tafeln: mit Einleitung und Erläuterungen*, Leipzig, Hinrichs, 1915.
- KOCH, Klaus: קָקַר, in Heinz-Josef Fabry – Helmer Ringgren (szerk.): *ThWAT* 6, Stuttgart, etc., Kohlhammer, 1989, 1149-1156.
- KOEHLER, Ludwig: Miszellen Alttestamentliche Wortforschung שׂאִיל, *ThZ* 2 (1946), 71-74.
- KOENEN, Klaus: *Klagelieder (Threni)* (BKAT 20), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2015.
- KOOIJ VAN DER, Arie: Ideas about Afterlife in the Septuagint, in: Michael Labahn – Manfred Lang (szerk.): *Lebendige Hoffnung – ewiger Tod?! Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum* (ABG 24), Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2007, 87-102.
- KÖSZEGHY Miklós: *Cseréplevelek*, Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó, 2003.
- KOTTSEPER, Ingo: 11Q5 (11QPs^a) XIX: A Plea for Deliverance?, in: Florentino García Martínez – Annette Steudel – Eibert Tigchelaar (szerk.): *From 4QMMT to Resurrection. Mélanges qumraniens en hommage à Émile Puech*, Leiden – Boston, Brill, 2006, 125–150.
- KRAUS, Hans-Joachim: *Psalmen 1. 1-59* (BKAT 15/1)⁵, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1978.
- KRAUS, Hans-Joachim: *Psalmen 2. 60-150* (BKAT 15/2)⁵, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1978.
- KRAUS, Hans-Joachim: *Klagelieder (Threni)* (BKAT 20), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1956.
- KRAWELITZKI, Judith: *Gottes Macht im Psalter* (FAT II 97), Tübingen, Mohr Siebeck, 2017.
- KRIEG, Matthias: *Todesbilder im Alten Testament*, Zürich, Theologischer Verlag, 1988.
- KRÜGER, Thomas: Zur Sicht des Todes in Psalm 139, *BN* 169 (2016), 77–82.
- KUCKHOFF, Antonius: *Psalm 6 und die Bitten im Psalter: Ein paradigmatisches Bitt- und Klagegebet im Horizont des Gesamtpsalters* (BBB 160), Bonn – Göttingen, Bonn University Press – V&R unipress, 2011.

- KUGEL, James: *The Idea of Biblical Poetry*, New Haven – London, Yale University Press, 1981.
- KUHN, Heinz-Wolfgang: *Enderwartung und gegenwärtiges Heil* (SUNT 4), Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1966.
- KUSTÁR Zoltán: Betegség és gyógyulás az ószövetségi zsoltárok fényében, *Református Egyház* 61 (2009), 6-9.
- KUSTÁR Zoltán: „De Isten engem kivált a holtak hazájából, és magához emel!” – A 49. zsoltár hozzájárulása a theodicea ószövetségi kérdésköréhez, in Szőnyi Etelka (szerk.): *Bibliaértelmezés – Korok, módszerek, kontextusok. Írások Benyik György tiszteletére* 68. születésnapja alkalmából, Szeged, JATEPress, 2020, 695-708.
- KUSTÁR Zoltán: „Ha elenyészik is testem és szívem...” – A 73. zsoltár hozzájárulása a theodicea ószövetségi kérdésköréhez, in Bodó Sára – Horsai Ede (szerk.): *„Hiszek az Ige diadalmas erejében!”* Tanulmányok Fekete Károly 60. születésnapja alkalmából, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2020, 71-83.
- KUTTER, Juliane: *nūr ilī: Die Sonnengottheiten in den nordwestsemitischen Religionen von der Spätbronzezeit bis zur vorrömischen Zeit* (AOAT, 346), Münster, Ugarit-Verlag, 2008.
- LAMBERT, Wilfred G.: *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1960.
- LAMBERT, Wilfred G.: Three Literary Prayers of the Babylonian, *AfO* 19 (1959/1960), 47-66.
- LAMBERT, Wilfred G.: The Gula Hymn of Bulluša-rabi, *Or.* NS 36 (1967), 105-132 (Table VIII-XXIII).
- LAMPARTER, Helmuth: *Das Buch der Psalmen*, 1. köt. (BAT 14)², Stuttgart, Calwer Verlag, 1965.
- LAMPARTER, Helmuth: *Das Buch der Psalmen*, 2. köt. (BAT 15)², Stuttgart, Calwer Verlag, 1965.
- LANG, Bernhard: New Light on the Levites: The Biblical Group that Invented Belief in Life after Death in Heaven, in Eve-Marie Becker, et al. (szerk.), *What is Human? – Theological Encounters with Anthropology*. Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 2017, 65–85.
- LANG, Bernhard – MCDANNEL, Colleen: *Der Himmel: Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990.
- LANGER, Birgit: *Gott als „Licht” in Israel und Mesopotamien* (ÖBS 7), Klosterneuburg, Österreichisches Katholisches Bibelwerk. 1989.
- LAURIN, Robert B.: The Question of Immortality in the Qumran “Hodayot”, *JSS* 3 (1958), 344-355.

- LEVY, Jacob: *Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim* 3., Leipzig, F. A. Brockhaus, 1883.
- LEUENBERGER, Martin: *Gott in Bewegung: Religions- und theologiegeschichtliche Beiträge zu Gottesvorstellungen im Alten Israel* (FAT 76), Tübingen, Mohr Siebeck, 2011.
- LEVENSON, Jon D.: *Resurrection and the Restoration of Israel: The Ultimate Victory of the God of Life*, New Haven – London, Yale University Press, 2006.
- LEWIS, Theodore J.: Ancestor Worship, in *ABD*, 1. köt., New York, Doubleday, 1992, 240-242.
- LEWIS, Theodore J.: *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit* (HSM 39), Atlanta, Society of the Biblical Literature, 1989.
- LEWIS, Theodore J.: Dead, Abode of the, in *ABD*, 2. köt., New York, Doubleday, 1992, 101-105.
- LICHTENBERGER, Hermann: „Dem Tode verfallen war ich wegen meiner Sünden“ (11QPs^a XIX,1–18), in Beate Ego – Ulrike Mittmann (szerk.): *Evil and Death: Conceptions of the Human in Biblical, Early Jewish, Greco-Roman and Egyptian Literature* (DCLS 18), Berlin – Boston, Walter de Gruyter, 2015, 179-196.
- LICHTENBERGER, Hermann: *Studien zum Menschenbild in Texten der Qumrangemeinde* (SUNT 15), Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1980.
- LISS, Kathrin: *Der Weg des Lebens: Psalm 16 und das Lebens- und Todesverständnis der Individualpsalmen* (FAT II 5), Tübingen, Mohr Siebeck, 2004.
- LISS, Kathrin: „Hast du die Tore der Finsternis gesehen?“ (Hi 38,17): Zur Lokalisierung des Totenreichs im Alten Testament, in: Angelika Berlejung – Bernd Janowski (szerk.): *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt: Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte* (FAT 64), Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, 397–422.
- LISS, Kathrin: Von der Gottesferne zur Gottesnähe: Zur Todes und Lebensmetaphorik in den Psalmen, in Pierre van Hecke – Antje Labahn (szerk.), *Metaphors in the Psalms* (BETL 231), Leuven, Uitgeverij Peeters, 2010, 167-195.
- LIPÍŃSKI, Edward: Psaumes 1.: Formes et genres littéraires, in *DBS* 9, Paris, 1979, 1-125.
- LIPÍŃSKI, Edward: Trois hébraïsmes oubliés ou méconnus, *RSO* 44 (1969), 83-101.
- LIVINGSTONE, Alasdair: *Court Poetry and Literary Miscellanea* (SAA 3), Helsinki, Helsinki University Press, 1989.
- LIWAK, Rüdiger: מִצְרַיִם, in Heinz-Josef Fabry – Helmer Ringgren (szerk.): *ThWAT* 7, Stuttgart, etc., Kohlhammer, 1993, 625-636.

- LODS, Adolphe: *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite*, Paris, Fischbacher, 1906.
- LOHFINK, Norbert: נַפְשָׁא, in G. Johannes Botterweck – Helmer Ringgren (szerk.): *ThWAT* 3, Stuttgart, etc., Kohlhammer, 1982, 123-128.
- LORETZ, Oswald: Die postmortale (himmlische) Theoxenie der nps „Seele, Totenseele“ in ugaritisch-biblischer Sicht nach Psalm 16,10-11: Die Ablösung der ugaritisch-kanaanäischen rapi'uma / Rophe'im / Rephaim durch nps „Seele (eines Toten), Totengeist“ im Judentum, *UF* 38 (2006), 445-498.
- LORETZ, Oswald: *Die Psalmen. Teil 2.: Beitrag der Ugarit Texte zum Verständnis von Kolometrie und Textologie der Psalmen Psalm 90-150* (AOAT 207/2), Kevelaer – Neukirchen-Vluyn, Verlag Butzon & Bercker, Neukirchener Verlag, 1979
- LORETZ, Oswald: Psalm 88: Die Psalmenforschung H. Gunkels und M. Dahoods im Licht der Ugarit-Texte, in: Uö.: *Psalmstudien: Kolometrie, Strophik und Theologie ausgewählter Psalmen*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2002, 285-309.
- LUX, Rüdiger: *Jona: Prophet zwischen »Verweigerung« und »Gehorsam«* (FRLANT 160), Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1994.
- MAAG, Victor: Tod und Jenseits nach dem Alten Testament, *SThU* 34 (1964), 17-37.
- MANDOLFO, Carleen: *Daughter Zion Talks Back to the Prophets: A Dialogic Theology of the Book of Lamentation* (SBL Semeia Studies 58), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2007.
- MANDOLFO, Carleen: *God in the Dock: Dialogic Tension in the Psalms of Lament* (JSOTS 357), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2002.
- MANDOLFO, Carleen: Psalm 88 and the Holocaust: Lament in Search of a Divine Response, *BibInt* 15 (2007), 151–170.
- MANSOOR, Menahem: *The Thanksgiving Psalms* (StTDJ 3), Leiden, Brill, 1961.
- MARBÖCK, Johannes: Structure and Redaction History of the Book of Ben Sira Review and Prospects, in Pancratius C. Beentjes (szerk.): *The Book of Ben Sira in Modern Research. Proceedings of the First International Ben Sira Conference, 28-31 July 1996 Soesterberg, Netherlands* (BZAW 255), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2013, 61-80.
- MARÉ, Leonard P.: Facing the Deepest Darkness of Despair and Abandonment: Psalm 88 and the Life of Faith, *OTE* 27 (2014), 177–188.
- MARTIN-ACHARD, Robert: *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament*, Neuchâtel – Paris, Delechaux&Niestlé, 1956.
- MARTTI, Karl: *Geschichte des israelitischen Religion*, Strassbourg, Bull, 1903.

- MARTTILA, Marko: *Collective Reinterpretation in the Psalms: A Study of Redaction History of the Psalter* (FAT II 13), Tübingen, Mohr Siebeck, 2006.
- MARTTILA, Marko: Ben Sira's Use of Various Psalm Genres, in Mika S. Pajunen – Jeremy Penner (szerk.): *Functions of Psalms and Prayers in the Late Second Temple Period* (BZAW 486), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2017, 356-383.
- MASENYA, Madipoane – MTSHISELWA, V. Ndikhokele N.: Dangling between Death and Hope: An HIV and AIDS gender-sensitive re-reading of Psalm 6, *VeEc* 37 (2016/2), <http://dx.doi.org/10.4102/ve.v37i2.1579> (letöltés: 2020. január 18.)
- MATHEWSON, Dan: *Death and Survival in the Book of Job* (LHB 450), New York – London: T&T Clark, 2006.
- MATTILA, Sharon Lea.: Ben Sira and the Stoics: A Reexamination of the Evidence, *JBL* 119 (2000), 473-501.
- MAY, Herbert G.: Some Cosmic Connotations of mayim rabbîm, „Many Waters”, *JBL* 74 (1995), 9-21.
- MCAFFEE, Matthew: *Life and Mortality in Ugaritic: A Lexical and Literary Study* (Explorations in Ancient Near Eastern Civilizations 7), University Park, Pennsylvania, Eisenbrauns, 2019.
- MCCARTER, Pete Kyle: The River Ordeal in Israelite Literature, *HTR* 66 (1973), 403-412.
- MELLO, Alberto: A zsoltárok szókincse, ford. Schnider Angelika OP, in Uő.: *Hárfa és lant ébredése: Válogatott tanulmányok a Zsoltárok könyvéhez* (A Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Bibliatudomány Tanszékének kiadványai 15.), Budapest, Sapientia – L'Harmattan, 2017, 95-132.
- MILIK, Józef Tadeusz: *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea* (SBT 26), ford. J. Strugnell, London, SCM Press, 1959.
- MILLER, Patrick D.: *They Cried to the Lord: The Form and Theology of Biblical Prayer*, Minneapolis, Fortress Press, 1994.
- MITCHELL, David C.: „God Will Redeem My Soul from Sheol” – The Psalms of the Sons of Korah, *JSOT* 30 (2006), 243-262.
- MOOR DE, Johannes C.: Rapi'uma – Rephaim, *ZAW* 88 (1976), 323-345.
- MOORE, Carey A.: *Tobit: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 40A), New York – London, et al., Doubleday, 1996.
- MORAN, William L.: *The Amarna Letters*, Baltimore – London, The Johns Hopkins University Press, 1997.

- MOWINCKEL, Sigmund: *The Psalms in Israel's Worship*, 1-2. köt., ford. D. R. Ap-Thomas, Oxford, Basil Blackwell, 1962.
- MULDER, Martin J.: רָצוּן, in Heinz-Josef Fabry – Helmer Ringgren (szerk.): *ThWAT* 7, Stuttgart, etc., Kohlhammer, Stuttgart, 1993, 684-690.
- MULDER, Otto: Three Psalms or Two Prayers in Sirach 51? The End of Ben Sira's Book of Wisdom, in Renate Egger-Wenzel – Jeremy Corley (szerk.): *Prayer from Tobit to Qumran* (DCLY 2004), Berlin New York, Walter de Gruyter, 2004, 171-201.
- MUKENGE, Kabasele: *L'unité littéraire du livre de Baruch* (EtB 38), Paris, Gabalda, 1998.
- MURPHY, Roland E.: Death and Afterlife in the Wisdom Literature, in Alan J. Avery-Peck – Jacob Neusner (szerk.): *Judaism in Late Antiquity IV: Death, Life after Death, Resurrection and the World to Come in the Judaisms of Antiquity*, Leiden – Boston – Köln, Brill, 2000, 101-116.
- MÜLLER, Hans-Peter: Der 90. Psalm, *ZTK* 81 (1984), 265-285.
- NAVEH, Joseph: Old Hebrew Inscriptions in a Burial Cave, *IEJ* 13 (1963), 74-92.
- NÉMETH Áron: JHVH, Izráel és a népek Kórah fiainak Sion-énekeiben: Az ószövetségi univerzalizmus formálódása a 46., 48. és 87. zsoltárokbán, *Collegium Doctorum: Magyar Református Teológia*, 12 (2016), 11-28.
- NEWMAN, Judith H.: The Form and Settings of the Prayer of Manasseh, in Mark J. Boda – Daniel K. Falk – Rodney A. Werline (szerk.): *Seeking the Favor of God*, 2. köt.: *The Development of Penitential Prayer in Second Temple Judaism* (EJIL 22), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2007, 105-125.
- NEWMAN, Judith H.: *Praying by the Book: The Scripturalization of Prayer in Second Temple Judaism* (EJIL 14), Atlanta, Scholars Press, 1999.
- NICKELSBURG, George W. E.: *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*. expanded edition (HThS 56), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2006.
- NITZAN, Bilhah: *Qumran Prayer and Religious Poetry* (StTDJ 12), ford. Jonathan Chipman, Leiden – New York – Köln, E.J. Brill, 1994.
- NITZAN, Bilhah: 4QBerakhot^a, in Ester Eshel – Hanan Eshel – Carol Newson, et al.: *Qumran Cave 4/VI: Poetical and Liturgical Texts, Part 1* (DJD 11), Oxford, Clarendon Press, 1998, 7-48 (Plates I-IV).
- NOUGAYROL, Jean – LAPOCHE, Emmanuel – VIROLLEAUD, Charles – SCHAEFFER, Claude F. A.: *Ugaritica V: Nouveaux Textes Accadiens, Hourrites et Ugaritiques des Archives et*

- Bibliothèques Privées d'Ugarit Commentaires des Textes Historiques (Première Partie)*, Paris, Imprimerie Nationale – Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1968.
- NIEHR, Herbert: A halott megítélésének változása a fogság utáni Júdában, ford. Xeravits Géza, *Studia Biblica Athanasiana* 4 (2001), 21-38.
- NIEHR, Herbert: *Der höchste Gott: Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr.* (BZAW 190), Berlin, Walter de Gruyter, 1990.
- NOTH, Martin: Die fünf syrisch überlieferten apokryphen Psalmen, *ZAW* 48 (1930), 1-23.
- NOWELL, Irene: Psalm 88: A Lesson in Lament, in Lawrence Boadt – Mark S. Smith (szerk.): *Imagery and Imagination in Biblical Literature, Festschrift A. Fitzgerald* (CBQMS 32), Washington, DC 2001, 105–118.
- NUTKOWICZ, Hélène: *L'Homme Face à la Mort au Royaume de Juda: Rites, Pratiques et Représentations, Patrimoines Judaïsme*, Paris, Cerf, 2006.
- O'CONNOR, Michael Patrick: The Poetic Inscription from Khirbet el-Qôm, *VT* 37 (1987), 224–230.
- OESTERLEY, William O. E.: *An Introduction to the Books of the Apochrypha*, London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1935.
- OGLE, Marbury B.: The Sleep of Death, *MAAR* 11 (1933), 81-117.
- OLOFSSON, Stefan: „Death Shall Be Their Shepherd” – An Interpretation of Psalm 49.15, in the Masoretic Text and the Septuagint, in: Craig A. Evans (szerk.): *The Interpretation of Scripture in Early Judaism and Christianity: Studies in Language and Tradition* (LSTS 33), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000, 75–105.
- OPGEN-RHEIN, Hermann G.: *Jonapsalm und Jonabuch: Sprachgestalt, Entstehungsgeschichte und Kontextbedeutung von Jona 2* (SBB 38), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1997.
- OLSHAUSEN, Justus: *Die Psalmen*, Leipzig, S. Hirzel, 1853.
- OSHIMA, Takayoshi: *Babylonian Poems of Pious Sufferers* (ORA 14), Tübingen, Mohr Siebeck, 2014.
- OSHIMA, Takayoshi: *Babylonian Prayers to Marduk* (ORA 7), Tübingen, Mohr Siebeck, 2011.
- OTZEN, Benedikt: בְּלִיעַל, in G. Johannes Botterweck – Helmer Ringgren (szerk.): *ThWAT* 1, Stuttgart, etc., Kohlhammer, 1973, 654-658.
- OTTOSON, Magnus: מְרַחֵם, in G. Johannes Botterweck – Helmer Ringgren (szerk.): *ThWAT* 1, Stuttgart, etc., Kohlhammer, 1973, 418-436.

- PAJUNEN, Mika S.: From Poetic Structure to Historical Setting: Exploring the Background of the *Barkhi Nafhsi* Hymns, in Jeremy Penner – Ken M. Penner – Cecilia Wassen (szerk.): *Prayer and Poetry in the Dead Sea Scrolls and Related Literature. Essays in Honor of Eileen Schuller on the Occasion of Her 65th Birthday* (StTDJ 98), Leiden – Boston, Brill, 2012, 355-376.
- PATON, William Roger: *The Greek Anthology*, 2. köt., London – New York, William Heinemann – G. P. Putnam's Sons, 1919.
- PAUL, Shalom M.: Jonah 2,7: The Descent to the Netherworld and It's Mesopotamian Congeners, in Marilyn J. Lundberg – Steven Fine – Wayne T. Pitard (szerk.): *Puzzling out the Past. Studies in Northwest Semitic Languages and Literatures in Honor of Bruce Zuckermann* (CHANE 55), Leiden – Boston, Brill, 2012, 131-134.
- PEDERSEN, Johannes: *Israel: It's Life and Culture*, London – Copenhagen, Oxford University Press – Branner og Korch, 1926.
- PEELS, Hendrik G. L.: Sanctorum Communio vel Idolorum Repudiatio? A Reconsideration of Psalm 16,3, *ZAW* 112 (2000), 239-251.
- PENNER, Ken: Realized or Future Salvation in the Hodayot?, *JBS* 2 (2002), https://www.academia.edu/269663/Realized_or_Future_Salvation_In_the_Hodayot (letöltés: 2021. május 26.)
- PÉNTEK Dániel: A 88. zsoltár a Kórah fiai-zsoltárok kontextusában: Alapvetések a kutatáshoz, *KRE-DIt* 2 (2019), <http://www.kre-dit.hu/tanulmanyok/pentek-daniel-gabor-a-88-zsoltar-a-korah-fiai-zsoltarok-kontextusaban/> (letöltés: 2021. május 26.)
- PÉNTEK Dániel: A Héber Biblia alvilágképének értelmezési irányai a kutatásban, in Kiss, Gábor (szerk.) *Fiatal kutatók és doktoranduszok VIII. Nemzetközi teológus-konferenciájának tanulmánykötete*, Budapest, Doktoranduszok Országos Szövetsége, 2018, 166-174.
- PÉNTEK Dániel: A *Seol* lokalizálása és topográfiája a Héber Biblia imádságaiban, *Vallástudományi Szemle* (elbírálás alatt).
- PÉNTEK Dániel: David Willgren, *The Formation of the 'Book' of Psalms: Reconsidering the Transmission and Canonization of Psalmody in Light of Material Culture and the Poetics of Anthologies*, recenzió, *Vallástudományi Szemle* 16 (2020), 111-114.
- PÉNTEK Dániel: Innováció, teológiai fejlődés vagy különböző nézetek párhuzamos jelenléte? Szempontok a zsoltárirodalom halállal, alvilággal és örök élettel kapcsolatos felfogásai közötti eltérések értelmezéséhez (megjelenés alatt a Batthyány Lajos Alapítvány tanulmánykötetében).

- PÉNTEK Dániel: „Végül dicsőségedbe fogadsz” (Zsolt 73,24): Túlvilághit(ek) a zsoltáirodalomban?, in *Studia Iuris, Historiae et Theologiae*. A KRE I. Multidiszciplináris Konferenciájának Tanulmánykötete, KRE-DOK (megjelenés alatt).
- PERDUE, Leo G.: The Riddles of Psalm 49, *JBL* 93 (1974), 533-542.
- PETERS, Norbert: Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus (EHAT 25), Münster, 1913.
- PETRANY, Catherine: *Pedagogy, Prayer and Praise: The Wisdom of the Psalms and Psalter*, FAT II 83, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015.
- PEROWNE, J. Stuart: *The Book of Psalms*, 2. köt., London, G. Bell, 1878.
- PLEINS, J. David: Death and Endurance: Reassessing the Literary Structure and Theology of Psalm 49, *JSOT* 69 (1969), 19-27.
- PODELLA, Thomas: Grundzüge alttestamentlicher Jenseitsvorstellungen זאא, *BN* 43 (1988), 70-89.
- POPE, Marvin H.: *Job* (AB 15), New York – London, et al., Doubleday, 1965.
- POPE, Marvin H.: The Word of תשח in Job ix 31, *JBL* 83 (1964), 269-278.
- PREUSS, Horst Dietrich: Psalm 88 als Beispiel alttestamentlichen Redens vom Tod, in August Strobel: (szerk.): *Der Tod – ungelöstes Rätsel oder überwundener Feind?*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1974, 63-79.
- PREUSS, Horst Dietrich: *Old Testament Theology*, 1. köt. (OTL), ford. Leo G. Perdue, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1995.
- PUECH, Émile: *La croyance des Esséniens en la vie future: Immortalité, resurrection, vie éternelle?*, Paris, Librairie Lelcoffre, 1993.
- PUECH, Émile: Messianism, Resurrection, and Eschatology at Qumran and in the New Testament, in Eugene Ulrich – James VanderKam (szerk.): *The Community of the Renewed Covenant. The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994, 235–256.
- PYLES, Anthony R.: Drowning the Depths of Darkness: A Consideration of Psalm 88 with a New Translation, *Canadian Theological Review* 1 (2012), 13–28.
- RABENAU, Marten: *Studien zum Buch Tobit* (BZAW 220), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1994.
- RAD VON, Gerhard: „Gerechtigkeit” und „Leben” in der Kultsprache der Psalmen, in Walter Baumgartner – Otto Eissfeldt – Karl Elliger – Leonhard Rost (szerk.): *Festschrift Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1950, 418-437. = in Gerhard von Rad: *Gesammelte Studien zum Alten Testament* 3. köt. (TB 8), München, C. Kaiser, 1971, 225-247.

- RAD VON, Gerhard: *Theologie des Alten Testaments*, München, C. Kaiser, 1957.
- RAWLINSON, Henry C. – PINCHES, Theophilus G.: *The Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, 5. köt., London, 1880.
- RENKEMA, Johan: *Lamentations* (HCOT), Leuven, Peeters, 1998.
- RENZ, Johannes – RÖLLIG, Wolfgang: *Handbuch der althebräischen Epigraphik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.
- REY, Jean-Sébastien: L'espérance post-mortem dans les différentes versions du Siracide, in Jean-Sébastien Rey – Jan Joosten (szerk.): *The Texts and Versions of the Book of Ben Sira: Transmission and Interpretation* (JSJS 150), Leiden – Boston, Brill, 2011, 257-279.
- ROSENBERG, Ruth: *The Concept of Biblical Sheol within the Context of Ancient Near Eastern Beliefs* (PhD dissertation), Cambridge, Mass., Harvard University, 1981.
- RICHARDS, Kent H.: Death (OT), in *ABD* 2. köt., New York, Doubleday, 1992, 108-110.
- RIDDERBOS, Nicolaas Herman: עפר als Staub des Totenortes, in *OTS* 5, 1948, 174-178.
- RINGGREN, Helmer: מָוֶה, in G. Johannes Botterweck – Helmer Ringgren (szerk.): *ThWAT* 2, Stuttgart, etc., Kohlhammer, 1977, 619-621
- RINGGREN, Helmer: חֶשֶׁךְ, in G. Johannes Botterweck – Helmer Ringgren (szerk.): *ThWAT* 3, Stuttgart, etc., Kohlhammer, 1982, 261-277.
- RINGGREN, Helmer – ILLMANN, Karl-Johan – FABRY, Heinz-Josef: מוֹת, in G. Johannes Botterweck – Heinz-Josef Fabry – Helmer Ringgren (szerk.): *ThWAT* 4, Stuttgart, etc., Kohlhammer, 1984, 763-787.
- ROOY VAN, Harry F.: The Textual Traditions and Origin of the Syriac Apocryphal Psalm 152, in Uő.: *Studies on the Apocryphal Psalms* (JSSt.S 7), Oxford, Oxford University Press, 1999, 110-122. = Uő.: Ua, *JNSL* 21 (1995), 93-104.
- ROOY VAN, Harry F.: The Origin of the Syriac Apocryphal Psalm 153, in Uő.: *Studies on the Apocryphal Psalms* (JSSt.S 7), Oxford, Oxford University Press, 1999, 123-132. = Uő.: Ua, *JSem* 5 (1993), 97-109.
- ROOY VAN, Harry F.: The Psalms in Early Syriac Tradition, in Peter W. Flint – Patrick D. Miller, Jr, et al. (szerk.): *The Book of Psalms: Composition and Reception* (VTS 99), Leiden – Boston, Brill, 2005, 537-550
- ROOY VAN, Harry F.: The Syriac Apocryphal Psalms in the Manuscript 12t4, in Uő.: *Studies on the Apocryphal Psalms* (JSSt.S 7), Oxford, Oxford University Press, 1999, 26-42.
- ROSSI DE, Giovanni Bernardo: *Variae lectiones Veteris Testamenti ex immensa Mss. editorumque codicum congerie haustae et ad Samar. textum, ad vetustiss versiones, ad accuratiores sacrae criticae fontes ac leges*, 1-4. köt. Parma, Bodoni, 1784-1788.

- RÓZSA Huba: A halál és az ember halál utáni sorsa az Ószövetség proto- és deuterokanonikus könyveiben, *Teológia* 31 (1997), 27-49.
- RYLE, Herbert Edward – JAMES, Montague Rhodes: *The Psalms of the Pharisees Commonly Called the Psalms of Solomon*, Cambridge University Press, 1891.
- RUDMAN, Dominic: The Use of Water Imagery in Descriptions of Sheol, *ZAW* 113 (2001), 240–244.
- SALTERS, Robert B.: *Lamentations: A Critical and Exegetical Commentary* (ICC), Edinburgh, T&T Clark, 2011.
- SANDERS, James A.: *The Psalm Scroll of Qumrân Cave 11 (11QPs^a)* (DJD 4), Oxford, Clarendon Press, 1965.
- SANDERS, Paul: *Argumenta ad Deum* in the plague prayers Mursili II and in the Book of Psalms, in Bob Becking – Eric Peels: (szerk.): *Psalms and Prayers. Papers Read at the Joint Meeting of the Society of Old Testament Study and Het Oud Testamentisch Werkgezelschap in Nederland en België, Apeldoorn August 2006* (OTS 55), Leiden, Brill, 2007, 181-217.
- SASSON, Jack M.: *Jonah* (AB 24B), New York, Doubleday, 1990.
- SCHAPER, Joachim: *Eschatology in the Greek Psalter* (WUNT II 76), Tübingen, Mohr Siebeck, 1995.
- SHEA, William H.: The Khirbet el-Qom Tomb Inscription Again, *VT* 40 (1990), 110–116.
- SCHECHTER, Solomon – TAYLOR, Charles: *The Wisdom of Ben Sira. Portions of the Book Ecclesiasticus from Hebrew Manuscripts in the Cairo Genizah Collection Presented to the University of Cambridge by the Editors*, Cambridge, Cambridge University Press, 1899.
- SCHLEGEL, Julianne: *Psalm 88 als Prüfstein der Exegese: Zu Sinn und Bedeutung eines beispielloser Psalms* (BThSt 72), Neukirchen-Vluyn, Neukirchner Verlag, 2005.
- SCHMID, Konrad: *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2019.
- SCHMIDT, Brian B.: Afterlife Beliefs: Memory as Immortality, *NEA* 63 (2000), 236–239.
- SCHMIDT, Brian B.: *Israel's Beneficent Dead: Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition* (FAT 11), Tübingen, Mohr Siebeck, 1994.
- SCHMIDT, Brian B.: Memory as Immortality: Countering the Dreaded „Death after Death” in Ancient Israelite Society, in Alan J. Avery-Peck – Jacob Neusner (szerk.): *Judaism in Late Antiquity IV.: Death, Life after Death, Resurrection and the World to Come in the Judaism of Antiquity*, Leiden – Boston – Köln, Brill, 2000, 87-100.

- SCHMIDT, Hans: *Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament* (BZAW 49), Giessen, Töpelmann, 1928.
- SCHMIDT, Hans: *Die Psalmen*, Tübingen, J.C.B. Mohr – Paul Siebeck, 1934.
- SCHNOCKS, Johannes: Metaphern für Leben und Tod in den Psalmen 23 und 88, in: Pierre van Hecke – Antje Labahn (szerk.), *Metaphors in the Psalms* (BETL 231), Leuven, Uitgeverij Peeters 2010, 235-249.
- SCHNOCKS, Johannes: *Psalmen*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2014.
- SCHNOCKS, Johannes: *Rettung und Neuschöpfung: Studien zur alttestamentlichen Grundlegung einer gesamtbiblischen Theologie der Auferstehung* (BBB 158), Göttingen – Bonn – V&R unipress – Bonn University Press, 2009.
- SCHORCH, Stefan: *Euphemismen in der Hebräischen Bibel* (OBC 12), Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2000.
- SCHÖCKEL, Luis Alonso: The Poetic Structure of Psalm 42-43, *JSOT* 1 (1976), 4-11.
- SCHULLER, Eileen O.S.U.: 4QNon-Canonical Psalms B, in Ester Eshel – Hanan Eshel – Carol Newson, et al.: *Qumran Cave 4/VI: Poetical and Liturgical Texts, Part 1* (DJD 11), Oxford, Clarendon Press, 1998, 87-172 (Plates IX-XV).
- SCHULLER, Eileen O.S.U.: Hodayot, in Esther Chazon – Torleif Elgvin – Esther Eshel: *Qumran Cave 4/XX: Poetical and Liturgical Texts, Part 2* (DJD 29), Oxford, Clarendon Press, 1999, 69-254.
- SCHULLER, Eileen O.S.U.: Prayer at Qumran, in Renate Egger-Wenzel – Jeremy Corley (szerk.): *Prayer from Tobit to Qumran* (DCLY 2004), Berlin New York, Walter de Gruyter, 2004, 411-428.
- SCHULTZ, Hermann: *Alttestamentliche Theologie: Die Offenbarungsreligion auf ihrer vorchristlichen Entwicklungsstufe*³, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1885.
- SCHWALLY, Friedrich: *Das Leben nach dem Tode*, Giessen, 1892.
- SCRIBA, Albrecht: *Die Geschichte des Motivkomplexes Theophanie* (FRLANT 167), Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1995.
- SEYBOLD, Klaus: Der Weg des Lebens: Eine Studie zu Psalm 16, *ThZ* 40 (1984), 121-129. = in Uö.: *Studien zur Psalmenauslegung*, Stuttgart, Kohlhammer, 1998, 75-84.
- SEYBOLD, Klaus: *Das Gebet des Kranken im Alten Testament: Untersuchungen zur Bestimmung und Zuordnung des Krankheits- und Heilungspsalmen* (BWANT 99), Stuttgart, Kohlhammer, 1973.
- SEYBOLD, Klaus: Der Hanna-Psalms (1.Sam 2,1-10) in Uö.: *Studien zu Sprache und Stil der Psalmen*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2010, 191-206.

- SEYBOLD, Klaus: *Poetik der Psalmen*, Stuttgart, Kohlhammer, 2003.
- SEYBOLD, Klaus: *Die Psalmen* (HAT 1/15), Tübingen, Mohr Siebeck, 1996.
- SIMON, Uriel: *Jona: Ein jüdischer Kommentar* (SBS 157), Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1994.
- SKEHAN, Patrick W.: Again the Syraic Apochryphal Psalms, *CBQ* 38 (1976), 143-158.
- SKEHAN, Patrick W. – DI LELLA, Alexander A.: *The Wisdom of Ben Sira: A New Translation with Notes* (AB 39), New York, etc., Doubleday, 1987.
- SKEHAN, Patrick W. – ULRICH, Eugene – FLINT, Peter W.: Psalms, in Eugene Ulrich – Frank Mooer Cross – Joseph A. Fitzmayer, et. al.: *Qumran Cave 4/XI: Psalms to Chronicles* (DJD 16), Oxford, Clarendon Press, 2000, 7-170.
- SMITH, Mark S.: The Near Eastern Background of Solar Language for Yahweh, *JBL* 109 (1990), 29-39.
- SMITH, Mark S.: *The Early History of God: Yahweh and Other Deities in Ancient Israel*², Grand Rapids, 2002.
- SMITH, Mark S.: The Invocation of Dead Ancestors in Psalm 49:12c, *JBL* 112 (1993), 105-107.
- SMITH, Mark S. – BLOCH-SMITH, Elizabeth M.: Death and Afterlife in Ugarit and Israel (recenzió Klaas Spronk: *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East* [AOAT 219] című munkájáról), in *JAOS* 108 (1988), 277-284.
- SOUTHWOOD, Kathreine: Metaphor, Illness and Identity in Psalms 88 and 102, *JSOT* 43 (2018), 228-246.
- SPANGENBERG, Izak J.J.: Constructing a Historical Context for Psalm 49, *OTE* 20 (2007), 201-214.
- SPANGENBERG, Izak J.J.: Psalm 49 and the book of Qohelet, *VeEc* 18 (1997), 328-344.
- SPANGENBERG, Izak J.J.: Psalm 73 and the Book of Qoheleth, *OTE* 29 (2016), 151-175.
- SPELRLING, S. David: Psalm 6 in Comparative Perspective, *JANES* 33 (2018), 187-202.
- SPIESS, Edmund: *Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode: Auf Grund Vergleichender Religionsforschung*, Jena, Hermann Costenoble, 1877.
- SPRONK, Klaas: *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East* (AOAT 219), Kevelaer – Neukirchen-Vluyn, Butzon&Berckler – Neukirchener Verlag, 1986.
- SPRONK, Klaas: The Unsolved Riddle of the Structure of Psalm 49, in: Ludger Hiepel – Marie-Theres Wacker (szerk.): *Zwischen Zion und Zaphon. Studien im Gedenken an den Theologen Oswald Loretz (14.01.1928-12.04.2014)* (AOAT 438), Münster, Ugarit Verlag, 2016, 243-258.

- STADE, Bernhard: *Geschichte des Volkes Israel*, Berlin, 1887.
- STADE, Bernhard: *Über die alttestamentlichen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode*, Leipzig, Vogel, 1877.
- STÄHLI, Hans-Peter: *Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments* (OBO 66), Fribourg – Göttingen, Universitätsverlag – Vandenhoeck&Ruprecht, 1985.
- STECK, Odil Hannes: *Das apokryphe Baruchbuch* (FRLANT 160), Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1993.
- STEGEMANN, Hartmut: The Number of Psalms in 1QHodayot^a and some of their Sections, in Ester G. Chazon – Ruth Clements – Avital Pinnick (szerk.): *Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the Fifth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 19-23 January 2000* (StTDJ 48), Leiden – Boston, Brill, 2003, 191-234.
- STEGEMANN, Hartmut – SCHULLER, Eileen O.S.U. – NEWSOM, Carol: *1QHodayot^a with Incorporation of 1Q Hodayot^b and 4QHodayot^{a-f}* (DJD 40), Oxford, Clarendon Press, 2009.
- STEINER, Till Magnus: „Des Nachts singe ich seine Lieder (Ps 42,9)“ – Erinnerung, Zion und die Völker im Ersten Korachpsalter (Ps 42-49), in Ulrich Berges – Johannes Bremer – Till Magnus Steiner (szerk.): *Zur Theologie des Psalter. Beiträge in memoriam Frank-Lothar Hossfeld* (BBB 189), Göttingen – Bonn: V&R unipress – Bonn University Press, 2016, 221-236.
- STRAUSS, Hans, *Hiob* (BKAT 16/2), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1995.
- STUART, Douglas: *Hosea–Jonah* (WBC 31), Nashville, Tennessee, Thomas Nelson, 1987.
- STYGER, Paul – STEENKAMP, Yolande – HUMAN, Dirk J.: Psalm 40 as a Torah Psalm, *IDS* 39 (2005), 133–153.
- SUKENIK, Eleazar Lipa: *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*, Jerusalem, The Magnes Press – The Hebrew University, 1955.
- SURIANO, Matthew J.: *A History of Death in the Hebrew Bible*, Oxford, Oxford University Press, 2018.
- SURIANO, Matthew J.: Death, Disinheritance, and Job's Kinsman-Redeemer, *JBL* 129 (2010), 49–66.
- SWART, Gerhard: No Place for Worship: Rhetorical Function and Historical Significance of a Prayer Theme in Deuterocanonical Literature, in Xeravits Géza – Zsengellér József – Balla Ibolya (szerk.): *Various Aspects of Worship in Deuterocanonical and Cognate Literature 2016/2017* (DCLY 2016/2017), Berlin – Boston, Walter de Gruyter, 247-260.

- SZABÓ Xavér OFM: *Salamon zsoltárai: Bevezetés – fordítás – jegyzetek* (A Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Bibliatudomány Tanszékének kiadványai 2.), Budapest, Sapientia – L'Harmattan, 2009.
- TATE, Marvin A.: *Psalms 51-100* (WBC 20), Nashville, Tennessee, Thomas Nelson, 1991.
- TAYLOR, J. Glen: A First and Last Thing to do in Mourning: *KTU 1.161* and Some Parallels, in Lyle M. Eslinger – Glen J. Taylor: *Ascribe to the Lord. Biblical and other Studies in Memory of Peter C. Craigie* (JSOTS 67), Sheffield, Sheffield Academic Press 1988, 151-177.
- TAYLOR, J. Glen: *Yahweh and the Sun: Biblical and Archeological Evidence for Sun Worship in Ancient Israel* (JSOTS 111), Sheffield, JSOT Press, 1993.
- THOMAS, David Winton: מְלִיצָל in the Old Testament, in J. Neville Birdsall – Robert W. Thomson (szerk.): *Biblical and Patristic Studies in Memory of Robert Pierce Casey*, Freiburg – Basel – Barcelona, etc., Herder, 1963, 11-19.
- THORNHILL, A. Chadwick: A Theology of Psalm 88, *EvQ* 87 (2015), 45-57.
- TORGE, Paul: *Seelenglauben und Unsterblichkeitshoffnung im Alten Testament*, Leipzig, 1909.
- TOMES, Roger: „I Have Written to the King, My Lord” – *Secular Analogies for the Psalms* (HBM 1), Sheffield 2005.
- TOORN VAN DER, Karel: Funerary Rituals and Beatific Afterlife in Ugaritic Texts and in the Bible, *BiOr* 48 (1991), 40-66.
- TOURNAY, Raymond Jacques: *Seeing and Hearing God with the Psalms.: The Prophetic Liturgy of the Second Temple in Jerusalem* (JSOTS 118), ford. J. Edward Crowley, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1991.
- TOV, Emanuel: Loan-words, Homophony and Transliterations in the Septuagint, *Bib.* 60 (1979), 216-236.
- TROMP, Nicholas J.: *Primitive Conceptions of Death and Nether World in the Old Testament* (BiOr 21), Rome, Pontifical Biblical Institute, 1969.
- TROPPER, Josef: *Nekromantie: Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament* (AOAT 223), Kevelaer – Neukirchen-Vluyn, Verlag Butzon&Becker – Neukirchener Verlag, 1989.
- TUBACH, Jürgen: Jahwe und die Sonne, in Jens Kotjatko-Reeb – Stefan Schorch – Johannes Thon – Benjamin Ziemer (szerk.): *Nichts Neues unter der Sonne? Zeitvorstellungen im Alten Testament. Festschrift für Ernst-Joachim Waschke zum 65. Geburtstag* (BZAW 450), Berlin – Boston, Walter de Gruyter, 2014, 229-253.

- UCHELEN VAN, N. A.: אֲנָשֵׁי דְמִים in the Psalms, in J. G. Vink – J. C. H. Lebram, et al. (szerk.): *The Priestly Code and Seven Other Studies* (OTS 15), Leiden, Brill, 1969, 205-212.
- UEHLINGER, Christoph: Gab es eine joschijanische Kultreform? Plädoyer für ein begründetes Minimum, in Walter Gross (szerk.): *Jeremia und die »deuteronomische Bewegung«* (BBB 98), Weinheim, Beltz Athenäum Verlag, 1995, 57-89.
- URBANZ, Werner: *Gebet im Sirachbuch* (HBS 60), Freiburg – Basel – Wien, et al., Herder, 2009.
- VAILLANCOURT, Ian J.: The Pious Prayer of an Imperfect Prophet: The Psalm of Jonah in its Narrative Context, *JESOT* 4 (2015), 171-189.
- VALL, Gregory: „From Whose Womb Did the Ice Come Forth” – Procreation Images in Job 38:28-29, *CBQ* 57 (1995), 504-513.
- VANG, Carsten: 'Der HERR ist einer!' – Von der Einheit und Verschiedenheit in der Theologie des Alten Testaments, *EJT* 4 (1995), 145-159.
- VAWTER, Bruce: Intimations of Immortality and the Old Testament, *JBL* 91 (1972), 158–171.
- VENTER, Pieter M.: Penitential prayers in the books of Baruch and Daniel, *OTE* 18 (2005), 406-425.
- VEREBICS Petra: *A szöveg kettős beágyazottsága: Kultúratudományos szempontok a Zsolt 18//2Sám 22 értelmezéséhez* (Doktori értekezés), Budapest, 2018.
- VILLANUEVA, Federico G.: *The 'Uncertainty of Hearing': A Study of the Sudden Change of Mood in the Psalms of Lament* (VTS 121), Leiden – Boston, Brill, 2008.
- VOS DE, Christiane: *Klage, als Gotteslob aus der Tiefe: Der Mensch vor Gott in den individuellen Klagepsalmen* (FAT II 11), Tübingen, 2005.
- WAARD DE, Jan: „Homophony” in the Septuagint, *Bib* 62 (1981), 551-561.
- WACHHOLDER, Ben Zion: *David's eschatological Psalter: 11QPsalms^a*, *HUCA* 59 (1988), 23-72.
- WALTERS, Peter: *The Text of the Septuagint: Its Corruptions and their Emendation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.
- WANKE, Günther: *Die Zionstheologie der Korachiten in ihrem traditionsgeschichtliche Zusammenhang*, Berlin, Töpelmann, 1966.
- WATTS, James W.: *Psalm and Story: Inset Hymns in Hebrew Narrative* (JSOTS 139), Sheffield, JSOT Press, 1992.
- WÄCHTER, Ludwig: *Der Tod im Alten Testament*, Stuttgart, Calwer, 1967.

- WÄCHTER, Ludwig: עֶפֶר, Heinz-Josef Fabry – Helmer Ringgren (szerk.): *ThWAT* 6, Stuttgart, etc., Kohlhammer, 1989, 275-284.
- WÄCHTER, Ludwig: לְשׂוֹל, in Heinz-Josef Fabry – Helmer Ringgren (szerk.): *ThWAT* 7, Stuttgart, etc., Kohlhammer, 1993, 901-910.
- WÄCHTER, Ludwig: שָׁחַת, in Heinz-Josef Fabry – Helmer Ringgren (szerk.): *ThWAT* 7, Stuttgart, etc., Kohlhammer, 1993, 1245-1248.
- WEBER, Beat: „JHWH, Gott der Rettung!” – Beobachtungen und Erwägungen zur Struktur von Psalm LXXXVIII, *VT* 58 (2008), 595–607.
- WEBER, Beat: „JHWH, Gott meiner Rettung!” (Ps 88,2a): Struktur, Klangmuster und andere Stilmittel in Psalm 88, in: Uő.: „*Wie ein Baum, eingepflanzt an Wasserrinnen*” (Psalm 1,3): *Beiträge zur Poesie und Theologie von Psalmen und Psalter für Wissenschaft und Kirche* (ABG 41), Leipzig 2014, 282–308.
- WEBER, Beat: „Like a Bridge Over Troubled Water...” – Weisheitstheologische Wegmarkierungen im Psalter, in Angelika Berlejung – Raik Heckl (szerk.): *Ex oriente lux. Studien zur Theologie des Alten Testaments. Festschrift für Rüdiger Lux zum 65. Geburtstag*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2012, 289-306.
- WEBER, Beat: Notizen zu Form, Pragmatik und Struktur von Psalm 16, *BN* 125 (2005) 25–38.
- WEBER, Beat: *Psalm 77 und sein Umfeld* (BBB 103), Weinheim, Weltz Athenäum, 1995
- WEBER, Beat: *Werkbuch Psalmen II*, Stuttgart, Kohlhammer, 2003.
- WEBER, Martin: „*Aus Tiefen Rufe ich Dich*”: *Die Theologie von Psalm 130 und Ihre Rezeption in der Musik* (ABG 13), Leipzig, Evangelische Verlag, 2003.
- WEINFELD, Moshe – SEELY, David: Barkhi Nafshi, in Esther Chazon – Torleif Elgvin – Esther Eshel (szerk.): *Qumran Cave 4/XX: Poetical and Liturgical Texts, Part 2* (DJD 29), Oxford, Clarendon Press, 1999 255-334 (Plates XVII-XXIV).
- WEIMAR, Peter: *Jona* (HThK.AT), Freiburg – Basel – Wien, Herder, 2017.
- WEISER, Arthur: *Die Psalmen*, 1. köt. (ATD 14), Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1950.
- WEISER, Arthur: *Die Psalmen*, 2. köt. (ATD 15), Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1950.
- WELLHAUSEN, Julius: *The Book of the Psalms*, New York – London – Stuttgart, 1898.
- WENDLAND, Ernst R.: „Darkness is my closest friend” (Ps 88:18b): Reflections on the Saddest Psalm in the Psalter’, *VeEc* 37 (2016), a1543.
<http://dx.doi.org/10.4102/ve.v37i1.1543> (letöltés: 2018. március 8.)
- WENNING, Robert: Stempiegel-Amulette aus den Gräbern der Eisenzeit in Juda im Kontext, in Angelika Lohwasser (szerk.): *Skarabäen des 1. Jahrtausends. Ein Workshop in Münster*

- am 27. Oktober 2012 (OBO 269), Fribourg – Göttingen, Academic Press – Vandenhoeck&Ruprecht, 2014.
- WESTERMANN, Claus: Das Loben Gottes in den Psalmen, in Uö.: *Lob und Klage in den Psalmen*, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1977, 11-124.
- WESTERMANN, Claus: *Die Klagelieder: Forschungsgeschichte und Auslegung*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1990.
- WESTERMANN, Claus: Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament, in Uö.: *Lob und Klage in den Psalmen*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1977.
- WIDENGREN, Geo: *Sakrales Königtum im Alten Testament und in Judentum*, Stuttgart, 1955.
- WIFALL, Walter: The Sea of Reeds as Sheol, *ZAW* 92 (1980), 325-332.
- WIGGINS, Steve A.: Yahweh: The God of the Sun?, *JSOT* 71 (1996), 89-106.
- WIGGINS, Steve A.: A Rejoinder to J. Glen Taylor, *JSOT* 73 (1997), 109-112.
- WIKANDER, Ola: *Drought, Death, and the Sun in Ugarit and Ancient Israel: A Philological and Comparative Study* (CB.OT 61), Winona Lake, Pennsylvania, Eisenbrauns, 2014.
- WILLGREN, David: *The Formation of the 'Book' of Psalms: Reconsidering the Transmission and Canonization of Psalmody in Light of Material Culture and the Poetics of Anthologies* (FAT II 88), Tübingen, Mohr Siebeck, 2016.
- WITTE, Markus: „Aber Gott wird meine Seele erlösen“ – Tod und Leben nach Psalm XLIX, *VT* 50 (2000), 540-560.
- WOLFF, Hans Walter: *Az Ószövetség antropológiája*, ford. Blázi György, Budapest, Harmat Kiadó, 2003.
- WOLFF, Hans Walter: *Dodekapropheton 3: Obadja, Jona* (BKAT 14/3), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1977.
- WOLFF, Hans Walter: *Studien zum Jonabuch* (BSt 47), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1965.
- WOUDE VAN DER, Adam S.: Die fünf syrischen Psalmen, in Werner Georg Kümmel, et al. (szerk.): *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, 4. köt.: Poetische Schriften, Gütersloh, 1974, 29-47.
- WRIGHT, Robert B.: *The Psalms of Solomon: A Critical Edition of the Greek Text* (Jewish and Christian Texts in Contexts and Related Studies 1), New York – London, T&T Clark, 2007.
- XERAVITS Géza: *A Deuterokanonikus könyvek: Bevezetés keletkezés- és irodalomtörténetükbe* (Deuterocanonica 4), Pápa – Budapest, Pápai Református Teológiai Akadémia L'Harmattan, 2008.

- XERAVITS Géza: *A Zarándokénekek* (Lectio Divina 3), Bakonybél – Budapest, Szent Maurícius Monostor – L'Harmattan, 2006.
- XERAVITS Géza: *Könyvtár a pusztában: Bevezetés a holt-tengeri tekercsek nem bibliai irodalmába*, Pápa – Budapest, Pápai Református Teológiai Akadémia – L'Harmattan, 2008.
- XERAVITS Géza: Spiritualitás a beteg ember zsoltáraiban, *Embertárs* 5 (2007), 40-51.
- YAMAUCHI, Edwin M.: Life, Death and the Afterlife in the Ancient Near East, in: Richard N. Longenecker (szerk.), *Life in the Face of Death*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998, 21-50.
- ZEEB, Frank: Jahwe und der Sonnengott, in Oswald Loretz – Kai A. Metzler – Hanspeter Schaudig (szerk.): *Ex Mesopotamia et Syria Lux. Festschrift für Manfred Dietrich zu seinem 65. Geburtstag* (AOAT 281), Münster, Ugarit Verlag, 2002, 899-917.
- ZENGER, Erich: Mit Gott ums Leben kämpfen: Zur Funktion der Todesbilder in den Psalmen, in Martin Ebner (szerk.): *Leben trotz Tod (JBTh 19)*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2005, 63-78.
- ZERNECKE, Anna Elise: Mesopotamian Parallels to the Psalms, in William P. Brown (szerk.): *Oxford Handbook of the Psalms*, Oxford, Oxford University Press, 2014, 27-42.
- ZEVIT, Ziony: The Khirbet el-Qôm Inscription Mentioning a Goddess, *BASOR* 255 (1984), 39-47.
- ZEVIT, Ziony: *The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallactic Approaches*, London, Continuum, 2001.
- ZIEGERT, Carsten: „Mein Auge verschmachtet vor Elend” – Zu Kontext und Struktur von Psalm 88, *BZ* 54 (2010), 73-82.
- ZUCKER, David J.: The Riddle of Psalm 49, *JBQ* 33 (2005), 143-152.
- ZSENGELLÉR József: Addition or Edition? Deconstructing the Concept of Additions, in Xeravits Géza – Zsengellér József (szerk.): *Deuterocanonical Additions, of the Book of the Old Testament* (DCLS 5), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2005, 1-15.
- ZSENGELLÉR József: Demitizálás: Az Ószövetség válasza a halál kihívására, in Uő.: *Textus és kontextus: Az Ószövetség megértésének lehetőségei*, Budapest, L'Harmattan, 2011, 120-129. = *Studia Biblica Athanasiana* 10 (2008), 31-42.
- ZSENGELLÉR József: Ismeretlen ismerős: a 90. zsoltár nem szokványos elemzése, in Zsengellér József – Kodácsy Tamás – Ablonczy Tamás (szerk.): *Felelet a Mondolatra. Tanulmányok a 60 éves Bogárdi Szabó István tiszteletére*, Pápa – Budapest, Pápai

Református Teológiai Akadémia – Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, 2016, 199-224.

ZSENGELLÉR József: „Kihoztalak téged...” – az exodus teológiai reflexiója: Bibliai teológiai vázlat, in Literáty Zoltán (szerk.): *Quoniam tecum est fons vitae in lumine tuo videbimus lumen*. Teológiai témák a 65 éves Kocsev Miklós tiszteletére, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, 2018, 115-123.

ZSENGELLÉR József: Miért kellett Bálámnak meghalnia? A Num 31,8 mint a Bálám történet (egyik) újraírása, in Uő.: *Textus és kontextus: Az Ószövetség megértésének lehetőségei*, Budapest, L'Harmattan, 2011, 64-74. = *Studia Biblica Athanasiana* 7 (2004), 105-117.

ZSENGELLÉR József: Test és lélek: Jézus feltámadása és a zsidó feltámadáshit interakciója a hellenisztikus-római korban, in Uő.: *Textus és kontextus: Az Ószövetség megértésének lehetőségei*, Budapest, L'Harmattan, 2011, 285-294. = *Vigilia* 69 (2004), 247-255.

Függelék – A szerző további, a dolgozatban nem idézett publikációinak listája

Tanulmányok

- Prófétizmus, kultusz és uralkodói udvar Izraelben és Máriaiban: Összehasonlító elemzés Ámós és Amacjá párbeszéde (Ám 7,10-17) és a prófétaságra utaló Mária szövegek alapján, *Vallástudományi Szemle* 11 (2015), 35-53.
- Náhum könyvének targuma, *Ókor* 17 (2018), 32-39.
- Krisztus pokolraszállásának értelmezése a patrisztikától a reformáció koráig, *Protestáns Téka* 2020, 6-10.

Recenzió

- Christensen, Duane L.: *Nahum: A New Translation with Introduction and Commentary*, *Vallástudományi Szemle* 13 (2017), 137-140.

Konferenciabeszámoló

- Beszámoló a Károli Gáspár Református Egyetemen Persecution, Passion and Epiphany in Early Jewish Literature címmel tartott nemzetközi konferenciáról (2017. szeptember 20-22.), *Orpheus Noster* 10 (2018), 93-98.