

A ZSOLTÁROK TÖRTÉNETI TEOLÓGIÁJA  
IZRAEL HITÉNEK ÉS IMÁDSÁGÁNAK TÖRTÉNETE  
A ZSOLTÁROSKÖNYVBEN

ENZO CORTESE  
*Studium Biblicum Franciscanum, Jeruzsálem*

BEVEZETÉS<sup>1</sup>

Ez a tanulmány a 150 hárfával kísért énekről, vagyis zsoltárról, visszaautal azokra az általános tudnivalókra és feltételezi azokat, amelyek bibliáink bevezetőiben rendszerint megtalálhatók (például a *Jeruzsálemi Biblia* kiadásában). Elszórtan, számos bevezető jellegű információ ebben a tanulmányban is felfedezhető. Az irodalmi műfajokat illetően elegendők más bevezetők leírásai. Csupán arra szorítkozunk, hogy erről felsorolást adjunk a függelékben. Ennek során arra törekszünk, hogy minden egyes zsoltárt a zsoltár-imádságok két alapvető megnyilvánulása, a panasz és a dicséret köré csoportosuló kategóriák valamelyikébe soroljunk.

Szeretnénk megvitatni, hogy manapság melyek a zsoltárok teológiája művelésének legfőbb nehézségei. Louis Alonso Schökel és Cecilia Carniti bevezetőjükben helyesen mutatnak rá, hogy két témára kell figyelmet fordítani: a „vallásos meggyőződésekre”, vagyis a teológiai témákra és az „érzelmekre”.<sup>2</sup> Igyekszünk kiemelni mindkettő legfőbb vonásait azokon a lény-

<sup>1</sup> A fordítás alapjául szolgáló tanulmány: ENZO CORTESE: Una teologia dei salmi storica. Storia della fede e della preghiera d'Israele nel salterio, *Liber Annuus* 57 (2007) 29–81. Tanulmányomat Donato Baldi ferences atyának, a Studium Biblicum Franciscanum nagylelkű rektora emlékének ajánlom (1961–1962). Fordította: Szabó Miklós Xavér OFM. Közlés a szerző és a kiadó szíves engedélyével.

<sup>2</sup> LUIS ALONSO SCHÖKEL – CECILIA CARNITI: *Salmos I. (Salmos 1–72)*. Traducción, introducciones y comentario, Editorial Verbo Divino, Estella, 1992, 67sköv.

ges pontokon, ahol tárgyalásra kerülnek. Nehézséget jelent azonban teljes listát adni mindkettőről, hiszen különösen a zsoltárimádságban lehetetlen szétválasztani a vallásos meggyőződést az érzelmektől. Az említett kommentárban az érzelmek listája amennyire terjedelmes, annyira eleve meghatározott.

Ma inkább az egyik és a másik kérdés történeti bemutatása okoz nehézséget. Nem elég ugyanis összeállítani egy jegyzéket Izrael hitének témáiról vagy „hittételeiről”. Sokkal elfogadhatóbb Hans-Joachim Kraus eljárása,<sup>3</sup> aki a témákat diakronikus perspektívában és történeti szempontból tanulmányozta. Meg kell próbálnunk mindezt a zsoltárok egymáshoz kapcsolódásai, szétágazásai és fejlődései alapján bemutatni, ahogy azok a zsoltároskönyvben vannak.

Mindezt ma különösen is nehezíti a zsoltárok keletkezési idejének meghatározása. Az uralkodó vélemény a zsoltárokat túl könnyedén helyezi a fogság utáni időszakra. Így viszont, a zsoltároskönyv története helyett, amely a kezdetektől és a királyság korától indul, csak késői redakciók teológiája lesz. Nem véletlen, és éppen ezért zavarba ejtő, hogy Klaus Seybold az 1986-ban megírt kiváló bevezetése után,<sup>4</sup> amelyben a zsoltárok teológiája történetének értékes kísérletét találjuk,<sup>5</sup> legutóbbi kommentárjának bevezetőjében teljesen felszámolja ezeket a kísérleteket.<sup>6</sup>

Érveink rámutatnak arra, hogy nem nyugodhatunk bele a helyzetbe, és igenis lehetséges megírni a zsoltárok történeti teológiáját. Bár nem lehet tökéletes a munka, mégis sokkal kielégítőbb és nem kevésbé biztos a késői redakciókra épülő mai teológiák eredményeiben, tekintettel arra, hogy még azok támogatói között is vannak nézetkülönbségek.

Felhívjuk a figyelmet a héber zsoltároskönyv és az olasz hivatalos bibliafordítás (CEI) eltérő számozására is: a 9–147. zsoltárok héber számozása mindig egy számmal nagyobb, mint a görög és a latin fordítások (a 115–116. zsoltárok esetén két számmal), valamint a liturgikus használat számozásánál (zsolozsmáskönyv, misekönyv, szertartáskönyvek). A következő táblázat eligazít az eltérő számozás áttekintésében.

<sup>3</sup> A zsoltárok teológiájával foglalkozó munkájában, amely németül először 1979-ben jelent meg, sorrendben a következő témákat tárgyalja: Isten, Izrael, Templom – kultusz, király, ellenségek, antropológia. Az utolsó fejezet arról szól, hogy az Újszövetség miként használja a zsoltárokat.

<sup>4</sup> KLAUS SEYBOLD: *Die Psalmen. Eine Einführung*, Kohlhammer, Stuttgart, 1991. Ebbe a gondolatmenetbe illeszkedik WILLIAM L. HOLLADAY munkája is: *The Psalms through three Thousand Years. A Prayerbook of a Cloud of Witnesses*, Fortress Press, Minneapolis, 1993. Dicséretes, hogy rögtön lefordították olasz nyelvre.

<sup>5</sup> Leginkább KLAUS SEYBOLD: *Die Psalmen*. i. m., 108–128.

<sup>6</sup> KLAUS SEYBOLD: *Die Psalmen*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1996.

A görög zsoltároskönyv számozása	A héber zsoltároskönyv számozása
1–8	1–8
9	9 és 10
10–112	11–113
113	114 és 115
114	116,1–9
115	116,10–19
116–145	117–146
146	147,1–11
147	147,12–20
148–150	148–150

Az elkövetkezőkben bemutatjuk a zsoltároskönyvet a késői, öt könyvre tagolt felosztás szerint, amely a 41., 72., 89. és 106. zsoltár záró „doxológiára” épül. A további fejezetekben pedig megvizsgáljuk a panaszzsoltárokat, a dicsérő és hálaadó zsoltárokat, végül pedig az utolsó gyűjtemények és redakciók zsoltárait.

## 1. A ZSOLTÁROK KÖNYVÉNEK BEMUTATÁSA

### 1.1. Az első könyv: Zsolt 3–41

A második zsoltár minden bizonnyal ősi, nem tűnik az első könyv részének, amint azt a felirat hiánya mutatja. Jogosan helyezték el bevezetésként azok, akik felosztották a király imáinak ősi gyűjteményét „Dávid 1”, „Dávid 2” és „Dávid 3” gyűjteményekre. Más messiási zsoltárokhoz hasonlóan (89; 110; 132; talán még 72) a gyűjtemény része volt, talán az azonos kategóriájú 18. zsoltárhoz állt közel. Az első dávidi gyűjteményt manapság a következőképpen osztják fel:

- Zsolt 3–14;
- 15–24;
- 25–34 és
- 35–41.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> FRANK-LOTHAR HOSSFELD – ERICH ZENGER: *Die Psalmen 51–100*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 2000, 12.

Ugyanakkor, még ha néhol úgy is tűnik, hogy a javasolt felosztás irodalmi adatokra épül, az is a késői datálás feltételezéséből indul ki. Sokan elfogadják, hogy a második dávidi korpusz (51–71) Koré (42–49) és Ászáf (73–83) gyűjteményeivel együtt része volt az úgynevezett elohista zsoltároskönyvnek a fogság alatt (42–83; azért viseli ezt a nevet, mivel szívesebben használja az *’elōhīm*, mintsem a JHWH istennevet). Az ide tartozó 51,20–21 és a 69,36 verssorok tanúsítják, hogy Jeruzsálemet még nem építették újjá.<sup>8</sup>

Ugyanakkor a mai exegézis szinte teljes egészében fogság utáninak tartja az első dávidi gyűjteményt. Ezzel szemben nem csupán azt kell elismernünk, hogy a második dávidi korpusz lényegében fogság előtti, hanem az első dávidi gyűjteményt is – noha meg kell hagyni, hogy további szerkesztéseken esett át, amelyekről a második szövegcsoporthoz lemaradt – lényegében fogság előttinek kell tartanunk. Kezdetben mindkét gyűjtemény főként ősi zsoltárokat tartalmazott. Az első dávidi gyűjtemény további redakciói nem létrehozták a gyűjteményt és annak kezdetleges felosztását, hanem csupán módosították. Mi a megvizsgált irodalmi jelenségeket értelmezzük, figyelembe véve a gyűjtemény kezdeti, fogság előtti állapotát.

A második dávidi gyűjtemény elején álló 53. zsoltárral párhuzamos 14. zsoltár már jóval a feltételezett késői, fogság előtti redakciót megelőző felosztást jelzi. A rákövetkező 15. zsoltár erkölcsi témájával egy további jele az előbbi zsoltár 3–14. zsoltároktól való leválasztásnak, amely azonban már a fogság előtti gyűjteményben jelen volt. A zsoltár talán a fogság előtt keletkezett és került oda. Másrészt az ősi 24. zsoltár is – amelynek még nem volt morális témája, de aztán a 15. zsoltár hatására mégis lett – rendkívül ősi zsoltár. Ha tehát el is ismerjük, hogy a kiegészítés a 24. zsoltárban fogság utáni, akkor tagadhatjuk annak lehetőségét, hogy a gyűjteménynek már korábban is megvolt ez a struktúrája. A 25–34. és a 35–41. zsoltárok közötti elhatárolás is vitatható. Amennyiben azon alapul, hogy a 25. és a 34. zsoltárok alfabetikus költemények, nem szabad elfelejtenünk, hogy a 37. zsoltár is az. A struktúrát nem csupán stílus alapján kell keresni, hanem tartalom alapján is, és nem csupán a későbbi redakciók tartalma alapján.

Megjegyezzük, hogy amíg a 3–14. zsoltárok panaszai szinte a második dávidi gyűjtemény egészében folytatódnak, addig a 15–22. zsoltárok más jellemzőkkel bírnak: ezek a király imádságainak ősi és klasszikus, központi részét alkotják (Zsolt 18; 20–21; 22, a király haláláról és feltámadásáról). A 24. zsoltártól a 41. zsoltárig viszont két egymásba fonódó blokkot találunk,

<sup>8</sup> MATTHIAS MILLARD: *Die Komposition des Psalters. Ein formgeschichtlicher Ansatz*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1994, 179sköv.

amelyeknek további sajátosságai vannak: ezeket a zsoltárokat két csoportba oszthatjuk, mert két látszószögük, két különböző témájuk van.

- 1) A templom iránti szenvedélyes szeretet: (23,6); 24,3; (25,20); 26,8; 27,6; 28,2; 29,9; (30,1; 31,21). Kezdetét veszi egy bevonulás (24), amely a templomban végződik (29).
- 2) Az imádkozó bűnére vonatkozó figyelem: (30,2sköv.); 31,11; 32,5; 38,4–5.19; 39,2.12; 40,7.13; 41,6 és zárásképpen az 51. zsoltár.

A 24. és a 30. zsoltároknak bevezető szerepük van. Szerkesztői munka eredménye a 24. és a teljes 25. zsoltár – amely az első dávidi gyűjtemény négy alfabetikus költeményéből a második – a gyűjteménybe kerülésükkor a *l'dávid* feliratot kapták. A beavatkozásokkal a redakció két olyan zsoltárcsoportot egyesít, amelyek korábban külön álltak, ahogyan a látószögük és az eltérő téma is mutatja. Ugyanakkor mindkét csoport ősi, központi részében a király zsoltárai álltak, amelyeket különböző ünnepeken és kultuszi imádságos alkalmakon használtak.

Az első dávidi gyűjteményen belüli felosztás tehát nem késői redaktorok munkája, hanem már a királyi imádságok ősi gyűjteményében kialakult. A gyűjtemény zsoltárai először részei voltak az ellenségek elleni panaszénekek nagy csoportjának, aztán elkülönítették őket, majd elrendezték a 3–13. és 52–71\* zsoltárcsoportokba. Itt vannak továbbá a király klasszikus és ősrégi imái (Zsolt 15–22.23), amelyeket a királyi rítusok alatt kellett recitálni (24–29), és végül a bűnbánati szertartások imádságai (30–41.51), amelyek szintén királyi imák.

Ez természetesen nem jelenti azt, hogy az összes jelzett zsoltárcsoport fogság előtti. A fogság előtti nagy gyűjtemény egyes csoportjaiba vagy részébe először a királyért végzett imák vagy az ő tragikus sorsa feletti elmélkedések kerültek. Ezt *l'dávid* feliratuk jól magyarázza.

Végül a későbbi redakcióknak tulajdoníthatók a további módosítások és főleg a négy alfabetikus zsoltár beillesztése (9/10; 25; 34; 37), melyeket harmonikusan rendeztek el az egész zsoltároskönyvben. Az első könyvben éppen úgy, mint a többi négy könyvben, illetve a 111., 112., 119. és a 145. zsoltárt az ötödik könyvben helyezték el. Ezekkel kapcsolták össze a végső szerkesztők a gyűjtemény egészét.

1.2. A második könyv: Zsolt 42–72

A jelenlegi ötkönyves felosztás előtt a már említett „elohista zsoltároskönyv” volt a templom hivatalos imakönyve (Zsolt 42–83), amely fogság alatt összegyűjtött zsoltárokból állt, és onnan kapta nevét, hogy főleg az ’*elohim*’ istennevet használja. A könyvben az „Isten” név használata a „JHWH” helyett igen beszédes, ha az anyanyelvű fordításokban összehasonlítjuk a szinte azonos 14. és 53. zsoltárokat. A *Psaltérium* jelenlegi második könyvét fogság utáni szerkesztők állították össze, amikor leválasztották a gyűjteményről annak utolsó részét, Ászáf zsoltárait. Így keletkezett a második könyv, míg a korábbi elohista zsoltároskönyvet három gyűjtemény: Koré (42–49), Dávid második (51–71, és a 72. zsoltár Salamontól, ahol figyelemre méltó a befejezés a doxológia után: „Itt végződnék Dávidnak az imádságai”), valamint Ászáf gyűjteménye (50 és 73–83) alapján állították össze. Meg kell tehát írunk a *Psaltérium* ötkönyves, fogság utáni felosztását megelőző szakaszainak történetét.

Koré gyűjteményének központi része és legfőbb jellemzője a Sion-zsoltárok: 46sköv. (a 47. zsoltár az ide kapcsolódó Isten királyságát ünnepli). A 46. zsoltár ősi gyöngyszem beékelődik a záró 49. bölcsességi zsoltár és egy másfajta kezdőcsoport közé. Ez a csoport ősi és északi eredetű imádságokból áll (42; 43? és 45), illetve a 44. zsoltár közösségi panaszénekéből, amely ősi, s talán szintén északi eredetű, és később arra a keserves helyzetre alkalmazták, amely Jeruzsálemben veszi kezdetét és a babiloni fogságig vezet. Ha figyelembe vesszük, hogy a 84–85. és a 87–88. is Koré zsoltárai, amelyek most az elohista zsoltároskönyv függelékében vannak (42–83), feltételezhetnénk egy eredeti gyűjteményt is, amelynek ragyogó záradéka és visszhangja volt Sion témája gyöngyszemének, amit aztán ismeretlen okokból eltávolítottak onnan.

Koré és a második gyűjtemény, valamint a második dávidi gyűjtemény és Ászáf zsoltárcsoportjának határára kerültek 49. és a 73. bölcsességi zsoltárok, amelyek az elohista zsoltároskönyv idején már elkészült bölcsességi jellegű redakció jelei, amelyet aztán később kiegészítettek a már említett, az első és az ötödik könyvben található nyolc alfabetikus zsoltár beillesztésével.

A második dávidi gyűjteményről már említettük, hogy lényegében folytatja a 3–14. zsoltárok témáját (a király ellenségei). A folytatást az is jelzi, hogy az 53. zsoltár megegyezik a 14. zsoltárral. Az elohista zsoltároskönyv szerkesztői a király vétkeiről szóló 51. zsoltárt az ászáfi 50. zsoltár után helyezték el – amely valószínűleg az első dávidi gyűjtemény utolsó csoportját zárta le –, valamint az 52. zsoltárt a gyűjtemény bevezetésének szánták.

Eredetileg a gyűjtemény az 53–64. zsoltárokból állt (ahogy korábban megjegyeztük: a 14. zsoltár ugyanaz, mint az 53.). Figyelemre méltó, hogy a Zsolt 65sköv. görög címe nem „dávidi”, hanem Jeremiásnak, Ezekielnek tulajdonítják, „amikor el kellett indulni”!

A 65–68. zsoltárok már nem egyéni panaszénekek, hanem közösségi himnuszok (a középen elhelyezkedőknek nincs feliratuk). Az utolsó, vagyis a 69. és a rákövetkező zsoltárok ismét egyéni panaszénekek, és mintha az első dávidi gyűjtemény utolsó részét folytatnák. Valóban: a 70. zsoltár megfelel a Zsolt 40,14–18 verseknek. Ami a 71. zsoltárt, az idős király imádságát illeti, a harmadik dávidi gyűjtemény (Zsolt 138–145\*) kezdetének tűnik, amely lényegében az öregség királyi imáit tartalmazza.

Az utolsó zsoltárokat, amelyeket (a király ellenségei ellen mondott) egyéni panaszénekek csoportjához fűztek, legalább az elohista zsoltároskönyv kompozíciójának idejére kell helyezniük, mivel azok is az *’élőhim* istenveget használják, míg az első könyv és később a 84. zsoltártól kezdve az „Úr” szót használják, amely általában a héber JHWH (és olykor az *’ādōnāy*) megszólítás fordítása.

### 1.3. A harmadik könyv: Zsolt 73–89

A harmadik könyvet főleg Ászáf zsoltárai alkotják (Zsolt 73–83), amelyekhez hozzátartozik még az 50. zsoltár is. Velük zárul az elohista zsoltároskönyv. A fennmaradó zsoltárok nagy része Korée (Zsolt 84–85; 87–88). Közülük az utolsó zsoltárt (88) még Hémánnak is tulajdonítják és a pesszimizmusa miatt is párt alkot a 89. zsoltárral, Étán költeményével, amelyik a legsötétebb az egész zsoltároskönyvben. Olyan pesszimizmus ez, amely szépen elvezet a 89. zsoltár a királyság bukásáról szóló messiási panaszához.

Ászáf gyűjteményében található a zsoltároskönyv közösségi panaszainak nagyobb része Izrael szomorú sorsán való egyéni, hasonló reflexiók. Ezeket nem szabad összekeverni más bűnbánati rítusokkal (Zsolt 78; 105), ahol inkább bűnvallás történik, de a dávidi zsoltároskönyv egyéni panaszai-val sem, ahol a király panaszkodik ellenségei vagy más miatt. Vannak ugyan még reflexiók Izrael szomorú sorsáról a felmenetel zsoltárai közt (120–134) a 123–124. és a 129. zsoltárokból, de ezek az imádságok nem közvetlenül Istenhez fordulnak. Koré zsoltárai közt csak néhányban találunk hasonlót (44; 85).

Az egyértelműen jeruzsálemi eredetű 79. zsoltár kivételével Ászáf zsoltárai lényegében északról származnak,<sup>9</sup> tehát ősibbek. A 73–89. zsoltárok azonban erőteljes déli szerkesztésen estek át, amikkel most nem tudunk foglalkozni.

Ászáf énekeseinek csoportját már jól ismerték Nehemiás idején (Neh 12,46), Kr. e. 450 körül, ha csak nem akarunk hitelt adni a Krónikásnak, aki Dávid idejére vezeti őket vissza. Így elismerhetjük, hogy a gyűjtemény keletkezési idejének és az ászáfita redakciónak az alsó határa a fogság kora, amikor az elohista zsoltároskönyv kialakult.

Ezek a panaszok hivatalos imádságokká lettek, amelyeket a templomban gyakran használtak rögtön a fogság után. Mindenesetre ősi formájukban ezek az északi zsoltárok valószínűleg már a fogság előtt Jeruzsálembé jutottak.

A panaszénekeket most a 73., a bölcsességi zsoltárok közül a második zsoltár vezeti be, amiket láttunk, hogy a három, elohista zsoltáros által összeállított gyűjtemény hátán állnak. Ászáf zsoltáiraiban szívesen hivatkoznak az ősi Izrael hagyományaira – főleg a szövetségre és a kivonulásra –, amelyek alapján hivatkoznak az isteni ítéletre, amelyre a fogságból visszatértek a felújított templomban jobban várakoztak, mint valaha. Az ítélet részletes, főleg Jeruzsálem legújabb lerombolásáról szóló késői panaszban (79), amely a gyűjtemény közepén áll. Néhány zsoltárban egyértelműen kivehető az ősi rítus, amellyel megünnepelték a szövetséget a nép részéről való elköteleződéssel, és jól látható a még mindig uralkodó ellenségek elleni isteni ítélet kérése is. Az ősi imádságokat a fogság után rögtön használták.

A következő zsoltárok (84–88\*; utóbbi egyben Hémáné is) mintha az elohista zsoltároskönyv egyfajta függelékei lennének, amelyek Koré zsoltáraiból állnak, és amiket érhető okokból eltávolítottak az előző gyűjteményből (42–49). Imádkoznak a királyért (84), Júda és Jeruzsálem politikai újjáépüléséért (85; 87), amely zavarta az uralkodókat, és ezért nem válhatott hivatalos imádsággá. Még az utolsó zsoltár és annak messiási reménysége is gyanút keltettek. Még a 86. dávidi zsoltár „egyvelegét” is, amelyről úgy tűnik, hogy függ a késői 25. zsoltártól és nagyon közel áll a 103. zsoltárhoz, később fűzték hozzá, hogy elevenen tartsák és módosítsák a függelék titokzatos messiási reménységét és ellensúlyozzák a következő két zsoltár peszsimizmusát.

<sup>9</sup> HARRY P. NASUTI: *Tradition History and the Psalms of Asaph*, SBL, Atlanta, 1988.



#### 1.4. A negyedik könyv: Zsolt 90–106 (–107)

Az, hogy a zsolttároskönyvnek új szakasza kezdődik, azt nem csak a 89,53 (késői) doxológiaja árulja el, erről beszél a következő, „Mózes zsolttárának” felirata is. A felirat egyértelműen szeretné összekapcsolni a következő zsolttárok, főleg a könyv utolsó zsolttárait, amelyek ugyanerről az alakról beszélnek. Mózes neve ugyanis visszatér a 99,6; a 103,7; a 105,26 és a 106,16.23.32 versekben, máshol csak a 77,21-ben.

A legmeglepőbb azonban a 90. zsolttár kapcsolódása a 102–103. zsolttárokhoz. Ez a három zsolttár különböző módon dolgozza fel az emberi élet kérészszzerű törekénységének gondolatát. Főleg a fű metaforáját használják. A gondolat és a metafora Deutero-Izajástól származik (Iz 40,6sköv.), a reflexiók és az imádságok fogságbeli környezetéről árulkodnak, ahol a zsolttárok keletkeztek. Jellegzetességük, hogy a bűnről való szokásos beszédet (95; 103; 103) összekapcsolják ezzel a fontos árnyalattal az emberi törekénységről. Ez a szemlélet nagyban eltér attól, ahogy az első dávidi gyűjtemény vége szemléli a (király) bűn(é)t. Ez a negatív antropológiai szemlélet a fogság szinte kétségbeesett fájdalomából születik meg, amelyen felül kell kerekedni a *berít* új fogalmával. A Zsolt 103,18-ban még egy tiszteletben tartandó szövetség szerepel, ahogy Ászáf gyűjteményében, de a *pátriárkáknak tett ígérethé* válik (105,8.10; 106,45): a papi törvénykönyv szellemében meghaladja a Szináj-hegyi szövetség bukásáról szóló deuteronomista szövegegységet az egyoldalú szövetség gondolatával, amelyet Isten kötött és ezért biztos. A negyedik zsolttároskönyvben megjelenik a *b<sup>r</sup>ít* harmadik jelentése is: a dávidi ígéretek, amelyről az előző zsolttár megemlékezett (89,4.29.35.40).

Gyűjteményünk főleg a JHWH-király zsolttárokot tartalmazza (93; 96–99), amelyek részben rendkívül ősiek, mint például a királyeszme kiegészítő elemei (a Sion és a dávidi király témáival). Ezeket most átdolgozták és új gondolatokkal ismétlik meg, amelyeket Deutero-Izajástól kölcsönöztek: ezzel a prófétával ugyanis az üdvösség egyetemessége és a monoteizmus egy magasabb szemléletet ér el.

Meglehetősen vitathatatlan, hogy a JHWH-király zsolttárokhoz volt egy ősi, gyűjteményünk előtti magja, ezt a végén, a dicséző zsolttárok kapcsán is megerősítjük, hiszen ide kell őket is sorolnunk. A 93. zsolttártól eltekintve, amely talán a redaktorok helyeztek előbbre, ezek mind együttvéve dicséző zsolttárok. Ám azzal a kijelentéssel, hogy JHWH király, máshol is találkozunk a Zsolttárok könyvében (5,3; 10,16; 24,7–8; 29,10; 44,5; 47,3.8–9; 48,3; 68,25; 74,12; 84,4; 89,19sköv; 145,1; 149,2), nem számítva más hasonló ígéket és kifejezéseket.

Az exegézis történetében azonban (és a mai megközelítés szerint is) úgy tartották ezeknek a zsoltároknak a tematikájáról, hogy a fogságban születtek Deutero-Izajás hatására (lásd az Iz 42,10sköv. verseket és a 96. zsoltárt). Az őket megelőző 95. zsoltár egyértelmű reflexiója annak, hogyan kell felkészülni a fogságból való visszatérésre. Rögtön utána a 100. zsoltár jelzi, hogy egy szakasz véget ért és kezdődik egy másik. A negyedik könyv zsoltárainak csoportjában már ritkák a zsoltárfeliratok, és olykor a redaktorok szándékát fejezik ki, akik szerettek volna egy heti rendszerességgel ismételt zsoltárokból álló imakönyvet. Az ismétlődéseket éppen a feliratok jelzik, főleg a Septuagintában. Jól látszanak a Zsolt 92–93 feliratai (előbbie a héberben is) és a záró felhívások a közös dicséretre a 103. zsoltár végétől kezdve. Ezek a felhívások alkotják a szerkesztői keretét az utolsó két történelmi zsoltárnak is, amelyek egyben az alleluja-zsoltárok első megjelenései is.

Túl a JHWH-király zsoltárok ősi magján, ezek a zsoltárok vagy jó részük mintha a dávidi király imáinak ősi gyűjteményéből származnának, ahogyan azt a „Dávidé” cím is tanúsítja a görög szövegváltozatban, főleg a 90. zsoltár esetén (= 91), amely messiásinak tűnik, illetve az összes többinél: 95–98 (= 96–99).

Ebbe a bemutatott nagyobb gyűjteménybe illesztették aztán a 94. zsoltárt a klasszikus bölcsességi kérdésfelvetéssel – itt egészen egyértelmű, hogy Nehemiás korában. Ha azzal a másik kettővel vesszük figyelembe, amelyek elválasztják az elohista zsoltároskönyv másik három gyűjteményét (49; 73), valamint az első és az utolsó könyv négy alfabetikus zsoltárával (9/10; 25; 34; 37; és 111; 112; 119; 145), akkor teljes szépségében bontakozik ki a bölcsességi és a törvényközpontú redakció, amelyen keresztül a teljes zsoltároskönyv folyamatosan kapcsolódik egymáshoz.

### 1.5. Az ötödik könyv: Zsolt 107–150

Az ötödik könyv legalapvetőbb gyűjteményei:

- a húsvéti Hallél-zsoltárok (általában úgy tartják, hogy a 113–118. zsoltárok tartoznak ide),
- a felmenetel énekei (120–134), Dávid harmadik gyűjteménye (138–145),
- valamint a záró Hallél-zsoltárok (146–150).

Az egyik, illetve a másik gyűjtemény közé három dávidi zsoltárt illesztettek (108sköv.), továbbá a leghosszabb, 119. zsoltárt, a nagy-Hallélt (135–136), amelyet összekapcsoltak a (Babilon folyóiról szóló) 137. zsoltárral.

A 11QPs<sup>a</sup> qumráni tekercs tanúsága szerint,<sup>10</sup> amely részben vagy egészben más sorrendben hozza az utolsó ötven zsoltárt (csak a húsvéti Hallél, a 106sköv. és a 110sköv. zsoltárok hiányoznak), felismerhetjük, hogy a maszoréta és az ősi szövegváltozatokban a sorrendet – eltekintve ősiségüktől – meglehetősen későn állították össze. Ez azonban nem indokolja az összes zsoltárok kompozíciójára vonatkozó rendkívül késői datálást, kezdve Kr. e. 100-tól és utána. A zsoltároskönyv utolsó könyvéről úgy tűnik, hogy inkább azoknak a gyűjteményeknek egyfajta függeléke, amelyek nem voltak a hivatalos zsoltároskönyv részei a fogságot követő első időszakban, mert külön használták azokat, konkrét körülmények között vagy kategóriák, csoportok alapján. Mivel az ötödik könyv négy alfabetikus zsoltára (111; 112; 119; 145) megfelel az első dávidi gyűjtemény négy alfabetikus zsoltárának (9/10; 25; 34; 37), bölcsességi redakció nyomát mutatják, amelyet Ezdrásnak tulajdonítunk. Így arra a következtetésre kellene jutnunk, hogy a hivatalos gyűjtemény a Kr. e. 4. század elején keletkezett (szerintünk Ezdrás jóval Nehemiás után érkezik, Kr. e. 390-ben).

Másrészt eltekintve néhány zsoltár áthelyezéstől, a qumráni dokumentumban ezeknek a költeményeknek a sorrendje nem is annyira tér el a hivatalos sorrendtől, ahogy sokan képzelik. Szinte az összes zárandokzsoltár együtt van, és így van ez a harmadik dávidi gyűjtemény zsoltáraival is, bár eltérő, belső rendben. A végső Hallél-zsoltárokat előrevételezik a Zsolt 146sköv., vagyis pontosan azok, amelyeket a LXX Aggeusnak és Zakariásnak tulajdonít. Teljesen hiányzik a húsvéti Hallél a 108-as és a 110sköv. zsoltárok. Ha azonban a 108. zsoltár a 60. és a 57. zsoltárok szakaszaiból épül fel, azt mondhatjuk, hogy csak egy szerkesztői duplum, elhamarkodott lenne azt állítani, hogy a híres 110. zsoltár ilyen késői! Végeredményben: még azok is, akik Ezdrás redakcióját követően elismerik a módosulásokat és a bizonytalanságokat a zsoltárok sorrendjében, el kell ismerniük, hogy a gyűjteményeknek már akkor volt egy bizonyos állaga. Már akkor felruházták őket a Dávidnak ígért utódnak, a messiáskirálynak valamiféle várakozásával, és az ilyen kezdeti messiási eszme a fogság után éppen az ősi zsoltároknak köszönhetően, amelyeket továbbra is énekeltek a templomban, fejlődött és módosult.

<sup>10</sup> ENZO CORTESE: Sulle redazioni finali del salterio, RB 106 (1999/1) 66–100, 98.

### 1.6. Szerkesztői állomások

A zsoltárok felirataiból (Dávidé, Koréé, Ászáfé, Hallél, zarándokénekek), valamint abból, amit az elohista és a JHWH- király zsoltárok gyűjteménye kapcsán megfigyeltünk, azt mondhatjuk, hogy a zsoltároskönyv kialakulásának története igencsak összetett, és csak végső redakcióról tudunk korlátozottan beszélni. Egy és alighanem legalább két korábbi szakasza volt a végső szerkesztésnek:

- egy bölcsességi (Zsolt 49; 13; 94)
- és egy törvényközpontú redakció (9/10; 25; 34; 37; és 111; 112; 119; 145).

Az ősi, első dávidi gyűjteményen belül több állomást láttunk. Kiemeltünk néhány szerkesztői összefonódást és kapcsolódást (Zsolt 14 = 53; 108 = 60 + 57). Még ha nem is tudjuk meghatározni ezeket az állomásokat, bizonyosak vagyunk abban, hogy nem csak egyetlen végső redakcióról kell beszélnünk, ahogy azt a *New Literary Criticism* szeretné, amely nem merészkedik az exegézisben a végső szövegen túlra, és nem hajlandó elindulni a szöveg formálódásának korábbi állomásai felé. Vagy, ahogy egyesek megelégszenek azzal, hogy úgynevezett kánoni exegézist végezzenek, vagy ahogy azt a strukturalizmus megköveteli. Ezek az iskolák kitaláltak egy elillanó késői redakciót, és ennek tulajdonítják a zsoltároskönyv nagy részét. Ennek következtében a teológiája egyszerűsödik, torzul és állomásaiban elhomályosul. Még ha ezekről hipotéziseket is állítanak fel, az mind fogság utáni.

A zsoltároskönyv aktuális teológiáinak egyik gyanús megközelítése az a tézis, hogy az első könyvekben a panasz, míg az utolsó két könyvben a dicséretnek van egy *crescendo*ja, amit a végső makroredakció munkájaként értelmeznek, mintha Izrael a száműzetés előtt csak panaszkodni tudott volna. Közben az a tényező, amely jelentősen megnöveli a dicséret százalékarányát a végén, nagyrészt azoknak az *Allelujáknak* köszönhető, amiket későn illesztettek az allelujás zsoltárok három csoportjának elejére és végére, és nem is állnak mindig kapcsolatban a zsoltár tartalmával. Ezeknek a gyűjtemények megvan a saját ősi története, végül azonban annak az ősi zsoltároskönyv függelékébe kerültek, amelyet az ötödik könyv alkot. Azt, hogy Izrael kezdetől fogva dicsérte az Urat, mutatják a himnuszok. Közülük a JHWH- király zsoltárok azok, amelyek részben nagyon régiek. Ezzel nem akarjuk tagadni, hogy a zsoltároskönyv kialakulásának *gondviselészerű* története nem mutat egy csodálatos irányulást a dicsérő imádság felé.

A szinte általánosan mondható zavar másik forrása éppen az isteni királyság témája, amelyet azért tekintenek későinek, mert főleg a negye-

dik könyvben szerepel és első pillantásra párhuzamos Deutero-Izajással. A kérdéssel a maga idejében foglalkozunk, de már most látjuk, hová vezet a végső makroredakció irányzata, amely a negyedik és az ötödik könyveket a *Fortschreibung-modell* felé vezette. Úgy tartják, hogy ez a két utolsó könyv egyszerűen a zsoltároskönyv első három könyvének késői, irodalmi fejleménye, továbbbírása.<sup>11</sup> A Zsolt 2–89-ben kifejtett korábbi messiási eszme helyére a fogság után legalább három egymást követő szakasz lép, amelyben az isteni királyság szakasza az utolsó két könyvben szerepel. Erre a Kr. e. 3. századtól került sor.<sup>12</sup> Azt a tézist, hogy az isteni királyság a monarchikus uralom után következik az utolsó két könyvben, amikor a királyság intézménye letűnik, vagyis a fogságot követően, azt már sokan és régóta támogatták. Másrészt mindig azt állították (tévesen), hogy a messiási eszme csak a fogság után születik. De sikerült, Isten tudja, hogyan, megmenteni ennek a gondolatnak a jelenlétét ezekben a zsoltárokból is, elvégre az utolsó könyvben is vannak messiási zsoltárok (legalább a 110. és a 132.)! Most azonban van, aki következetesebben úgy gondolja, hogy a messiási eszme a zsoltároskönyv végéről eltűnt. A modern exegézisben senkit nem zavarnak ezek az állítások! Továbbra is gondolhatjuk azt, hogy a messiási eszme fogság utáni, mivel az első három könyv makroredakcióját Kr. e. 300 körüli időpontra helyeztük. Azonban senki sem kérdezi meg, hogy vajon a fogság után továbbra is használták-e a kultuszban a királyi zsoltárokat. Sőt, a zsoltároskönyv utolsó könyveinek tisztán irodalmi fejlődésére vonatkozó hipotézis nem veszi számításba azt a gondolatot, hogy a könyvet használták a templomban!

A zsoltároskönyv új teológiáiról szóló részt talán a végére kellett volna tenni, de célszerű megelőlegezni itt, hogy felhívjuk a figyelmet azokra a manapság rendkívül gyakori hibákra, amelyek annak köszönhetőek, hogy a végleges redakcióra túlságosan is nagy hangsúlyt helyeznek és elhanyagolják a zsoltároskönyv formálódása korábbi szakaszainak jelentőségét. Mi is beszélünk korai és késői redakciókról, de a zsoltárok diakronikus teológiáját szeretnénk megírni. A későbbi redakciók számunkra inkább az összeállításokban és az áthelyezésekben érhetőek utol, néhány új zsoltárkompozícióval és kisebb változtatásokkal az ősi szövegen. Az általunk képviselt diakronizmus nem csupán az egymást követő redakciók diakroniája a Kr. e.

<sup>11</sup> Ennek az irányzatnak a rendszeresebb és legutóbbi kifejtését lásd MARTIN LEUENBERGER: *Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV-V im Psalter*, Theologischer Verlag, Zürich, 2004.

<sup>12</sup> Elég egy pillantást vetnünk MARTIN LEUENBERGER: *Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter*, i. m., 387–388; a datálás a 366. lábjegyzetben található.

3. századtól kezdve, hanem az ősi imádságok és gyűjtemények diakroniája, amelynek története a királyság kezdeteinél indul.

Természetesen a zsoltárokat ma már nem lehet az egyes zsoltároknak és azok irodalmi műfajának tanulmányozására korlátozni. Ez a Hermann Gunkeltől indult megközelítés nagyon gyakori volt a múltban. Ma inkább a zsoltároskönyv kialakulásának történetét próbálják megérteni, túltekintve azon az ötkönyves felosztáson, amelyről kimutattuk, hogy megelőzi a Krónikák könyvét, Kr. e. 350 előttről származik, szemben az uralkodó nézettel. Csakugyan, az 1Krn 16,34 idézi a 106. zsoltár befejezését már a doxológiával együtt, amely a negyedik könyvet zárja.<sup>13</sup>

Meg kell próbálnunk az öt könyvtől visszamenni a korábbi gyűjteményekig, amelyek közül néhányat már meg is neveztünk, amikor bemutattuk azokat, illetve fel kell fedoznunk azok redakcióit és teológiáit. Meglehet, hogy a módszerek, amelyeket visszautasítunk, ugyancsak Gunkel műfaji vizsgálódására való reakcióként születtek. Ez valójában túlságosan messze vezetett, mert az ókori Közel-Kelet imáinak párhuzamos műfajai már a Kr. e. második évezredben jelen voltak. Ma azonban a zsoltároskönyv „transzverzális-” és a „makro-” redakció irányával átestünk a ló túloldalára. Korábban a zsoltárok nagyon ősiekknek tűntek, most pedig túlságosan újaknak tűnnek.

### 1.7. Stílus

A zsoltárok stílusáról, nyelvezetéről és irodalmi műfajukról hasznos lehet néhány információ, hogy megfelelő szemléletet kapjunk a zsoltároskönyv ősiségéről, kialakulásának történetéről és teológiájáról. Az irodalmi műfajokhoz lásd a bibliáinknak a Zsoltárok könyvéhez írt bevezetéseit (például a *Jeruzsálemi Biblia* kiadásában). Ez hasznos lesz a tanulmány következő két részéhez is.

Az első említésre méltó stilisztikai probléma az igeragozás és a beszéd címzésének gyakori váltakozása. A jelenség általában jobban megmagyarázza, hogy kiről is van szó. Hozzánk hasonlóan elismeri, hogy a szöveg liturgikus imádság volt, amelyet olykor több személy énekelt és más-más személyekhez fordult: a kántorról vagy a kórusról van szó, és a királyhoz, Istenhez, vagy a jelenlévőkhöz szól. Aki szerint a zsoltárokat csak egyéni olvasásra állították össze, az képtelen megérteni a jelenséget. A címzés néhány változásához fontos hozzáfűznünk pontos magyarázatot: tiszteletben tartják annak tekintélyét, akihez fordulnak (Istenét), ám a tegezés gyakran

<sup>13</sup> Vö. ENZO CORTESE: E se il Salmo 73 lo recitano i poveri?, *RivBib* 43 (1995/1–2) 55–76.

átvált egyes szám harmadik személyre: „az én Uram” (lásd például József történetében azt a beszédet, amelyet Júda Józsefhez intéz a felismerés előtt: Ter 44,14sköv.).

Vannak más stilisztikai sajátosságok is, amelyekkel érdemes lenne foglalkozni, de csupán az általános bevezetőkre hivatkozunk (akár a *Jeruzsálemi Biblia* kiadására). Itt most elég utalnunk a parallelizmus alakzatára (szinonim, szintetikus és antitetikus parallelizmusra), mert a ritmus és a verselés hangsúlyai feltételezik a héber nyelv ismeretét, ha meg akarjuk érteni azokat. A parallelizmust viszont könnyedén felismerhetjük, ha *összevetjük* ezeket az imádságokat a prózában megjelenő (és parallelizmus nélküli) imádságokkal a 2Sám 7 vagy az 1Kir 8 részekben.

A zsoltárok költői nyelvéhez és főleg stiláris párhuzamaihoz az utóbbi ötven évben szakemberek által felfedezett és tanulmányozott ugariti költészet áll a legközelebb. (Ugarit kánaáni város volt Libanon északi partján, amelyet Kr. e. 1150-ben romboltak le.) Ezeknek a tanulmányoknak az úttörői között különös tiszteletet érdemel Mitchell Dahood, akinek kommentárja az 1970-es évek végén jelent meg. Ha ezeknek az úttörőknek fel is róható, hogy eltúlozták a párhuzamokat vagy olykor kissé különös értelmezéssel álltak elő, de a zsoltároskönyvet lényegében a királyságot megelőző időszakra datálták, és el kell ismernünk, hogy a zsoltárokat a megfelelő, kánaáni és fogság előtti környezetbe helyezték el.<sup>14</sup>

A zsoltárok fogság utáni kompozíciója stilisztikai okokból sem tartható fenn, az archaikus héber nyelvük miatt. Ez szinte érthetetlen volt a késői időszakban, amikor a nép arámi nyelven beszélt. A zsoltárok nem fogság utáni irodalmi költemények, amelyeket írászta mellett fogalmaztak meg. A zsoltárok a templom hivatalos imádságai, amit mindenkinek értenie kellett. A fogság utáni liturgia csak akkor tűrte el őket, ha régiek, mint nálunk a II. Vatikáni Zsinatig a latint. A zsoltároskönyv fogság előtti datálásának tézisének egy nagy értékű érvelés támasztja alá. Amint Avi Hurvitz kimutatta, ennek a költészetnek a nyelvezete nem éppen fogság utáni. A bibliai héber nyelvnek három időszaka van:

- az archaikus, a királyság előtti,
- a klasszikus,
- és a fogság utáni.

<sup>14</sup> Lásd például TERRY FENTON: Hebrew Poetic Structure as Basis for Dating, in John Day (ed.): *In Search of Pre-Exilic Israel*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2004, 386-409. A szerző rámutat arra, hogy a nyugat kánaáni civilizáció nem ért véget Ugarit pusztulásával, mert akkora már elterjedt délen, a tengerparton egészen Izrael földjéig és azon túl.

A zsoltárok középen helyezkednek el, a klasszikus időszakban. Ritkán van királyság időszaka előtti hangvételük. Ugyanilyen ritka a zsoltárok között a fogság utáni nyelvezet. Hurvitz szerint fogság utáni zsoltárok csak a 103; 113; 117; 119; 124–125; 133; 144–145.<sup>15</sup> Az utóbbi két évtizedben megfelelő javítások érkeztek és most biztosabbak lehetünk a zsoltárok költészetének datálásában,<sup>16</sup> bár ezeknek az eredményeknek a tudatosítása még nem vezette arra az exegetákat, hogy kötelező módon visszadatálják a zsoltároskönyvet.

Van végül egy harmadik, stilisztikai és történelmi tényező, amely segít jobban megérteni a zsoltárokat és a fogság előtti időszakban történő datálásukat. A zsoltároknak szoros párhuzamai vannak az akkád irodalomban. Ezek az újasszír korszak felé lóknak, a Kr. e. 8. sz. felé, vagyis sokkal előbbre a fogság és a fogság utáni időszaknál. Elég egy pillantást vetnünk Marie Joseph Seux jegyzeteire a gyűjteményében:<sup>17</sup> sok imádságról azt mondja, hogy Assur-bán-apli híres könyvtárához tartoznak, még ha a kiadó nem királyi imádságokként katalogizálta is azokat. Ez különösen is érvényes a himnuszokra, de az egyéni panaszénekekre is, amelyekről célszerű néhány megfontolást tennünk a következő fejezet előtt.

### 1.8. Az egyéni panaszénekek irányáról, amelyen változtatni kell

A zsoltárok fent jelzett késői datálására vonatkozó zavarokon túl, van egy másik zavar is, amely főleg az egyéni panaszénekeket érinti, ez pedig az óizraeli vallás vitatható szociológiai elemzése. Izrael ősi vallásának kezdeteiről úgy tartják, hogy kánaáni és politeista, illetve családi és egyéni formája egészen a babiloni fogságig politeista maradt és szemben állt a hivatalos vallással. Az mozgatta, amit általában „gyakorlati monoteizmusként” határoznak meg. Mindenekelőtt Rainer Albertznek tulajdoníthatjuk a (Günter Lanczkowski-féle) vallásszociológiai elemzés e nem meggyőző alkalmazását.<sup>18</sup> Szerinte Izrael vallásának három hordozója van:

- az egyéni és családi jámborság,

<sup>15</sup> AVI HURVITZ: *Study in Post-Exilic Hebrew and its Implications*, Bialik Institute, Jerusalem, 1972 (héberül); Uő: *The Relevance of the Biblical Hebrew Linguistics for the Historical Studies*, in *Proceeding of the Twelfth World Congress of Jewish Studies*, Magnes Press – The Hebrew University, Jerusalem, 1999, 21–33.

<sup>16</sup> IAN YOUNG: *Diversity in Pre-Exilic Hebrew*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1993.

<sup>17</sup> MARIE JOSEPH SEUX: *Hymnes et Prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie*, Cerf, Paris, 1976.

<sup>18</sup> RAINER ALBERTZ: *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon*, Calwer Verlag, Stuttgart, 1978.



- a helyi vallásosság,
- és a hivatalos, monarchikus vallásosság.

Albertz sok mindent helyezett önkényesen az elsőbe, amiket más hordozókba kellett volna tenni, és méltatlanul szembeállította azt főleg a harmadikkal. Ha ilyen jellegű elemzést szeretnénk végezni egy társadalomban, akkor a nem feltétlenül heterodox csoportok és csoportosulások mennyisége számtalan. Albertz elemzésében azonban az első hordozóban találjuk a pátriárkák vallását (Ter 12–36), az egyéni panaszénekeket, amellyel foglalkozunk, illetve azokat a rítusokat, amelyeket a próféták, főleg Jeremiás, bálványimádásként visszautasít. Így megkérdőjelezhető címkek jönnek létre, mint például a tekintéllyel szemben álló „felforgató teológia”, amely megfelelhet annak a vallásosságnak, amely ellen Jeremiás harcol, de elfogadhatatlan a pátriárkák vallásának jelölésére, amely, ha felforgató, éppen ellenkező értelemben: nem Izrael tekintélye ellen van, hanem a kánaániták vagy Egyiptom ellen. Így születnek aztán érdekes, téves értelmezések, például az ellenségekről, akik a megjelölt zsoltárokbán Albertz szerint az állami hatóságokat jelenti, vagy más személyeket, nem pedig az ország ellenségeit, akik többek között a királyi zsoltárokbán is szerepelnek. A szembenállás így erőteljes a harmadik hordozóban szereplő hivatalos monoteizmus és a (feltételezett) családi és populáris politeizmus között, és csak az említett, mára uralkodóvá vált hipotézisben hihető: nevezetesen, hogy Izrael kezdetben politeista volt a kortárs kánaánitákhoz hasonlóan, és teljes mértékben csak a fogság után vált monoteistává.

Így aztán manapság gyakran találkozunk olyan szerzőkkel, akik jól ismerik az akkád és ugariti párhuzamokat, és Dávid zsoltáirairól is azt feltételezik, hogy igen ősi eredetűek. Másrészt viszont az ősi izraelita klánoktól, vagy a még ősibb közel-keleti irodalomból indulnak ki, amely jóval megelőzi a királyság időszakát, majd páros lábbal átugorják a királyság időszakát, hogy a zsoltároskönyv szövegeinek teljes mértékben fogság utáni irodalmi kompozíciójához jussanak.<sup>19</sup>

Az óbabiloni könyörgésekkel összehasonlítva a zsoltárok egyéni kérésének a formája sokkal kidolgozottabb és költői formájúak, ahogy az ismert

<sup>19</sup> ERHARD S. GERSTENBERGER a legutóbb megjelent zsoltárkommentárjában (Psalms, Eerdmans, Grand Rapids, Vol. I, 21991; Vol. II, 2001), amit megelőzött a mezopotámiai panaszénekekről szóló értékes kötete: *Der bittende Mensch. Bitritual und Klage lied des Einzelnen im Alten Testament*, Neukirchener Verlag, Neukirchen – Vluyn, 1980; és OSWALD LORETZ, aki számos és vaskos tanulmányokat írt a zsoltárok kolometriájáról, párhuzamairól, és ezek a tanulmányok továbbra is megjelennek közel harminc éve.

szinonim, antitetikus vagy szintetikus parallelizmus is tanúsítja, és ezért sokkal fiatalabb is. De az a tény, hogy a hasonló akkád nyelvű imádságok nagy többsége könyvtárakban vagy az újasszír király (különösen Assur-bán-apli) rituáléiban végezte, megerősít bennünket a panaszénekek királyság korára történő datálásában.

Ezek a megfigyelések segíthetnek bennünket, hogy elkerüljük Gunkel és sok mai követőjének következtetéseit: téves a második évezredre és azon túlra datálni a zsoltárainkhoz hasonló asszír, babiloni imádságokat, és a párhuzamos zsoltárokat a fogság utáni korra helyezni, amikor már nem éltek sem Assur-bán-apli, sem Júda királyai.

Azt szeretnénk tehát igazolni, hogy ezeknek az imádságoknak az igazi környezete nem lehet más, mint a királyság időszaka és a fogság előtti kor. Ebben az időszakban jöttek létre az első gyűjtemények. A fogság után továbbra is használják ezeket az imádságokat, esetleges kiigazításokkal, módosításokkal és redakciókkal, amelyet említettünk. A zsoltárok és a zsoltároskönyv valódi története ez, nem pedig a ma divatos verzió, amely zavaros és túlságosan leegyszerűsített.

## 2. DÁVID ZSOLTÁRAI: PANASZOK (ÉS HÁLAADÁS)

A felvázolt perspektívák szerint belevágunk a zsoltároskönyv teológiájának tanulmányozásába. Elfogadjuk azt az általános tézist, hogy a zsoltároskönyv imáit leszűkíthetjük alapvetően két csoportra vagy általános magatartásra:

- a panaszra
- és a dicséretre.

Még az utolsó részben tárgyalt felmenetel énekeit és a bölcsességi zsoltárokat is visszavezethetjük erre a két pólusra. A dicsérettel a következő fejezetben foglalkozunk. Itt most az első pólusba a panaszénekek mellé vesszük a *bizalmi zsoltárokat*, és részben a *hálaadó zsoltárokat* a panaszénekek hálaadási fogadalmával való kapcsolata vagy hasonlósága miatt. Hozzácsatoljuk még az általánosan *királyinak* vagy *messiásinak* tekintett zsoltárokat, mert gyakran vagy a hálaadáshoz (18), vagy a panaszhoz (89), vagy éppen mindkettőhöz tartoznak (22), továbbá azért, mert kimutatjuk, hogy a panaszénekek a király imádságai. Természetesen ehhez a csoporthoz kerülnek a közösségi panaszok is. Minden zsoltárműfaj leírását megtalálhatják a *Jeruzsálemi Biblia* bevezetőjében.

### 2.1. Az egyéni panaszénekek

Mivel az egyéni panaszok a *l'dávid* feliratú gyűjteményekben találhatóak, főleg ezekkel foglalkozunk. A maszoréta szöveg szerint több mint hetven ilyen zsoltár van: 3–41 (a 33.-ból hiányzik, de a LXX közli); 51–71, hiányzik azonban 66–67. és a 71. zsoltárokból, de a LXX „B” jelzésű kódexében jelen van a 66. (67) és a 70. (71) zsoltárban. Az is figyelemre méltó, hogy a 72., Salamonnak tulajdonított zsoltár záradékában ez olvasható: „itt végződnek Dávid, Izáj fiának panaszai”. Folytatva a listát, a felirat megtalálható még a 86., 101., 103. (és a 104. zsoltárban a Septuagintában és a qumráni Ps<sup>a</sup> jelzésű zsoltároskönyvben), 108–110., 122. (123 a qumráni Ps<sup>a</sup> jelzésű zsoltároskönyvben), 124., 131., 133. (illetve a Septuagintában a 136. [137], végül a 138–145. zsoltárokból). A görög fordítás közli még a feliratot a 90. (91), 92. (93), 93. (94), 94. (95), 95. (96), 96. (97), 97. (98), 98. (99) zsoltároknál. Megtalálható még a 43. zsoltárban is, és az alexandriai fordítás így tesz még a fennmaradó 41. (42) és a 44–49. (45–50) zsoltárok esetében is. A LXX és a QPs szerint a „dávidi” zsoltárok száma majdnem száz. Ennek kapcsán tévesen a zsoltároskönyv dávidizációjáról beszélnek, mintha a felirat egy késői redakciót és teológiát jelezne, amely a zsoltár alanyában, Dávid király alakjában „szabványosította” azt, ami korábban valakinek a könyörgése volt.

*La preghiera del re* című könyvem rámutat arra, hogy a zsoltároskönyv egyéni panaszénekei általában (az alfabetikus bölcsességi zsoltárokat leszámítva) eredetileg a király imádságai, ezért lényegében fogság előtti imádságok, mert a fogság után már nincs király.

Dávid ezen zsoltárain belül két nagy csoport van:

- egyéni panaszénekek,
- és hálaadások.

Az úgynevezett bizalom-zsoltárok is besorolhatók ebbe a két csoportba.

A számtalan csapás közül, amelyek miatt az Ószövetségben panaszkodnak (természeti vagy katonai csapások, meddőség, bűnök, egyéni és nemzeti bukások, leigázás),<sup>20</sup> zsoltáraink általában inkább ellenségekről beszélnek, aztán az elszenvedett igazságtalanságról, olykor betegségekről, halálról és bűnökről. Az ellenségekkel foglalkoznak lényegében a 3–14. és a 52–64. zsoltárok, míg a többi rossz dolog megtalálható a 30–41. + 51. és 69sköv. zsoltárokból, amelyekhez függelékként korábban hozzácsatolták a 138–145.

<sup>20</sup> Lásd HEINZ-JOSEF FABRY: Leiden, in Hans Dieter Betz – Don S. Browning – Bernd Janowski – Eberhard Jüngel (Hrsg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Vol. 5., 42002, 235–237.

zsoltárokat. A dicséret és a hálaadás királyi imádságainak ősi csoportját viszont a 15–23; 24–29. zsoltárok alkották (itt csak a 26sköv. panaszénekek) és azok, amelyeket mindenki királyzsoltároknak tart és most szétszórva található a Zsoltárok könyvében (2; 45; 72; 91; 110; 118; 132), amelyhez még a 101. zsoltárt is oda kell csatolnunk. A különböző csoportokban vagy azok egyes részeiben vannak későbbi zsoltárok. Továbbá néhány zsoltár vagy a zsoltárcsoportok egyes részei az ősi gyűjteményekből átkerültek újabbakba.<sup>21</sup> A királyi jelleg több vizsgált zsoltárban megjelenik. Még azok is, amelyek késői alkotásnak tűnhetnek és a nehézségek legyőzését tűzik ki célul, a királyság bukása után íródtak.

Eltelktve a dávidi szerzőség kérdéskörétől, zsoltárainkat meghatározhatnánk úgy is, mint a *király imádsága*, vagy *imádság a királyért*. Ez magától értetődő azokra, amelyeket mindenki királyzsoltárnak tart, amelyek jórészt felirat nélküliek, és azoknak, akik könnyelműen a zsoltároskönyv dávidizációjáról beszélnek, ezt figyelembe kellene venniük. Azt sem szabad elfelejtenünk, hogy zsoltárainkban, és más, általunk nem vizsgált zsoltárookban gyakran beszélnek a királyról, imádkoznak érte mint „felkentért” (messiás) vagy mint királyért a 2,2; 18,51; 20,7; 28,8; 84,10; 89,39,52; (105,15); 132,10.17, valamint a 2,6; 18,51; 20,10; 21,2.8; 33,16; 45,2.6.10.12.14sköv; 61,7; 63,12; 72,1 versekben. Hozzáadjuk még a 80,16 (könyörgés a sarj védelméért), 92,11 verseket (talán utalás a király felkenésre), és azokat a szakaszokat, ahol (nem csupán a feliratban) Dávidot említik: 18,51; 78,70; 132,10–11.17; 144,10. Időnként hangsúlyosak a királyra, a dávidi király barátaira és ellenségeire tett utalások. Az ilyen monarchikus keret, amelynek teológiáján még tűnődünk kell, jól mutatja, hogy az imádság nem akárkié, elég egy pillantást vetnünk a 2,2.10; 110,5 versekre. Figyelemre méltó, hogy a harmadik dávidi gyűjtemény elején, ahol már nem említik egyértelműen a királyt, az összes királyt Isten dicséretére hívják (138,4–5).

Vannak még (személyes) utalások a király „dicsőségére”, nem pedig valakinek a dicsőségére a 3,4; 4,3; 7,6; 8,6; 16,9; 21,6; 30,13; 57,9; 62,8; 108,2 versekben, és a *kābôd* szót („dicsőség”) soha nem kábednek kell olvasni („máj: benső”), ahogy azt egyesek teszik.

Ha ehhez hozzávesszük azt, hogy az ellenségek, akik miatt panaszkodnak, valamint azok, akiket a mindenki által királyzsoltároknak tartott énekekben szerepelnek, túl nagyok ahhoz, hogy egy bárki képviselte „én” ellenségei legyenek.

<sup>21</sup> ENZO CORTESE: *La preghiera del re. Formazione, redazioni e teologia dei „Salmi di Davide”*, EDB, Bologna, 2004, 149–150.

A király alakja a zsoltároskönyvben tehát rendkívül jelentős és ezt nem tekinthetjük bárki „énjének” még azok sem, akik elismerik a zsoltárok ősiségét. Nem lehet a késői dávidizáció szlogenjével hencegni. A késői datálás hipotézise nem tud magyarázatot adni a királyért végzett imádságra, amikor már nem volt király. Másrészt a királyság korára helyezett datálás összhangban van a korábban említett szakértők nyelvészeti értékelésével, akik a zsoltárok héber nyelvét – kevés kivételtől eltekintve – a klasszikus, fogság előtti, költői és kortárs hébernek definiálták.

Elismerve egyéni panaszénekeink monarchikus jellegét, egyértelműen látszik, hogy kapcsolatban vannak más olyan zsoltárokkal, amelyek királyi jellegét általánosan elismerik. Nem véletlen, hogy ezeknek a minden kétséget kizáróan királyzsoltároknak egy része együtt szerepel azokkal a zsoltárokkal, amelyeket a három dávidi (18; 22; stb.) vagy más gyűjteményekben találunk (45; 91; 118; stb.) vagy éppenséggel azokhoz bevezetésként vagy záradékként kapcsolódnak (2; 72; 89; 110) a „Dávidé” felirattal vagy anélkül. Szem előtt kell tartanunk a királynak a kultuszban betöltött központi szerepét is a Deuteronomisztikus Történeti Mű könyveiben, és még inkább, a király letűnése után a Krónikás történeti művében.<sup>22</sup>

Összességében kijelenthetjük, hogy nem csak az általánosan messiásinak tartott zsoltárok voltak királyi zsoltárok. Az általunk tanulmányozott összes „dávidi” zsoltárban, valamint többi, általunk nem vizsgált zsoltárban is van egy hatalmas és gyönyörű keret. Ez a keret egy uralkodó szüntelen imáját tárja elénk, illetve a király vagy a király képviselőinek imáját és az általa képviselt kollektivitás nevében az imádság alanya előtt elmondott imát. Ez lehet egy énekes, aki esetleg fellép a királyi pódiumra, ahogy a történeti könyveket lapozva feltűnik (2Krón 6,12; 34,31). Az ilyen királyi imádságot meg kell különböztetnünk a közös, kórusban végzett, valamint az egyéni, olykor nem hivatalos imától, amelyben valaki, anélkül, hogy a király ezt megtehetné, könyörög önmagáért, de nem a közösség jelenlétében (legfeljebb egy baráti társaság előtt), amelynek nem hivatalos képviselője. Idézzük fel az öreg király imáinak sajátos csoportját: a téma a 71. zsoltárban kezdődik és végighúzódik a harmadik dávidi gyűjteményen.

Az Ószövetségben a zsoltároskönyvön kívül számos példát találunk az egyéni vagy közösségi panaszimára,<sup>23</sup> de ezek szinte mind prózában íródtak és nem olyan a struktúrájuk és a környezetük, mint a mi zsoltárainknak.

<sup>22</sup> Vö. ENZO CORTESE: *La preghiera del re*, i. m., 17–20.

<sup>23</sup> Lásd a bőséges, de nem jól differenciált listát PATRICK D. MILLER: *They cried to the Lord. The Form and Theology of Biblical Prayer*, Fortress Press, Philadelphia, 1994.

A királynak ezek az ősi, panasz-, bizalom- vagy dicséző zsoltárai potenciálisan és fokozatosan mindenki imájává váltak. Később pedig, amikor a messiás alakját kollektivizálták, Isten népének minden tagja „messiásként” recitálhatta, vagyis nem magától, hanem a messiási küldetés tagjaként. Az imádság még ebben az esetben sem válik egyéni imává, nem veszíti el értékes teológiai dimenzióját: ez a király mindenki nevében elmondott imája, amely a *per Christum* végzett, keresztény imádság gyökere.<sup>24</sup>

## 2.2. Orákulum a zsoltárokból

Néhány kivételtől eltekintve (88) Dávid zsoltáraiban az ének végén hirtelen átmenetet látunk a panaszról az örömbé. Ennek legjobb magyarázata a „beavatkozás – isteni válasz”, vagyis egy olyan orákulum, amely nem része az ének szövegének, szinte sohasem jelenik meg.<sup>25</sup> A legújabb régészeti anyagok (királyi levelek és feliratok, újasszír közösségi panaszénekek) igazolják, hogy a fogság előtti időszakban mennyire divatos volt a királynak szóló orákulumok gyakorlata, és nem csupán a prófétai orákulumoké.<sup>26</sup> Mi sem természetesebb arra gondolni, hogy Jeruzsálem fogság előtti királyi rituáléiban is mondtak ilyen orákulumokat a királyért: szép példái ennek a 2., a 91. és a 110. zsoltárok. De minden templomban énekelt és a végén hirtelen örömmel véget ért panaszról a legjobb magyarázata, hogy a király imájáról van szó, amelyhez üdvorákulum kapcsolódik. Talán ma hajlamosak vagyunk másként magyarázni ezt a hirtelen lélektani váltást, hogy ne kelljen feltételezni, hogy az imádság „énje” a király, nem pedig más valaki. (Nekem azért úgy tűnik, hogy a legutóbbi kutatások valamiképpen ismét számolnak az orákulum jelenlétével.)<sup>27</sup>

## 2.3. A közösségi panaszénekek

A zsoltároskönyvben kevés közösségi panaszének van és nehéz biztos listát adni róluk. A *Jeruzsálemi Biblia* szerint a következő zsoltárok jönnek szá-

<sup>24</sup> Vö. ENZO CORTESE: *La preghiera del re*, i. m., 153sköv.

<sup>25</sup> PATRICK D. MILLER: *They cried to the Lord*, i. m., 141–177. Továbbá UÓ: *Prayer and Sacrifices in Ugarit and Israel*, in Walter Claassen (ed.): *Text and Context. Old Testament and Semitic Studies for F. C. Fensham*, JSOT Press, Sheffield, 1988, 139–155.

<sup>26</sup> BEATE PONGRATZ-LEISTEN: *Herrschaftswissen in Mesopotamien. Formen der Kommunikation zwischen Gott und König im 2. und 1. Jahrtausend v. Chr.*, Helsinki University Press, Helsinki 1999.

<sup>27</sup> SCOTT R.A. STARBUCK: *Court Oracles in the Psalms. The so-called Royal Psalms in their Ancient Near Eastern Context*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 1999; CARLEEN MANDOLFO: *God in the Dock. Dialog Tension in the Psalms of Lament*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2002.

mításba:<sup>28</sup> 12; 44; 60; 74; 80; 83; 85; 106; 123; 129; 137. Ezt a listát egyesek túl rövidnek, mások túl hosszúnak találhatják, főleg azért, mert a kapcsolódó irodalmi műfajokat nem könnyű meghatározni. Hermann Gunkel jelentős mennyiségű bibliai idézetet hoz, beleértve az ún. próféta- és a nem biblikus bűnbánati liturgiákat, de anélkül, hogy tekintetbe venné az ókori közel-keleti párhuzamokat. Ide tartoznak a nyilvános bűnbánati szertartások, az egyén önmagáért vagy másért elmondott panaszai, a közbenjáró imák és a temetési siralmak, amiket a közösség vagy az egyén fájdalmas eseményei kapcsán mondtak el.

Michael Emmendorfer, aki Gunkel adataira hivatkozik,<sup>29</sup> több zsolttárt javasol. Szerinte fogságbeli közösségi panaszénekek a 74., 44., 80., a többi mind fogság utáni: 79., 60./108., 83., 137., valamint a 89., 132., és a 85. Választása azonban a közösségi panaszénekek egy meglehetősen szűk fogalmán alapul. A Jeruzsálem lerombolása feletti öt siralomból indul ki (amely bibliáinkban Jeremiás könyve után következik és a héber kánon utolsó részében található), mintha azok lennének az eredeti formák és a kiindulópontok. Habár ez nem igazán fog tetszeni azoknak, akik az összes zsolttárt a fogság utánra datálják. Ők azok, akik nem veszik figyelembe, hogy a Siralmak könyve panaszainak költői ritmusa, a *qinā* hiányzik a zsolttárok-ból. Emmendorfer túlságosan is ravaszul lerendezi a párhuzamosságot az ókori Közel-Kelet imádságával azzal, hogy azt mondja: ezeket a szövegeket egészen a szeleukida vagy makkabeusi korig „koppintották”!<sup>30</sup> Inkább Claus Westermann gondolja jól, akitől idéz, ám megjelölés nélkül (4–5. oldal), aki panaszénekeinket Izrael egyiptomi elnyomásának ősi hagyományaihoz illeszti be és keletkezésüket is oda datálja. A probléma kiegyensúlyozott és rendkívül kiterjedt vizsgálatát végezte el korábban ifjabb Paul Wayne Ferris.<sup>31</sup> Az ő listája sokkal hosszabb: fogság előtti zsolttárok a 44., 60., 77., 80., 83., 85., 102., és még a 31., 35., 56., 94., 109., 142., nem is beszélve a későbbi zsolttárok-ról. Ha figyelembe vesszük egyes szerzők késői datálásra vonatkozó előítéleteit, vagy az irodalmi műfaj szűkebb vagy tágabb sémáját, amelyet többféleképpen rekonstruálnak és amely nem egyértelmű, ahogy a Gunkel által felsorolt anyagból már láttuk. Így azt is megértjük, hogy a *Jeruzsálemi Biblia* kiadása néhány olyan egyéni panaszéneket is „nemzeti panaszénekek” tart,

<sup>28</sup> A *La Bible de Jérusalem* legutóbbi kiadása szerint, amely alig különbözik az előző kiadástól (*Editions du Cerf*, Paris, 1998, 864).

<sup>29</sup> MICHAEL EMMENDORFER: *Der ferne Gott. Eine Untersuchung der alttestamentlicher Volksklageliedern vor dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1998, 3–4.

<sup>30</sup> MICHAEL EMMENDORFER: *Der ferne Gott*, i. m., 36sköv.

<sup>31</sup> PAUL WAYNE FERRIS JR.: *The Genre of communal Lamentation in the Bible and in the Ancient Near East*, Scholars Press, Atlanta, 1992.

mint a 22; 28; 59; 69; 71; 102. zsoltár, amelyeket közbenjáró imádságoknak is lehetne tekinteni. A kultuszban könnyen át lehetett lépni egyik gesztusból a másikba, és egyik bűnbánati ima típusáról a másikra. Mindenesetre fontosnak tűnik megjegyezni, hogy a legősibb zsoltárok az északi eredetű Ászáf gyűjteményében találhatók (73–83). Főleg a 44., 74., 77–80., 106. zsoltárokra gondolunk,<sup>32</sup> amelyek ennek a gyűjteménynek a központi zsoltárai. Alapvető témáik a politikai, a katonai vereségek, olyanok, amelyeket a vétékek által érdemelték ki és Jeruzsálem lerombolását idézték elő, és tették így „bűnbánatibbá” a panaszt.

Különös, hogy a zsoltároskönyvben nincsenek közösségi panaszok szárazság vagy pestisjárvány miatt, mint ahogy például Joel könyvének első fejezetében van, és főleg, hogy az ezeknek a közösségi panaszénekeknek a történelmi témái gyakorlatilag hiányoznak az előbb vizsgált királyi imákból. Ez arra készítet bennünket, hogy némi bizonytalanság ellenére is olyan magyarázatot keressünk, amely feltárja, hogy milyen fontos tisztázni a panasz teológiáját. Közben nem szabad megfeledkeznünk a Salamon halála utáni szakadásról: Izrael valódi hagyományainak egyes zsoltárai több évszázadon át csak északon születtek, a jeruzsálemi templomon kívül. Azzal magyarázható, hogy aztán a király imádságának és a hivatalos jeruzsálemi kultusznak nem volt szoros értelemben izraelita jellege, a bűnbánó érzelmekkel és a saját történelem felidézésével, ahogy a közösségi panaszénekekben is. A közösségi panasz minden alávetettért imádkozott (beleértve a nem izraelita csoportokat is). Ászáf közösségi panaszénekeinek ősi hagyományait máshol őrizték meg és éppen a nép kezdeteinél, a királyság előtti Izrael vallásában kell azokat keresni. A dávidi királyságban élt nem izraelita népesség is és az egész ókori világ az egyéni panaszénekek sémája szerint imádkozott. A jeruzsálemi kultusszal párhuzamosan Izrael elmondta a saját dicséreteit és panaszimáit is, feltehetően főleg a templomon kívül, a királyság előtt és alatt. Imádságának jellegzetessége nem a király imájának „énje” volt, hanem a „mi”. Ez sokkal „demokratikusabb”, közösségibb és a saját hagyományaihoz kapcsolódik: gondoljunk a Kiv 15-re. Az imádság, amely tisztában van a nép bűneivel időnként hosszú történelmi dokumentációt kínál: lásd előbb a 78., majd a fogságbeli 106. zsoltárt (illetve Ezekiel könyvének huszadik fejezetét!). Ebben megvallják Izrael bűnét (és egyéb más módokon is), ahogy gyakran olvassuk a Deuteronomisztikus Történelmi Műben, ahol a bírák idejét a bálványimádáshoz való ciklikus visszatérés jellemzi, és az

<sup>32</sup> A 80. zsoltárról és a Kr. e. VII. századra való datálásáról lást THOMAS HIEKE: Psalm 80 and its Neighbors in the Psalter. The Context of the Psalter as a Background for Interpreting Psalms, BN 86 (1997) 36–43.



egész Deuteronomium (például a MTörv 28 egyértelműen fogság előtti) egy figyelmeztetés, amelyet évszázadokkal megelőztek a Szövetség könyvének ítései. Az ilyen bünbánati magatartás magából a Szináj-hegyi szövetségből és annak rendszeres megújításából születik.

Az imádság ezen formái eredetileg idegenek az egyéni panaszénekektől és a hivatalos kultusztól, a templom lerombolása után bekerülnek túlnyomórészt a kultuszba, ahogy a Krónikás Történeti Műben található bünbánati imák mutatják (például Ezd 9,6–15; Neh 9) vagy a Dán 9, a csodálatos Iz 63,7–64,11 vagy Báruk könyvének központi része. Amennyiben a jelzett okból ezek az ősi imádságok nem kerültek bele egyhamar a zsoltároskönyvbe, akkor azoknak fogság utáni zsoltároknak kellett lenniük. Valószínűleg azért, mert a zsoltároskönyv kánoni határait már kijelölték, és csak Ászáf gyűjteményének ősi zsoltárainak, illetve néhány, rögtön Jeruzsálem pusztulása után született zsoltárnak volt ilyen kiváltsága. De Jeruzsálem hivatalos kultuszán kívül azonban hosszú ideig érvényben voltak a fogság előtt a szigorúan izraelita szentélyekben és gyülekezetekben.

Megadhatjuk a közösségi panaszénekek lehetséges diakronikus datálását:

- a babiloni fogság előtti zsoltárok: 44\*; 78\*; 80; 83\*; (60\*);
- a fogságban született zsoltárok: 74; 77; 79; 106 (a többi történelmi zsoltár dicséret: 105; 135–136);
- késői, fogság utáni közösségi panaszimák Ezdrás, Nehemiás, Dániel könyvében olvashatók, valamint ide sorolhatjuk a deuterokanonikus korpuszban található énekeket (Tób 13; Judit 9; Eszt 4; Bár).

Anélkül, hogy jobban pontosítanák Izrael közösségi panaszának állomásait és az összes zsoltár keletkezési idejét, elég észrevennünk ősi eredetüket és az Isten előtti általános erkölcsi romlás jellegzetes izraelita felfogását. Üdítő Ászáf számos zsoltárának vagy legalábbis központi magjának exegézisét és a kapcsolódó, fogság előtti datálásról olvasni Hossfeld és Zenger kommentárjában.<sup>33</sup>

A bünbánati magatartásról jegyzi meg Ferris, hogy a kollektív büntudat a sumér-akkád párhuzamokból hiányzik. Ha figyelembe vesszük, hogy egyéni büntudat az ősi mezopotámiai imádságokban rendkívül elterjedt<sup>34</sup> és nem könnyű fellelni bennük a panasz hasonló, kollektív formáját, ak-

<sup>33</sup> FRANK-LOTHAR HOSSFELD – ERICH ZENGER: *Die Psalmen 51–100*, i. m.

<sup>34</sup> PAUL WAYNE FERRIS JR.: *The Genre of communal Lamentation in the Bible and in the Ancient Near East*, i. m., 141–201.

kor azt a következtetést kell levonnunk, hogy Izraelnek nagy fölénye van mind a kollektív büntudatban, mind pedig a közösségi imában, amit nem a király mond el. Már az egyéni panaszének hozzáállása is valamiképpen bünbánati: kifejezi, hogy tudatában van teremtményi mivoltának Isten előtt. Ha nem így lenne, lázadássá és káromlássá válna, ahogy ma az gyakran megesik, és ahogy a Kivonulás és Számok könyvének pusztai lázadásában is olvassuk. De a büntudat, amely a közösségi panaszénekeket kierlelte Izraelben, egy jelentős előrelépés és elsősorban a Szináj-hegyi szövetség témájának köszönhető, amely eredetileg idegen az egyéni panaszénekektől. Ebből indulnak ki a próféták, akik aztán eljutnak a bünbánat és a megtérés magatartásához (főleg a Jer 3 és 33 fejezetekre gondolunk). Még később, ahogy azt már említettük, úgy tűnik, hogy nagyon gyakorivá váltak (Ezd, Neh és a deuterokanonikus szövegek), de már nem kerülnek be a zsoltárok kánonjába.

Végül ösztönző gondolatnak tűnik számomra, hogy mi, keresztények, szinte sohasem a király (messiás!) imádságának, hanem a nép imájának tulajdonítjuk ezt a büntudatot! Így Izrael és zsoltároskönyv csodálatos módon veszik körül a király panaszát.

#### 2.4. A panasz teológiája

Távolról kezdve: nem szabad megfeledkeznünk arról, ami Izrael imádságát a zsoltárokból és más műfajokban is leginkább jellemzi az ókori közel-keleti párhuzamos példákkal szemben: ez pedig a *monoteizemus*. Izrael vallási kalandjainak felbecsülhetetlen értékét az a képesség adja, hogy egy ilyen egyszerűsített megközelítéssel jobban megérti a szent szférát; egy olyan Istennel, akitől minden függ, aki nem okoz annyi hibát és zavart, mint amit az istenségek és a közöttük lévő konfliktus vált ki. Az előny, hogy elkerülte a torzulásokat az őshonosokkal való összehasonlításban és összekeveredésben, tapinthatóvá teszi a csodálatos isteni jelenléte, amely a zsoltárok fenségében tükröződik. Lehetetlen, hogy ez az imádság kánaáni vagy mezopotámiai imádságból származzék olyan kiigazításokon keresztül, amelyet a mai exegézis feltételez, hogy megmagyarázza annak eredetét. A modern gondolatvilággal és ateizmusával szemben, amelyet a zsoltárok éppenséggel érintenek (14,1 = 53,1), manapság a vallásfenomenológiánkat illetően képtelenek vagyunk arra, hogy érezzük az ókori, politeista vallás felsőbbrendűségét. Ezért a héber kinyilatkoztatás és a zsoltárok hite fenségesebb és csodálatosabb lesz azáltal, hogy minél több párhuzamára rálelünk.

Ezután vessünk, ha mégoly rövid pillantást is a kiegészítő áldozati kultuszra. A zsoltárokat együtt recitálták az áldozatbemutatókkal, még ha összekapcsolódásuk ritkán tűnik fel, főleg a Krónikás Történeti Művet megelőző irodalomban egészen addig, hogy valaki csendes áldozati kultuszról beszélt.<sup>35</sup> Az áldozatokra tett utalások azonban, amelyeket megtalálunk zsoltárainkban, megkövetelik a tisztázását, főleg azért, mert a próféták áldozatellenes magatartásának fényében könnyedén félreérthetőek. Ez különösen igaz olyan szakaszokra, mint a Zsolt 50,8, amely kapcsolódni kíván a 80. zsoltárhoz, valamint az 51,18 és 69,32 versekhez.<sup>36</sup> Másrészt ugyanezen prófétai kritikákat ma már nem tekintik a kultusszal szembeni (felvilágosult) ellenállásnak. Így az utóbb idézett zsoltárszövegek több mint az áldozatok elítélései. Későn tett nyilatkozatoknak tűnnek, amelyek a fogság és a templom lerombolása miatt a hagyományos kultusz lehetetlenségére utalnak. Így a Zsolt 40,7 is olyan lelkesítő értelmet nyerhet, mint a (messiás) király imádsága és életének felajánlása a templom hiányában.

Míndenestire, ha az áldozatok, a teljesen elégő- és a békeáldozat nem is kerül szóba, nem szabad megfélekednünk a *todāról*, amely a 107. zsoltár (valamint a 116,17 és 50,14.23) központi témája. Ez a legfontosabb kifejezés, amely máshol gyakran összekapcsolja – szándékos zavarral – az azonos alakú, de eltérő jelentésű *todā*-áldozatot és a panaszénekeinket. Gyakran feltűnik fogadalomként a panaszok végén és a *todā* egyben a hálaadó zsoltárok tárgya. Mint áldozatot, főleg a Lev 7,12–15 (és 22,29) szabályozza és a „békéltető áldozatok” csoportjába tartozott.

Végül, a bűnbánati imádságot illetően lehetetlen tagadni az engesztelő áldozatokkal való kapcsolatát, legalábbis a fogságtól kezdődően, amikor a sajátos szóképzlet megjelenik a zsoltároskönyvben is a „kiengesztelni-megtisztítani/vétkezni” szópárban (Zsolt 32,5?). Hiányzik azonban a Lev 4–5 rítusai szerinti kiengesztelés papi szemlélete, ami egy végső pontosításra sarkall minket. A zsoltárok nézetei a bűnről és a megtisztulásról sokkal laikusabbak és moralistábbak, mint a papi rituális felfogás szerinti nézetek. Ez megjelenik a 15. és a 24. zsoltárokból, az úgynevezett „bevonulási rítusoknál”. A papi mentalitást talán a fogság után kodifikálták, szemben a királysággal és az azt megelőző kultusszal. Ez jobban magyarázza a papi áldozat-

<sup>35</sup> ISRAEL KNOHL: *The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School*, Fortress Press, Minneapolis, 1995, illetve pontosításaival Uő: *Between voice and silence. The relationship between prayer and temple cult*, *JBL* 115 (1996/1) 17–30.

<sup>36</sup> Lásd például HOSSFELD kommentárját az 50. zsoltárról: FRANK-LOTHAR HOSSFELD – ERICH ZENGER: *Die Psalmen 1–50*, Echter Verlag, Würzburg, 1993, 309–310.

tok és a zsoltárok közötti szétválást, amely magával hozta, hogy a csendről, amelyről már beszéltünk, elméletet alkossanak a kultuszban.

Mielőtt mélyebben elemezni kezdjük a panaszimák sajátos teológiáját, szem előtt kell tartanunk, hogy az egyéni panaszénekek mindig reményre, derűre, vagy éppenséggel öröme fordulnak. Az egyetlen kivétel alapja továbbra is az a remény, hogy Isten meghallgat (88,3.14). Ezekben az imákban, mint az öreg király imáiban, nincs menekvés a halál elől. Úgy tűnik, hogy éppen a királyi zsoltárokban vezet el a reménység a túlvilágra (például a 143. zsoltárban), bár nagyobb kétértelműséggel, mint Szíria és Kis-Ázsia kortárs vallásainak reménysége, ahol az ősök (királyi!) kultusza tanúsítja a túlvilágba vetett kivételes hitet.<sup>37</sup> Alan F. Segal is kellően újraértékeli,<sup>38</sup> talán kissé radikálisan is a néhai Dahood (tanítványa volt!) közös gyászra vonatkozó tanítást, aki a zsoltárkommentárjában utalt erre a hitre az ugariti párhuzamok alapján. Igaz, hogy Izrael, talán már a királyság korától irtóztott a halottak világával való kapcsolattól, de talán azért, hogy visszautasítsa a politeista gondolkodást, amely egy másik istenségnek tulajdonította az e világ feletti uralmat vagy az elhunyt király kultuszának túlkapásait. Így kell értelmeznünk azt a gondolatot, hogy az alvilágban Istennek (és az ő kultuszának) nincs több tennivalója, ahogy azt a 88. zsoltárban vagy Iz 38,18–19 verseiben is olvassuk. A túlvilági hitet, amely Izraelben szigorúan ellenőrzött, nem lehet tagadni. Ez a hiedelem olykor a reménység formájában nyilvánul meg: gyakran idézik a bölcsességi zsoltárok kapcsán a 49., 73. és a 16. zsoltárt. A szöveg bizonytalanságai ellenére is sokkal beszédesebb a 22,30–31. Arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy lenyűgöző módon a 116. zsoltár a húsvéti Hallél-zsoltárokból végződik és Jézus is imádkozta az utolsó vacsorán. Talán a túlvilági hiedelem keretében ez a reménység meglepő fénybe állítja azokat a mondatokat, amelyek a halál utáni kultusz lehetetlenségéről szólnak (6,6; 30,10; 88,11sköv; Iz 38,18). A rejtett jelentés valószínűleg az, hogy Isten érthetetlen, ha az igazságtalanság áldozatai a Seolban végzik anélkül, hogy az igazak érdekében helyreállítaná a gonoszok és főleg a királlyal szemben, a megbomlott rendet.

A zsoltárok alapvető teológiai reménye az isteni ítéletben (*mišpāt*) való reménykedés. A szegények javára hozott ítélet a király feladatai közé tartozott. Talán igaza van Claudia Stichernek, aki szerint az isteni ítéletben csak az imádkozók szabadulását kérik közvetlenül, nem pedig az ellenségek bűnhő-

<sup>37</sup> Erről elég elolvasni a „Jenseitsvorstellungen” szócikket in a *Religion in Geschichte und Gegenwart* negyedik kötetében.

<sup>38</sup> ALAN F. SEGAL: *Life after Death: A History of the Afterlife in Western Religion*, Doubleday Religion, New York, 2004, 136sköv.

dését.<sup>39</sup> A végén azonban a gonoszok kapcsán is megérik az eszkatologikus isteni ítélet gondolata, amelynek kollektív és egyetemes ítéletnek kell lennie. A zsoltárok így értik, legalábbis attól kezdve, hogy a közösségi panaszénekek bevezetik a zsoltároskönyvbe a már jelzett Szináj-hegyi szövetség témáját.

A szegényeket illető igazságosság kapcsán itt kellene beszélnünk a (rossz értelemben vett) szegények teológiájáról,<sup>40</sup> ami nekem egyre inkább a liberális exegézis egy formájának tűnik, amely spiritualizálja a szegénységet, csak-hogy ne jöjjön zavarba az igazi szegénység és az isteni ítélet problémája előtt, amelyet a szegénységnek kell megalapoznia.<sup>41</sup>

Mindenesetre az ítéletet Istentől kéri, főleg akkor, amikor maga a király érzi magát „metaforikusan” szegénynek a zsoltárainkban, mert háborúszkodott vagy beteg. Még visszatérünk a szenvedő király témájához, ahol a király engesztelő megaláztatásában két pont kapcsolódik össze:

- JHWH Szolgájának az ítélete
- és az egyetemes isteni ítélet.

Ez ugyanis fényt derít a panaszról írt teológiánkra.

## 2.5. Diakronikus teológia és szintézis

Megállapíthatjuk tehát, hogy úgy az egyéni, mint a közösségi zsoltárok panasza jóval korábban kezdődik, mint ahogy azt a mai exegéták gondolják. A szóbeli hagyományokról szóló tanulmányok legújabb fejleményei szerint, amelyeket felidézünk majd a végső jegyzetben, a szóbeli hagyomány egyrészt magának Dávidnak, utódainak és az általuk megszemélyesített népnek a szenvedéseivel kezdődik; másrészt az ősi Izrael szenvedéseivel: a múlt megpróbáltatásaival, amelyeket a kollektív imádság felidéz, valamint a jelen szenvedéseivel. Ezen a nyomon a hanyatlás, a tragikus végső szenvedések és magának a királyságnak a bukása is elmékedések témái és panaszok tárgyai lesznek, így jobban értelmezhetővé válnak és elérik tetőpontjukat.

Az egyéni panaszénekekben is jól érthetőek az ellenségek a királyi és messiási perspektívában. Nem szabad különbséget tenni ezen zsoltárok ellensé-

<sup>39</sup> CLAUDIA STICHER: *Die Rettung der Guten durch Gott und die Selbstzerstörung der Bösen. Ein theologischer Denkmuster im Psalter*, Philo, Bodenheim, 2002.

<sup>40</sup> Elég felidézünk JOHANNES UN-SOK RO legutóbbi munkáját: *Die sogenannte „Armenfrömmigkeit“ im nachexilischen Israel*, De Gruyter, Berlin – New York, 2002.

<sup>41</sup> Vö. ENZO CORTESE: *Poveri e umili nei salmi*, *RivBib* 35 (1987) 299–306, vagy bővebben *Pobres y humildes en los salmos: no confundir las cartas*, *Teol* 24 (1987) 95–106.

gei között, akiket mindenki a király ellenségeinek tart és azok között, akiket gyakran név szerint említenek a panaszokban, és nem szabad kivágni azokat a szakaszokat, ahol heves vádakkal illetik őket: nem a mi személyes ellenségeinket ítéljük el, amikor a zsoltárokat recitáljuk.

Az egyéni és közösségi panaszénekek fent látott csodálatos párosításából teológiailag rendkívül fontos további megfigyeléseket is tehetünk a zsoltároskönyvben az egyéni panasz megszokott teológiáján túl a betegségekről, bűnökről és főleg az ellenségekről, a közösségi panaszénekekben a katonai vereségekről, valamint a templom és Jeruzsálem lerombolásáról. Szem előtt tartva, hogy „Dávid” zsoltárai, a király imái nem csupán panaszénekek, de túlnyomó többségük az. Igazi kiváltó okaik a betegségek és a kapcsolódó fájdalmak (és bűnök) és főleg a király ellenségei. Ezek az imádságok továbbra is ott vannak a fogság gyászos pillanataiban és utána, és csupán az első könyv utolsó imádságainál alkalmazzák a szenvedő Szolga deutero-izajási teológiáját. De ezen a ponton megértjük, hogy a király szenvedése és a vége nem bukás, hanem küldetésének legfőbb beteljesítése.

Mivel a király alakja a fogság után eltűnik, ezek a zsoltárok nem lehetnek fogság utáni „kompozíciók”, csak is abban a hipotézisben, hogy ezek a zsoltárok ősiek és még felhasználhatók a fogság után, amikor a kultuszban már a főpap a központi alak, aki folytatja a király imádságát.

Eközben a király imádságai mellett elég korán (az északi királyság bukása után) bekerültek a zsoltároskönyvbe a kollektív panaszénekek, amiket északon már recitáltak, de Júda „más helyein” is, legalábbis a Jozija által megvalósított kultuszcentralizációig. Már Dávid korában, a szövetség ládájának bevitele is kedvezett a gyűjteménybe kerülésnek. Aztán Izrael hagyományaihoz, amelyek főleg a 44; 78; 80; 105–106; 132; 135. zsoltárokban vannak jelen,<sup>42</sup> és a kapcsolódó közösségi panaszénekekhez hozzáfűzik a Jeruzsálem lerombolása feletti panaszokat. A panasz sodrának bővítése mellett, ahogy korábban már megjegyeztük, bevezetik a *Szináj-hegyi szövetség* témáját és negatív kidolgozzák a *Sion-teológia* ősi, az immár lerombolt főváros témáját, amelyet pozitíve mindig ki kellett egészíteni a JHWH- király és a dávidi király motívumával, aminek himnuszállományát a következő fejezetben tárgyaljuk. Ha Jeruzsálem a fogság után újra előkerül és benne az isteni királyság visszatér, hogy reményt adjon, a monarchia vákuuma továbbra is nehézséget jelent az egyéni panaszénekekben. De, amint láttuk, megindul a reflexió a király szenvedésének céljairól és bukásáról a deutero-izajási szenvedő szolga gondolatának fényében. Így érkezőnk el a 22. zsoltárhoz, „a király” ragyo-

<sup>42</sup> KLAUS SEYBOLD: *Die Psalmen. Eine Einführung*, i. m., 115.

gó imádságához, amelyet az Újszövetséggel együtt továbbra is messiásinak tarthatunk. Ennek a zsoltárnak a gyönyörű és rendkívüli záródicséréte megnyitja előttünk az utat a harmadik részhez, a dicsérethez.

Először a monarchia bukása kezdik hangsúlyozni a Szináj-hegyi szövetséget az isteni királyság zsoltárainak redakciójában (90–106). Majd ugyan ebbe a királyi imába rögtön bekerül a 86. és a 103. zsoltárok a témája, amelyek (végső) csodálatos kísérletei annak, hogy összekössék a két egységet:

- a király imádságait
- és Izrael imáit.

### *2.6. Kiment a divatból a panaszima az egyházban?*

Csupán ezeket a teológiai eszmefuttatásokat tekintve, feltehetjük magunknak a kérdést számos ma élő szentírásmagyarázóval és lelkipásztorral együtt, hogy miért hanyagolják el annyira a panaszimát az Egyházban. Most eltekintünk attól, hogy általában a hívők a II. Vatikáni zsinat támogatása ellenére sem igazán ismerik és imádkozzák a zsoltárokat. Ha így van, akkor azt mondhatjuk, hogy dicsérő zsoltárok imádkozása is kiment a divatból. Ha még a bűnbánati panaszt is hozzávesszük a kérdéshez, egyet érthetünk a protestáns írásmagyarázat által hangoztatott kijelentéssel: korábban gyakoribb volt a bűnbánattartás. A bűnbánati zsoltárok (6; 32; 38; 51; 102) szinte teljesen használaton kívülre kerültek a katolikusok körében is. Igaz ugyan, hogy a zsolozsma esti és reggeli dicséretét többen imádkozzák a katolikus egyházban, ahol előkerül néhány panaszzsoltár is. Továbbá, ha elfogadjuk azt a tételt, hogy a panasz főleg a király imádsága, és ennek a királynak az áldozata a szentmisében már teljes mértékben és következetesen felöleli a zsoltároskönyv minden panaszimáját. Másrészt az emberek a templomokban és a személyes imáikban továbbra is panaszkodnak, ráadásul még túl sokat is. Sőt, mi több: zsoltáraink esetleges, nem az általunk felkínált királyi nézőpontból történő recitálása alkalom lehet arra, hogy gyarapítsuk saját személyes sirámainkat, megfelelkezve az emberiséget igazán sújtó bajokról. De amint láttuk, a zsoltároskönyv helyesen felfogott panaszimája orvosolja ezeket a kockázatokat. Amikor ezeket a zsoltárokat recitáljuk a királyi, messiási perspektíváiban, szerencsére anélkül, hogy az ő fájdalmas helyzetükben lennénk, nem csupán érthetővé válnak, de egyenesen kötelező is lesz a szenvedőkkel és a szegényekkel való együttérzés. Imádságainkban nem szabad csupán a „Ne féljetek!” legújabb, fiatalos lelkipásztori lelkesedést keresnünk. Nem szabadna félni attól, hogy ne féljünk, emlékezve azokra,

akik féltek! Arra sincs szükség, hogy igazságtalanul áldozatnak érezzük magunkat, és kitaláljunk vagy kinézzünk magunknak a mi kis ellenségeinket, hogy jól imádkozzuk a zsoldárokat. Sőt: azt kellene éreznünk, hogy a mártíromság nem helyénvaló. A felszabadítás teológiájának, amelyet méltatlanul száműztek a teológiákról az utóbbi évtizedekben, itt nagy és jogos tere van, és előnyben kell részesíteni a zsoldárok „szegény, jámbor ember” végtelenbe nyúló kidolgozásait is, amely egy évszázada elburjánzott az exegézisben.

Ugyanakkor Dávid imádságai szabályszerűen reményre vezetnek, amely már gyökerében Krisztus feltámadásának reménye. Így mi, keresztények jobban recitálhatjuk ezeket az imákat. Anélkül, hogy kisajátítanánk zsidó testvéreinktől, örülhetünk annak, hogy a liturgikus imánkban (lehetőség szerint újból elővéve azokat a darabokat, amelyeket a zsinat után rögtön eltávolítottak a zsoldároskönyvből) abban a kiváltságban van részünk, hogy a Királlyal együtt recitálhatjuk azokat. Mivel ő Isten, felmagasztalja, és olyan szintre emeli azokat, amelyre egyetlen imádságunk sem tud eljutni. A panaszból pedig elvezet bennünket a reményre és a hálaadásra.

### 2.7. Kitérő: A szóbeliség a zsoldárok kialakulásának történetében

Az egyéni panaszról, mint a király imádságáról szóló tanulmányainkban elértük a fogság előtti kort, mint a legfőbb, kapcsolódó zsoldárok írásbeli megfogalmazásának fázisát. A fogság után a királyság intézménye letűnt, és az ilyen imádságot nem lehetett megteremteni, csak is a múltból áthagyományozottan lehetett használni.

Reinhard Achenbach egyik utóbbi, értékes tanulmánya megerősíti eredményeinket.<sup>43</sup> Ő főleg az újasszír, vagyis a Kr. e. 7. századból származó párhuzamokat vizsgálja és az imákat három csoportba osztja:

- betegségek és halál miatt,
- az ellenségekért
- és a véletlen elkövetett bűnökért mondott imádságok.

<sup>43</sup> REINHARD ACHENBACH: Zum Sitz im Leben mesopotamischer und altisraelitischer Klagegebete, ZAW 116 (2004/3–4) 364–378: Teil I: Zum rituellen Umgang mit Unheilsdrohungen in Mesopotamien; 581–593: Teil II: Klagegebete des einzelnen im Psalter. Annak ellenére, hogy kiemeli az újasszír királyi kultuszhoz kapcsolódó szálakat, szerzőnk ragaszkodik ahhoz a felfogáshoz, hogy a zsoldárok éneje mögött bárki állhat. Mivel követi azt az irányzatot, amely tagadja a Pentateuchus elbeszéléseinek ősiségét, elfogadja Albertz tanulmányunk elején felidézett, a zsoldárok monoteisztikus értelembe vett késői, (túlzott) módosításaira és korrekcióira vonatkozó elméletét.



Eltételezve a nyilvánvaló politeista háttérüktől, a környezetük a királyi templom, főleg újév ünnepén, az imádság tárgya pedig gyakran Assur-bán-apli, az imádság pedig végül az ő könyvtárában köt ki. A tanulmány második része egyéni panaszénekeinkre alkalmazza az előbb vizsgált újasszír párhuzamokat. A szerző azonban következtetlenül a fogság utáni makroredakció hátlójába kerül. Ha eltávolítjuk ezeket a következtelenségeket, akkor azok teljes mértékben megerősítik a fogság előtti, királyság korabeli nézőpontunkat.

Ezen a ponton azonban tehetünk egy további lépést az egyéni panaszénekeink dávidi kezdetei felé azok nyomában, akik legutóbb az ókori, különösen is a homéroszi énekek szóbeli állomásait tanulmányozták.<sup>44</sup> Ezeket a tanulmányokat többnyire figyelmen kívül hagyták a biblikusok, megragadtak a skandináv iskolának a biblikus szövegek szóbeli áthagyományozásáról szóló régi ismereteinél.

Ong tanulmánya az első fejezetben főleg Albert B. Lord, Milman Parry és Eric A. Havelock homéroszi tanulmányaira hivatkozva rámutat,<sup>45</sup> hogy a homéroszi költemények énekesei a szóbeliség kezdetleges fokán daktilusokból álló hexameterben írt témák, formulák és rögzített ritmikus kifejezések halmazára építettek. Nem egyedülálló, hogy versmértékbe szedték és versmértékekkel írták elbeszéléseiket, hanem éppen, hogy alapvető módja volt az elbeszélések és az énekelt történet megőrzésének, mivel nem voltak lapjaik, vagy bármilyen más anyaguk, és magát az írást sem találták fel, hogy a történeteket rögzítsék. Platón korával a Kr. e. V. és IV. sz. fordulóján egy újabb kulturális szakaszba lépünk, elérkezünk korunkba, az írásbeliség időszakába, arra a pontra, ahol már nem tartották számon a korábbi időszak nehézségét és mentalitását, és megvetették annak művelőit. Ezt Albert B. Lord a jugoszláv szóbeli énekek és a kapcsolódó énekesek örökségének vizsgálatában megerősítette. Az éneket szinte soha nem ugyanúgy ismételték meg. A hallgatóság sem volt még írástudó, nem érdekelte és nem figyelt az egyes dalnokok énekei közötti a részletkülönbségekre, amelyek ugyanarról az epizódról és témáról szóltak, észre sem vette azokat. Ahhoz, hogy felismerjék, egy új gondolkodásmód kellett, amelyet az íráskultúra teremtett meg.<sup>46</sup>

<sup>44</sup> Hálásan köszönöm B. Lorènak, aki felhívta a figyelmemet WALTER J. ONG könyvére: *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Routledge, London – New York, 1982, olasz fordításban: *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Il Mulino, Bologna, 1986. A hivatkozások az olasz szövegre vonatkoznak.

<sup>45</sup> WALTER J. ONG: *Oralità e scrittura*, i. m., 23–38.

<sup>46</sup> Vö. WALTER J. ONG: *Oralità e scrittura*, i. m., 91sköv.

Az elbeszélés módja vagy a szervezett és rendezett éneklés is csak az írással születik meg. A regény végéhez csak akkor lehet elérkezni, amikor az író össze tudja vetni azt, amit már megírt, azzal, amit még el kell beszélnie.<sup>47</sup> A szóbeliség szakaszában, mind az énekesek, mind a hallgatóság fejében egy általános cselekmény van, amely mögé felsorakoznak az énekek.<sup>48</sup> Mindezeket az Iliász és az Odüsszeia távoli ismeretei révén elfogadhatjuk, sőt, teljesebb megértésre juthatunk általuk.

Ezek az új gondolatok rendkívül tanulságosak, ha azokat a zoltárookra, főleg az egyéni panaszénekeinkre alkalmazzuk, hiszen azok nem epizódok elbeszélései, csupán költői, mégis általános kifejezőformák, amelyek ritkán kapcsolódnak történelmi tényekhez, a lélek állapotát és imádságát tanúsítják, és mindegyik több változatban ismétli meg a sematikus kifejezéseket. Mint ilyeneknek nevelői és performatív értékük van: magasztos és alapvető vallási érzéseket ültetnek el a közösség szívébe.

Ebből a szempontból az ősiségre és a dávidi eredetre vonatkozó számos kérdés és kétség eltűnik. Mindezek a hasonlóságok, amelyek a késői irodalmi formák gunkeli felfogásához és annak ősi, kultuszi vagy kevésbé kultuszi *Sitz im Leben*jéhez vezettek, most magyarázhatók ugyanannak az éneknek több évszázados megismétléseként, amíg írásba nem foglalták őket. Mielőtt áttérnénk az egyes zoltárok intertextualitásának, redakciótörténeti vagy hatástörténeti vizsgálatára, be kell lépünk a szóbeliség, az irodalom és a szöveg előtti állapot szemléletmódjába. A szövegben (nem a címfeliratokban) a Dávid életére, életének szennyfoltjára, lelki állapotára, győztes, háborús, alázatos lelki állapotára tett utalások, továbbá hogy tudatában van korlátainak, és olykor vétkeinek is, többé már nem későbbi írók allegóriáiként, hanem magának Dávidnak, valamint Jeruzsálem történetében és kultuszában néhány híres énekes első megismételőinek megnyilvánulásaiaként jelennek meg.

Az exegéták között főleg Robert C. Culley volt az,<sup>49</sup> még maga Ong is idézi,<sup>50</sup> aki valami ilyesmit érzékelt és megpróbált rámutatni a zoltárok visszatérő kifejezéseire. Aztán főleg Anneli Aejmelaeus próbálta az írott szövegből a szóbeli hagyomány segítségével elérni a korábbi állomásokat. Culley mintegy 90 rögzült formulát vagy kifejezést sorol fel az egyéni panaszénekeknel,

<sup>47</sup> Vö. WALTER J. ONG: *Oralità e scrittura*, i. m., 207sköv.

<sup>48</sup> Vö. WALTER J. ONG: *Oralità e scrittura*, i. m., 204sköv. Ong itt B. Peabody kutatásának eredményére hivatkozik.

<sup>49</sup> ROBERT C. CULLEY: *Oral Formulaic Language in the Biblical Psalms*, University of Toronto Press, Toronto, 1967.

<sup>50</sup> Vö. WALTER J. ONG: *Oralità e scrittura*, i. m., 248., az 55. lábjegyzet.

amelyek legalább két zsoltárban visszatérnek és egyenletesen a következő három harmincas csoportba lehetne osztani mindegyik példát:

- invokáció,
- panasz vagy a szóban forgó rossz leírása,
- (végső) bizalom Istenben.

Nem veszi azonban figyelembe, hogy a formulák egyes nyelvtani elemei nagyon gyakran különbözően fordulnak elő. Például a 74. formula „vezetni” igéje azon túl, hogy a 5,9 és a 27,11 zsoltárversekben is előkerül, több mint 16x fordul még elő máshol. Nem úgy tűnik, mintha ezekből az eredményekből túl sok mindenre tudnánk következtetni. Leginkább az ősi, mezopotámiai imádságok párhuzamaival való összevetés hiányzik, még Aejmelaeusnál is.<sup>51</sup> Ez az összehasonlítás elengedhetetlen annak megállapításához, hogy milyen messzire mehetünk vissza a szöveg írott, irodalmi stádiumában. Másrészt Aejmelaeus szerint a szöveget csak a fogság után írták le és csupán a lehetőségét ismeri el annak, hogy (a vizsgált 86. és a 143. zsoltár) néhány ősi kifejezése kapcsán visszamenjünk a szóbeliség stádiumába. Az újasszír párhuzamok azonban arról árulkodnak, hogy a királyság korától mehetünk vissza a szóbeliség állapotába. A szóbeliség azután is folytatódott, hogy a szöveget az első néhány alkalommal leírták és így új szövegeket alkottak, vagy módosították a már leírtakat, de ha nem állapítjuk meg a szöveg irodalmi rögzítését, akkor a szóbeliségre vonatkozó megfontolások jelentősen korlátozódnak a zsoltárok fogság előtti korát illetően, ahogyan a jelzett munkában is megjelenik. Ha viszont az újasszír párhuzamok perspektívájába helyezkedünk, akkor a Dávidig való visszavezetés lehetőségét könnyűszerrel megláthatjuk.

### 3. A HÁLAADÁS ÉS DICSÉRET ZSOLTÁRAI

Miután elfogadtuk a zsoltároskönyv teológiájának egyszerűsített, kétrészes, panaszra és dicséretre történő felosztását, valamint az előző részben nagyjából áttekintettük a hálaadást és a dicséretet, amely gyakori a panasz végén, beszélnünk kell még a dicséret áldozatáról és a hozzá kapcsolódó dicsérő imádságról. Ami a hálaadást és a dicséretet illeti, a már tanulmányozott panaszzsoltárok és a most vizsgált zsoltárok között, nincs megoldás a fo-

<sup>51</sup> ANNELI AEJMELAEUS: *The Traditional Prayer in the Psalms*, De Gruyter, Berlin, 1986 csak a 39. oldalon a 116. lábjegyzetben említi meg.

lyamatosságra: mindenütt megtaláltuk a *todāt* az egyéni panaszénekekben, leszámítva néhány ritka esetet (mint például a 38–39. és a 88. zsoltsárt).

A zsoltsároknak ebbe a második csoportjába a himnuszokkal, Sion énekeivel lépünk be, az imádás vagy az öröm sokféle rituális megnyilvánulásával, amely teljes egészében része volt a királyeszmének. Ezért a két alapvető műfajról, a hálaadásról és a himnuszról szerzett ismereteink napra kész állapotba hozása után megvizsgáljuk a főbb attitűdöket vagy kifejezéseket, amelyek nem mindig fordulnak elő a zsoltsároknak, mint például a csendes imádás, az áldozatok, az ún. „jóvátétel”, a bizalom kifejezései, amelyek megjelennek a panaszokban, hálaadásokban vagy a himnuszokban. Ezt követően megvizsgáljuk a dicséret szókincsének alapvető kifejezéseit. Olyan utat járunk be, amely kiegészíti a panasz teológiájában megtett utat, végül megkíséreljük rekonstruálni Izrael dicséretének történetét a zsoltsárain keresztül, mert az általunk bemutatott zsoltsárok teológiája nem egy lapos, szinkron vagy logikus bemutatás akar lenni a mai iskolák és irányzatok szerint, hanem egy történeti teológia. Nem foglalkozunk azonban az összes dicsérő imádsággal, mégcsak azokkal sem, amelyek máshol találhatóak a Bibliában, csupán a zsoltsárok dicséretével, főleg a himnuszokkal, amely azoknak alapvető formája.

### 3.1. A *todā*

Ezzel a szóval jelölik az áldozatokat is. Nem úgy tűnik, hogy a hálazsoltsárok az áldozatbemutatás átszellemülései lennének,<sup>52</sup> mivel az 50,14 nem azt mondja, hogy nem kell többet „hálaáldozatot” felajánlani, hanem: „áldozd Istennek a *todāt*”. Az egyikből a másikba való átmenetet nem kronologikusan kell értenünk: a zsoltsár és az áldozati szertartás általában kiegészítette egymást. Ezt az igazolja, hogy az egyéni panaszénekekben gyakran megtaláljuk az áldozatbemutatás fogalmát vagy szándékát és a hálaadó magatartás már megjelenik bennük, egészen addig, hogy a panasz csak visszaemlékezésnek tűnik a hálaadás pillanatában. A fogságban természetesen csak a spiritualizált *todā* marad, de az áldozatbemutatás a fogság után a templomban folytatódik, mint korábban, Sámuel (1Sám 7,9: Sámuel áldozata és imája) és Salamon idejében (1Kir 8,52 a templomszenteléskor), ahol az imádság és az áldozat közötti kapcsolat rendkívül ősi.

Fontos tanulmányozni a *jdh* ige jelentését (gyakran használatos szinonimáival együtt, főleg a *hll* gyökkel, amelyre hamarosan rápillantunk), ebből

<sup>52</sup> Így PATRICK D. MILLER: *They cried to the Lord*, i. m.

származik ugyanis a már előkerült *todā*. Pontosan azt jelenti, hogy (nyilvánosan!) „megvallani valamit”. Az ige nem úgy használatos, mint manapság, kizárólag a bűn megvallására, hanem „kihirdetni” az Úr jótéteményeit. Ezt a jelentést a latin fordítás megőrizte (emlékezzünk csak Zsolt 9,2 „*confitebor tibi Domine...*” és a gyakori „*confitemini Domino quoniam bonus*” sorára). A héber nyelvnek nincs külön igéje a „hálálkodásra”, de amelyik ige a legközelebb áll hozzá az a *jd̄h*, és rámutat egy fontos teológiai tényre: a kapott kegyelmek nyilvános kihirdetésére. Az ige jelentése kicsit megváltozik, az utolsó szakaszban a redakció során már a dicséret szinonimája lesz, ahogy látni fogjuk.

Korábban már említést tettünk ezeknek a zsoltároknak az ókori keleti párhuzamairól. Annyira hasonlítanak az egyéni panaszénekekhez, hogy gyakran nem lehet őket megkülönböztetni tőlük, és népszerű imádságai az ókori keleti világnak. Izraelben mégis a panasz vagy a kérés jut el erre a különleges szintre, amelyre – úgy tűnik – az asszír-babiloni imádság nem jut el.<sup>53</sup> Ennek az imának még a *jd̄h*-nak megfelelő igéje sincs.<sup>54</sup> Benne mind a szavak, rituálék és felajánlott áldozati adományok, úgy tűnik, kelendőbbek.

Folytatva a fent elmondottakat a panasz teológiájáról: a zsoltárok hálaadása által elért szint már önmagában magasabb rendű a párhuzamos ókori imáknál, és nem csupán a monoteizmusa miatt. A hálaadás Izraelben kevésbé önző. Főleg azért, mert a király végzi, kollektívvá, és egyszerűen messiásiává teszi azt. Úgy tűnik, nem létezik kizárólag közösségi hálaadási rítus (ez van a 65–68. zsoltároknak?), ahogy a dicséret himnuszaihoz viszont van. Ne felejtjük el, hogy a király imádsága által, amelyek a panaszénekek, a legmagasabb spirituális szintre és hálaadásra jutnak el. Azt is szem előtt kell tartani, hogy az ősi himnuszok is inkább a *jd̄h* igét használják (97,12; 99,3), mint a *hll*-t.

A panasznak a hálaadásba való átcsapásain és átmenetein túl, Izrael liturgiájában apránként felbukkannak a hálaadás és a himnusz keverékei is, főleg a zsoltároskönyv és redakciói történetének végső szakaszában. Ennél fogva gyakran nehéz kategorizálni és csoportokba rendezni (a *Jeruzsálemi Bibliában*: 18; 21; 30; 33; 34; 40; 65–68; 92; 116; 118; 124; 129; 138; 140). A legklasszikusabb és legősibbek között találjuk a 30. zsoltárt, és úgy tűnik, hogy az utolsó szerkesztési stádiumokhoz tartozik az általánosított és „demokratizált”, hálaadó 107. zsoltár. Ezen a ponton nem szabad kihagyni az ősi 18. és 118. zsoltárokat. Utóbbi kapcsán, ha a „királyi” hipotézisünk igaz, nem

<sup>53</sup> WERNER MAYER: *Untersuchungen zur Formensprache der Babylonische Gebetbeschwörungen*, Biblical Institute Press, Roma, 1976, 350.

<sup>54</sup> Lásd a héber *jd̄h* szócikket Günter MAYER tollából: *ThWAT* III (1982) 459–460.

szükséges nagy exegetikai erőfeszítést tenni, hogy messiásinak nyilvánítsuk, ahogy az Újszövetség és az egyház is teszi, főleg húsvéti időben. Ösztönző a 40. zsoltár is, bár nem tartalmazza a jellegzetes szókészletet: a király más áldozatok helyett (7. vers) önmagát ajánlja a messiási redakció szemléletében, Deutero-Izajás szenvedő (király) szolgájának teológiájától ihletetten. Ennek az imádságnak a csúcspontja azonban a 22. zsoltár, amelynek ívét Jézus is felvállalta a kereszten: a pusztá panaszkodástól (22,2–22) a hálaadásig, amely a messiási dicséret legmagasabb szintje, összetömríti és felmagasztosítja a zsoltároskönyv imádságának minden útját (a 22,22b-től kezdve). A legnagyobb, halálos fájdalom panasza ez a legfélelmetesebb ellenségek ellen. Egy teljes mértékben igaz (nem beszél a bűneiről, mint más, hasonló zsoltárokból) és szelíd ember panasza ez (hiányoznak a megszokott vádak az ellenségek ellen!), amely beletorkollik a legmagasztosabb (feltámadásért való) dicséretbe, hálaadásba, olyan szintre, amelyre egyetlen vizsgált himnusz sem jut el. Tézisünk alapján itt is elmondhatjuk, hogy az evangélisták, akik felhasználták a zsoltárt Jézus szenvedésének és halálának leírására, nem „kitalálták” a messiási jelentést, hanem csak felfedezték.

### 3.2. A himnuszok

Most nem foglalkozunk a dicséret imádságának számos olyan szakaszával, amely az Ószövetség más könyveiben felbukkan,<sup>55</sup> azért sem, mert azt kockáztatnánk, hogy megfeledekezünk a zsoltárainkra jellemző templomi, kultikus *Sitz im Leben*-ről, ami viszont nem mondható el a párhuzamos imákról, amit bárki, bárhol és bármikor elmondhat.

1) A közelmúlt írásmagyarázatának történetére vetett első pillantásunk Frank Crüsemann tanulmányára esik még akkor is,<sup>56</sup> ha az csaknem ötven év után némi kiigazításra szorul.<sup>57</sup> Helyesnek látszott különbséget tenni a dicséretre hívó és Izraelnek nyújtott jótétemények *történelmi* témáját feldolgozó himnuszok, valamint a *természetben* fellelhető csodálatra méltó isteni dolgok „melléknévi igeneves” himnuszai között. A különbségtételt az írásmagyarázati és teológiai környezet alapozta meg,<sup>58</sup> amely aztán utat adott a

<sup>55</sup> Így tesz viszont PATRICK D. MILLER: *They cried to the Lord*, i. m., 178–232; 358–362.

<sup>56</sup> FRANK CRÜSEMANN: *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, Neukirchener Verlag, Neukirchen – Vluyn, 1969.

<sup>57</sup> Kissé túl sokat akar javítani rajta HERMANN SPICKERMANN: *Alttestamentliche Hymnen*, in Walter Burkert – Fritz Stolz (Hrsg.): *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich*, Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg – Göttingen, 1994, 97–108.

<sup>58</sup> GERHARD VON RAD *Ószövetségi teológiája* hangsúlyozta a történelem témáját a zsoltárokból és a természet témáját átvitte más, bölcsességi könyvekbe. Lásd ROBERT A. ODEN JR. *Cosmology/*

kozmosz természetéről való további törprengésnek, amiről feltételezik, hogy bölcsességi jellegű, valamint az emberről való tűnődésnek.<sup>59</sup> Mindkettő ünnepelet téma az akkád mitológiában. Meg lehetett volna jegyezni, hogy ha a „bölcsességi” irodalom általában elvezethetett Isten dicséretére, akkor a hasonló bölcsességi zsoltárok sokkal kevésbé vezetnek el, mint himnuszaink, ha ugyan elvezetnek.<sup>60</sup> Többnyire „teodíceát” művelnek, Istent akarják igazolni az ember tetteiért való megfizetés problémájával szemben, amely látszólag gyakran igazságtalan.

Anélkül, hogy vissza kellene utasítanunk a teljes múltat, most elfelejtettjük ezeket a fejtegetéseket. Crüsemann munkájában egy értékelhető adat volt és marad: a párhuzamos, akkád nyelvű dicsérő imádság bemutatása a természet, az eget és a földet, csillagokat és világosságot, hegyeket és szeleket teremtő Isten előtt, aki a tenger, folyók és földrengések ura, esőzések, viharok és termékenység, hóesés és jég ajándékozója. Ez az Isten a mennyben trónol, megteremti az embert, táplálja az embereket és az állatokat, jó és igaz, segíti a gyengéket, bünteti a gonoszokat, sőt, a bölcseket is, élet és halál ura, aki felmagasztal és megaláz.<sup>61</sup> Mivel ezekből a párhuzamokból logikusan juthatunk a dicsérő zsoltárok és a kapcsolódó kultusz datálásának fogság előtti korára, Crüsemann helyesen kijelenti, hogy ugyanezek a motívumok a prófétáknál és Jónnál is csupán leszármazások.<sup>62</sup> Viszont Spieckermann, aki elutasítja vagy szinte teljesen figyelmen kívül hagyja Crüsemann tanulmányát, végül a dicsérő zsoltárokat teljesen fogság utáni alkotásnak tekinti, feje tetejére állítva a prófétai és bölcsességi irodalommal való kapcsolatokat is. Ez nyilván azért van, mert a mai irányzatokat követve már nem ismeri el a jahvista teremtésbeszélés ősiségét. Bár a nyugati kánaáni irodalom (Ugarit) régészeti adatai alapján kénytelen volt elismerni Isten teremtés feletti uralma és királysága témájának ősi voltát.<sup>63</sup>

Cosmogony szócikkét: ABD I. (1992).

<sup>59</sup> Így CLAUS WESTERMANN a *Genesis* kommentárjában (Neukirchener Verlag, Neukirchen – Vluyn, 1974.

<sup>60</sup> Lásd JOACHIM JEREMIAS: *Neuere Entwürfe zu einer „Theologie des Alten Testament”, VF 48 (2003) 34.*

<sup>61</sup> FRANK CRÜSEMANN: *Studien zur Formgeschichte*, i. m., 135–150, végtelenül sok adattal.

<sup>62</sup> FRANK CRÜSEMANN: *Studien zur Formgeschichte*, i. m., 152sköv.

<sup>63</sup> Az ő (és REINHARD G. KRATZ) *Schöpfer/Schöpfung in TRE 30 (1999)*, szócikkében, de mindig kellően nagy fenntartással a Pentateuchus „jahvista” ősiségével szemben. Ehhez a témához jobb a már idézett ROBERT A. ODEN JR. *Cosmology/Cosmogony* szócikke az *Anchor Bible Dictionary*ben. Ne felejtjük el azonban, hogy legalább JOACHIM JEREMIAS: *Das Königtum Gottes in den Psalmen Israels. Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den JHWH-König-Psalmen* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987) című munkája után Németországban is azt mondják, hogy a Zsolt 93–94; 104,1–9; illetve a Zsolt 47; 68; valamint a Kiv 15; a MTörv 33,2–5.26–29 ősi mítoszokat közölnek. Jeremias szerint a 95. és a 99. zsoltár deuteronomisztikus, és Deutero-Izajás korából csak a 96. és a 98. zsoltár

Egyértelműnek tűnik számomra, hogy az elsőbbség kapcsán általánosságban Crüsemann-nak továbbra is igaza van még akkor is,<sup>64</sup> ha a történelmet érintő (elbeszélő) dicséret és a természetet érintő (leíró és „melléknévi igeneves”) dicséret közötti formális megkülönböztetés kapcsán a dolgokat most másképpen kell megítélni. Ha másért nem azért, mert vannak olyan tények, amelyek miatt nem tudni, hogy egyik vagy másik csoportba tegyük, például Hanna énekét (1Sám 2). Eltekintve attól a kérdéstől, hogy himnuszról vagy hálaadásról van-e szó: a természetben fellelhető csodálatra méltó dolgokra vonatkozik (termékenység),<sup>65</sup> vagy egy történeti tényre (egy gyermek születése)?

Másrészeiről vannak olyan asszír-babiloni himnuszok is, amelyekben a király dicséretet mond egy katonai győzelemért. Nekem úgy tűnik, hogy a dicséret témája ebben az irodalomban gyakran a dicséret istenség típusától függ: vajon Samas a címzett (a nap, vagyis a természet), vagy például a harcospisztér, Marduk (történelmi tények). Az egyik tényező, amit szem előtt kell tartanunk, és már tekintetbe vettük a panasz kapcsán: az izraelita hagyományok és történelem témáinak gyér jelenléte a zsoltároskönyvben.

Az akkád párhuzamok kapcsán nemrégiben megjelent egy kiváló korszerűsítés Dietz-Otto Edzard sumér-babiloni himnuszok új szintézisének,<sup>66</sup> amely ugyanazzal a terminológiával utal a zsoltárokkal való különbözőségekre (a politeizmusra, a több száz istenségre) és szókinccs párhuzamaira. Rámutat, hogy a dicséret a királyhoz kapcsolódik, és megjegyzi, hogy a himnuszok nem magánimádságok, még csak nem is prózai munkák, hanem művészek által ünnepélyes és nyilvános alkalmakra komponált költői alkotások. Ezeknek az imádságoknak a spirituális szintje nem túl magas, nem is törekedtek erre,<sup>67</sup> ami érthető, hiszen a király érdekéről szól, akinek a kultusz volt az egyik legfontosabb eszköze. Jelentősnek tűnik az ellenségen aratott győzelem környezetbe helyezése is, amely a feltárt szobrok alapján a himnuszok központi témája: a király által vadászaton elejtett vadállatok, amelyek egyben szimbólumok, valamint a király és Isten ellenségein aratott

származik. A 97. zsoltár hellenisztikus datálását illetően azonban látni fogjuk, hogy Jeremias álláspontja kiigazításra szorul.

<sup>64</sup> Vö. HANS JOACHIM KRAUS: *Theologie der Psalmen*, Neukirchener Verlag, Neukirchen – Vluyn, 1979, 42sköv. és 72sköv. Lásd még KLAUS SEYBOLD: *DIE PSALMEN*, i. m., 113–114 és LOTHAR VOSBERG egyedi tanulmányát: *Studien zum Reden vom Schöpfer in den Psalmen*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1975, idézve ott (és a 204. oldalon).

<sup>65</sup> Így MATTHIAS MILLARD: *Die Komposition des Psalters*, i. m., 214.

<sup>66</sup> DIETZ-OTTO EDZARD: *Sumerische und akkadische Hymnen*, in Walter Burkert – Fritz Stolz (Hrsg.): *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich*, Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg – Göttingen, 1994, 19–31.

<sup>67</sup> DIETZ-OTTO EDZARD: *Sumerische und akkadische Hymnen*, i. m., 25.



győzelmi fenyegetés. Ez a korábban tárgyalt királyi teológia kontextusában birodalmi, propagandisztikus eszköznek számított az asszír uralom kiépítéséhez.<sup>68</sup>

Érdekes felidézni a 104. zsoltár második feléhez illeszkedő ősi, egyiptomi párhuzamot. Ehnaton monoteista himnuszának (Kr. e. 1300 körül) arra kell késztetnie bennünket, hogy a zsoltárt Salamon korára helyezzük. A naphoz intézett himnusz utolsó részében, amely most már hiányzik a zsoltárunkból, kifejezetten a király, Isten fia szólal meg.<sup>69</sup> Nagyon érdekes, hogy a Septuagintában ezt a zsoltárt éppen Dávidnak tulajdonítják.

2) A zsoltárok teológiája szempontjából (nekem) feltűnik egy jellegzetes különbség, amely az akkád, a kánaáni és a mi himnuszaink között van: az előbbieket nem szólítják fel az embereket a dicsőítésre. Ez újabb jele a zsoltárok magasabbrendűségének és annak a szintnek, amely az embereket eljuttatja a bibliai dicséretre, ahol viszont ez a meghívás állandó.

A zsoltárokból csak egyfajta himnuszt feltételezünk, amelynek a környezete a fogság előtti kultusz. A himnusz kizárólag közösségi ének. Crüsemann szerint a zsoltároskönyvben elenyésző az egyéni himnusz.<sup>70</sup> Sőt: nem is mondhatjuk többé, hogy szép lassan elenyészett, mert talán az ősi időkben nem is volt. Ez érvényes a 8. zsoltárra is, amiről Crüsemann is azt gyanítja, hogy királyi zsoltár és a közösségi himnuszokhoz kellene sorolni.

Az ősi párhuzamok már rámutattak, hogy Izrael himnuszainak hosszú története van. Crüsemann azonban a zsoltároskönyvön kívüli történelmi párhuzamoktól indul: Mirjám énekétől (Kiv 15), amihez hozzávehetjük még Debora énekét (Bír 5), aki nőként szintén ott áll a himnuszok eredeténél. Ez azonban inkább „nemzeti himnusznak” tűnik, mint kifejezett istendicséretnek, de tény, hogy az ilyen jellegű himnuszok gyakran nem közvetlenül Istenhez fordulnak, ami azonban nem jelenti azt, hogy nem dicsérettel van dolgunk. Valójában többnyire Istenről beszélnek a közösségnek,<sup>71</sup> ezt pedig csak az istendicséret kitörő örömevel lehet.

<sup>68</sup> Lásd STEFAN M. MAUL: Der Sieg über die Mächte, in Erich Zenger (Hrsg.): *Ritual und Poesie. Formen und Orte religiöser Dichtung im Alten Orient*, Herder, Freiburg, 2003, 47–71, ezt megelőzően: Der assyrische König-Hüter der Weltordnung, in Jan Assmann – Bernd Janowski – Michael Welker (Hrsg.): *Gerechtigkeit: Richten und Retten in der abendländischen Traditionen und ihren altorientalischen Ursprüngen*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1998, 65–77.

<sup>69</sup> *L'Antico Testamento e le culture del tempo. Testi scelti*, Borla, Roma, 1990 (Gianfranco Ravasi előszavával, fordítás franciából), 86. A 82–86. oldalakon közlik az imádságot, a 76–107. oldalakon több, a zsoltárokkal párhuzamba állítható politeista imádság szerepel az ókori Egyiptomból.

<sup>70</sup> FRANK CRÜSEMANN: *Studien zur Formgeschichte*, i. m., 285–306.

<sup>71</sup> FRANK CRÜSEMANN: *Studien zur Formgeschichte*, i. m., 80 és az azt követő oldalak.

De nem állhatunk meg ezeknél az ízelítőknél, csakhogy rámutassunk a himnuszok ősiségére, mivel a zsoltárokból Izraelnek kevés történelmi hagyományával találkozunk. Tény, hogy a mai exegézis általános álláspontja a zsoltároskönyv himnuszainak ősiségéről nehézkes és nem is akar erről nyilatkozni.<sup>72</sup> Ez még inkább így van, ha a *New Literary Criticism* divatos szemléletéből indulunk ki, vagy ha hagyjuk, hogy a zsoltároskönyv globális szemlélete vezessen bennünket, ahol a dicséret, úgy tűnik, valóban a panaszénekek és a királyzsoltárok után születik. Ez a nézet azonban azt kockáztatja, hogy a dicséretet csak egy fogság utáni imatípusnak tekintjük. *A priori* nyilvánvaló, hogy ezek az imádságok, egyszerűen a végső szerkesztő szempontjából a fogság után kerültek jelenlegi környezetükbe, ami kiszakítja őket természetes környezetükből és nemcsak arról mond le, hogy a dicséret teológiai történetét megértse, hanem önmagukban ezeknek a zsoltároknak a teológiája elől is elzárkózik.

Szerencsére vannak ma is tekintélyes hangok, amelyek segítségünkre vannak, hogy meghaladjuk ezeket a rövidlátó perspektívákat. Ezek a hangok minél inkább tekintélyesebbek, annál inkább – Albertzhez hasonlóan – megvetik (számunkra igazságtalanul) mind az ószövetségi irodalom adatait a Teremtés könyvétől a Királyok második könyvéig bezárólag, mind pedig az egyéni panaszénekeket. Albertz úgy véli, hogy az isteni királyság már a salomoni kultusz témája volt, és a dávidi monarchia vallási legitimitását célozta meg. Ez része az ún. királyeszmének, amely a zsoltároskönyvben nemcsak a király, mint az „Isten-király fia” idevágó királlyá történő kikiáltását mutatja be nekünk (2; 110), hanem a különleges védelmet is, amiben részesül (főleg a 91. és a 118. zsoltárban), a házasságkötését (45), és ahogyan gyakran láttuk, a betegségeinek, ellenségeinek és halálának problémáját is. Albertz ebbe a történelmi keretbe helyezi a Zsolt 72,72 versét,<sup>73</sup> és ezért itt is megerősödünk a datálásunkban, óvatosan elkerülve ezeknek a zsoltároknak a primitív politeizmusára vonatkozó feltételezéseket.

Az Isten királyságának meghirdetése a 93., 96. és 99. zsoltárokból visszahangozza az Assur istenhez intézet újasszír himnuszt.<sup>74</sup> Szintén a fogság

<sup>72</sup> Lásd FRANK LOTHAR HOSSFELD: Von der Klage zum Lob – die Dynamik des Gebets in den Psalmen, *BiKi* 56 (2001) 16–20, illetve ANDRÉ WENIN: *Entrare nei Salmi*, EDB, Bologna 2002, 41–56, pusztán strukturális és szinkron megközelítésben.

<sup>73</sup> Most csupán egy munkára hivatkozunk: RAINER ALBERTZ: *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1992, 175.

<sup>74</sup> STEVEN W. HOLLOWAY: *Aššur is king! Aššur is king! Religion in the exercise of power in the Assyrian Empire*, Brill, Leiden, 2002. Lásd még STEFAN M. MAUL: *Der assyrische König-Hüter der Weltordnung*, i. m. Assur isten királyságára vonatkozó újasszír szövegek kapcsán a következő mű idézésére szorítunk: MARIE JOSEPH SEUX: *Hymnes et Prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie*, i. m., 110–111.

utáni időszakra kell őket helyoznunk és Istenhez intézett himnuszoknak tekintenünk, akit Jeruzsálemben ünnepelnek, ezért korábbra helyezzük a 46., 48., és magának a 47. zsoltár idézését, amely éppen ilyen összefüggésben hirdeti meg az isteni királyságot, és magjában ősínek tekintette még Erich Zenger is az ezredfordulón kiadott kommentárjában. Megjegyezzük, hogy teológiai és az időrendi sorrend szempontjából is a 97. zsoltár szorosan kapcsolódik a 47. zsoltárhoz. Ezért ma már tévesnek kell tekintenünk, hogy az isteni királyság zsoltárait (93; 96–99) egyszerűen fogság utáni zsoltároknak tekintsük, amelyek Deutero-Izajástól erednek. Talán még csak nem is „új énekek” (Zsolt 96; 98). A többi énekek pedig biztosan nem azok.

Éppen ebben a rendkívül ősi kontextusban született meg és fejlődött ki az *ítélet* gondolata, amire a panasz teológiájában már felfigyeltünk. Nem annyira arról az ítéletről van szó, amely a földi király munkája, hanem arról, ami az isteni királyé. Továbbá nem kifejezetten az egyes történelmi esetekre vonatkozik (mint például a 35,23–24; 43,1; 51,6; 140,13; 143,2 versekben), hanem általános és (asztán) eszkatologikus értelmű. A legősibb JHWH-király zsoltároknak a főnévi alak kerül elő (*mišpát*: 97,2.8; 99,4), az újabbakban pedig az igei alak (*šáfát*: 96,13; 98,9).<sup>75</sup> A témát aztán a bölcsességi szerkesztők, kiadók szépen kidolgozták (94,2.15; majd aztán 9,5.8–9.17/ 10,5–18). De még ragyogóbb a fentebb említett részben két téma összekapcsolása: a király ítélet alatt áll, így realizálja, hogy az ítélet isteni és eszkatologikus, szabadulást hoz mindenki számára. Végül itt valósul meg az isteni királyság, amely messiási királyság is egyben.

Ezen a ponton érdemes folytatnunk a gondolkodást a *Sion-zsoltárokról*, mivel az Isten királyi dicséretének kiegészítő, teológiai eleme és az ő dicsérete a földi királyt is érinti. Ahhoz a kísérlethez, hogy kövessük ennek a témának a szakaszait és a fejleményeit, még ha csak vázlatosan is, nemcsak a fentebb idézett 46., 48. zsoltárokat vagy a 99,2.9 verseket kell figyelembe vennünk, hanem azokat a zsoltárokat is, amelyek a kiválasztásról (132,13), a város isteni védelméről (87. és a későbbi 147. zsoltár) és az ítélkezés székhelyéről szólnak (122: nemcsak a polgári, a monarchikus vagy a királyság utáni bíróságok!). A fogság utáni Jeruzsálem – főleg Tritó-Izajás felmagasztalásnak köszönhetően – hamarosan az egyház szimbólumává válik a múlt számos ígérétének egyetlen zálogaként. E teológia szakaszainak teljes nyomon követésében van egy probléma, amit nehéz megoldani, mégpedig annak meghatározása, hogy a Sion-teológia mennyiben megy vissza a jebuzeus időszakra, és azt

<sup>75</sup> A téma jelentőségéhez meg kell említenünk OSWALD LORETZ: *Götter – Ahnen – Könige als gerechte Richter. Der 'Rechtsfall' des Menschen vor Gott nach altorientalischen und biblischen Texten*, Ugarit Verlag, Münster, 2003.

mennyiben adaptálta Dávid. A JHWH-Cebaót (Seregek Ura) istennévről, amely mintha kapcsolódna a szövetség ládájához, kedves szófordulata lenne a Sion-zsoltároknak (46,9.12; 48,9), és az északi eredetű Ászáf-zsoltárok jellemzőjének tűnik (80,5.8.15.20, de még 84,2.4.9.13), azt kell mondanunk, hogy Dávid már akkor használta, amikor a ládát Jeruzsálembe szállíttatta (lásd 2Sám 6,2.18; 7,8.26–27)! Izajás meghívásának elbeszélése rendkívül gondolatébresztő, mert visszhangozza ezt a terminológiát, valamint a Sion- és a templom-teológia összességét az isteni királyság teológiájával együtt (ez utóbbi az Iz 6,1 és 5. versekben!).

### 3.3. A dicséret szókincse

Elérkezett végre az idő, hogy elemezzük a hálaadás és dicséret témáit és megnyilvánulásait a legfontosabb igékben, amelyek a zsoltároknak kifejezik azokat. Igyekezünk más igéket és gesztusokat is belefoglalni, főleg az imádás mozzanatát, amelyet nem korlátozhatunk kizárólagosan két típusra (*toda* vagy himnuszok) vagy közülük az egyikre, hiszen a panaszénekekben is előfordul az imádás.

A legjellegzetesebb igékkel kezdve felsoroljuk a hálaadáshoz és a dicsérethez kapcsolódó szemantikai adatokat, tekintettel arra, hogy az olasz hivatalos fordításunkban (CEI) a két kifejezés összekeveredik:

- a) hálaadás (*jdh-toda*). Ige: 6,6; 7,18; 9,2; 18,50; 28,7; 30,5.10.13; 32,5 (megvallani a vétkeket!); 33,2; 35,18; 42,6.12; 43,4–5; 44,9; 45,18; 52,11; 54,8; 57,10; 67,4.6; 71,22; 75,2; 76,11; 79,13; 86,12; 88,11; 89,6; 92,2; 97,12; 99,3; 100,4; 105,1; 106,1.47; 107,1.8.15.21.31; 108,4; 109,30; 111,1; 118,1.19.21.28–29; 119,7.62; 122,4; 136,1sköv.26; 138,1–2.4; 139,14; 140,14; 142,8; 145,10. – Főnév: 26,7; 42,5; 69,31; 95,2; 100,4; 147,7; de mint áldozat is: 50,14.23; 56,13; 100,1; 107,22; 116,17.
- b) Dicséret (*hll-tehilla*). Ige: 22,13–14.27; 35,18; 44,9; 56,5.11; 63,6; 69,31.35; 74,21; 84,5; 102,19; 104,35; 105,45; 106,1.48; 107,32; 109,30; 111,1; 112,1; 113,1.9; 115,17–18; 116,19; 117,1–2; 119,164.175; 135,1.3.21; 145,2; 146,1–2.10; 147,1.12.20; 149,1.3.9; 150,1–6 (ide vesszük még a passzív melléknévi igeneveket: 18,4; 48,2; 96,4; 113,3; 145,3). – Főnév: 9,15; 22,4.26; 33,1; 34,2; 35,28; 40,4; 48,11; 51,17; 65,2; 66,2.8; 71,6.8.14; 78,4; 79,13; 100,4; 102,22; 106,2.12.47; 109,1; 111,10; 119,171; 145,1.21; 147,1; 148,14; 149,1 (míg a könyörgés *tefilla*: 4,2; 6,10; 17,1; 35,13; 39,13; 42,9; 54,4; 55,2; 61,2; 65,3; 66,19–20; 69,14; 72,20; 80,5; 84,9; 86,1.6; 88,3.14; 90,1; 102,1–2.18; 109,4.7; 141,2.5; 142,1; 143,1. A kapcsolódó *pll* II ige rendkívül ritkán

fordul elő a zsoltárookban, talán mert a zsoltárokat nem valakinek az egyéni és kultuszon kívüli imájának kell tekintenünk.).

A dicséret harmadik szinonimájának, a *brk* használatához nem kell lista, bármennyire is rövid lenne, mert az olasz fordítás általában megőrizte a *brk* jellegzetességét. Használják az imádkozó személlyel kapcsolatban alanyként, illetve tárgyként, ahol az áldás tárgya Isten. A szóhasználat a rövid formulákban ősi lehet, amint azt az André Lemaire tanulmányozta feliratok is alátámasztják.<sup>76</sup> Az „áldott Isten” passzív kifejezés a magánimádság jellegzetes szófordulata, a hivatalos kultuszi használaton kívül esik és késői (Dán 3,52–90).

Mielőtt tanulmányoznánk ennek a három igének a használatát, fel kell idéznünk más kifejezéseket is, amelyek az éneket kísérő hangszerre vagy magára az énekre („énekeljete...”) és a kántorokra vonatkoznak. Ezek a kifejezések zavarba hozzák azokat, akik belebocsátkoznak azokba a divatos spekulációkba, hogy a zsoltároskönyvet olvasókönyvnek kell tekintenünk. Továbbá fel kell hívnunk a figyelmet azokra az adatokra, amelyek az érzéseket, a dicsérő imádságban sugalmazott gondolatokat jelölik. Itt van mindenekelőtt az *bd*, amely elvont értelemben nem csak azt jelenti, hogy „szolgálni”, de még csak nem is azt, hogy Isten szolgájaként viselkedni, hanem szakkifejezéseként azt jelenti, hogy „kultikus cselekményeket végrehajtani”.<sup>77</sup> Főleg ilyen anyagból lehet meríteni a teológiát. Minden dicsőítő zsoltár tele van ezzel az igével, és szinte lehetetlen teljes áttekintést adni. Jobb, ha arra buzdítunk mindenkit, hogy csak recitálja a zsoltárokat és minden egyes alkalommal figyeljen ezekre az adatokra.

Bár a vizsgálandó terület nagysága zavarba ejtő, mégsem zárkozhatunk el néhány megjegyzéstől. Felidézzük, hogy a kifejezetten az embereknek ajánlott gesztusok között találjuk a *hll* ige imperatívusából származó „alleluját”: „dicsérjete Jah(vét)!”. Az ige egy közelebről meg nem határozható örömteli gesztusra enged következtetni. A himnuszok imádság hívására olykor a klasszikus jóváhagyással azt válaszolják, hogy:

- „Ámen!” (lásd Zsolt 106,48b és párhuzamos helyén: 1Krón 16,36),  
vagy

<sup>76</sup> ANDRÉ LEMAIRE: Hebrew and west-semitic inscriptions and pre-exilic Israel, in John Day (ed.): *In search of pre-exilic Israel*, Shaffield Academic Press, Sheffield, 2004, 366–385.

<sup>77</sup> Megtaláljuk például Sámuel és Salamon liturgiáinak már idézett szövegeiben (1Sám 7,9; 1Kir 8,52), de Baál liturgiáiban is (1Kir 16,31–32; 2Kir 10,18). Lásd a *Gottesdienst* szócikket: RGG<sup>+</sup> III (2000), amelynek ószövetségi részét GEORG BRAULIK írta.

- „Kabód!” („Dicsőség!, amely kicsit olyan, mint a mi éljenzésünk; lásd Zsolt 29,9b);
- vagy más felkiáltásokkal,
- örömteli kifejezésekkel (ének, ujjongás, öröm, tánc, taps)
- és mindenekelőtt az imádás fontos gesztusával fejezik ki a válaszu-  
kat (a *hištaḥava*<sup>h</sup>, „leborulni” igével: 5,8; 22,28,30; 29,2; 45,12; 66,4;  
72,11; 81,10; 86,9; 95,6; 96,9; 97,7; 99,5-9 [106,19]; 132,7; 138,2).

A leborulás gesztusát fontos embereknél látjuk: főleg a királyoknál (éppen a 45,12 és a 72,11 versekben!), de Ábrahámnál is (Ter 18,2), valamint a nép is leborul Isten előtt a Szinájon (Kiv 24,1)! Az emberek általában nem beszéltek a kultuszban, nem is tudtak volna, mivel a papok az áldozati szertartásra ügyeltek, amely a szavak zűrzavarában az egyetlen módja volt a dicséretnek és az imádságnak. Néhány zsoltárban vannak refrének (pl. 67,4.6), de ezek valószínűleg az énekesek válaszai a szólistának.

A fogság előtti és a fogság utáni zsoltárimádságban fontos, hogy a csend értékének kiemelésével kezdjük.<sup>78</sup> Az imádság, a dicséret vagy a panasz legmagasztosabb módja volt a hallgatás. Már jóval a fogság előtt nem volt illúzió, hogy könnyedén és sebtében elérhetnék Istent, „ahogy a pogányok is teszik” (Mt 6,7). Mózes megtanulta és megtanította, hogy Isten nem látható. Erre a tapasztalatra Illés is eljutott (1Kiv 19). Az összes aggodalom, hogy kifejezetten csodálatos módon látják őt (Kiv 33), feloldódik az imádságban és Isten szavainak hallgatásában (Kiv 34,6sköv.). Ugyanez történik meg, amikor a király kifejezi vágyakozását a 27. zsoltárban, vagy a magasztos 63. zsoltárban, amelynek a végén megízleli az ítélkező Isten jelenlétét, győzelmét és dicsőségét az ő népével. Mivel az imádságban való csend fontossága ellenére is arra kell törekednünk, hogy mondjunk valamit Istennek, és a lehető legegánsabb és legtiszteletteljesebb formában, talán átveszik a pogány istentisztelet értékes kifejeződéseit és formáit. Nem szabad azonban elfelejtenünk, hogy a zsoltár éneklésekor legalább olyan fontos a nép megszokott viselkedése (csend, leborulás), amely kiegészíti az énekesek szavait.

A csend mellett nagyon gyakori még Isten arcának a megemlítése (lásd a *pnh* igét különböző formáiban és az abból képzett adverbiumot), ami a *szemlélődő* imádságot jelöli a zsoltárokból, amit az emberi korlátok tudatosítása ellenére is megkísérelnek. Istennel mindenekelőtt a kultuszban lehet találkozni, és nem annyira a magán vagy éppen misztikus élményekben (Kiv 33;

<sup>78</sup> ISRAEL KNOHL *The Sanctuary of Silence* munkájában számomra túl radikálisnak tűnik a zsoltárének-  
lés kizárása a fogság utáni istentiszteletből és a szomszédos populáris helyekre történő száműzése,  
amit viszont a Krónikák könyve igazol.

1Kir 19: Mózes, Illés). A szövetség ládája előtti különleges asztalra helyezett kenyereket *lehem panim lepanayn*nak nevezik (a Kiv 25,30 szó szerint: „az arc kenyerei előttem”) és azt jelzik, hogy a szövetség ládája Isten jelenlétének egyedülálló helye, amely előtt minden zsidó család fejének évente háromszor meg kell jelenni az ősi előírások szerint (Kiv 23,17; 34,23). Ez készteti Izraelt ősidők óta, hogy mindenekelőtt a templom kultikus tapasztalatában szemlélje Isten arcát, amely a (királyi) 63. zsoltárban éri el tetőpontját.

Nem szabad megfeledkezünk az öröm szókinccsének vizsgálatáról sem.<sup>79</sup> A különböző szinonimák között a leggyakrabban használatos a *szimħa/szimħ*. A szó jelölheti a profán örömet, az élet örömeit, és valószínűleg a kultikus örömet is a kánaáni vallásokban, amely olykor durva és orgia jellegű volt. Fontos azonban, hogy a zsoltárokból ritkán kapcsolódik evéshez és iváshoz (nem így a deuteronomisztikus irodalomban), és gyakran „a szív” örömeiként jelenik meg. Úgy tűnik, hogy a panasz- és a hálaadó énekekhez inkább a csendesebb (lant), és nem a hangosabb hangszereket (dob) használták.<sup>80</sup> Nyilvánvaló, hogy a himnuszok dicsérete sokkal harsányabb. Nagyon fontos, hogy a kifejezés JHWH-király himnuszok teljes korpuszában megjelenik, főleg minden egyéni panaszének végén, kivéve a harmadik gyűjteményt („Dávid 3”). Ez az jelenti, hogy a panasz örömeire vezet. Azt is meg kell jegyezni, hogy olykor az „örülni” ige valójában azt jelenti: „örömmel énekelni”.<sup>81</sup> Ahol a panaszzsoltár végén a kifejezés nem jelenik meg, ott vannak a remény és a bizalom végső kifejezései, természetesen a három, nemrég tárgyalt klasszikus ígén vagy főnéven túl. A ritka kivételeket fentebb jelöltük. Ez az öröm nemcsak spirituális, emelkedett örömeiként tűnik, hanem imádságaink eszkatologikus érettségét figyelembe véve, a végső boldogság elővételezése is egyben.<sup>82</sup>

Az öröm oka a megmenekülés, amit össze kell kapcsolnunk (a panasz teológiájánál már előkerült) a „remény” témájával, amelynek legfontosabb főnevei a *yš‘* igéből származnak.<sup>83</sup> Teljes mértékben szem előtt kell tartani

<sup>79</sup> A téma egyik legteljesebb bemutatása megtalálható: GOTTFRIED VANONI: *simħa*, in *ThWAT* VII (1993) 808–822. Nekem nem tűnik légből kapottnak a kultikus és a teológiai öröm megkülönböztetése.

<sup>80</sup> GOTTFRIED VANONI: *simħa*, i. m., 812.

<sup>81</sup> GOTTFRIED VANONI: *simħa*, i. m., 813–814.

<sup>82</sup> A kultikus öröm gesztusainak és kifejeződéseinak „meggyőző” (performatív) erejéről lásd GARY A. ANDERSON: *The Praise of God as a Cultic Event*, in Gary A. Anderson – Saul M. Olyan (eds.): *Priesthood and Cult in Ancient Israel*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1991, 15–33, amelynek a Bibliára és a zsoltárainkra alkalmazott vallásfenomenológiája túlságosan strukturalistának és radikálisnak tűnik.

<sup>83</sup> Fontosnak tartom, hogy ÉVODE BEAUCAMP *Salut* szócikkét (DBS XI [1991]) helyesbítsük a megmeneküléssel és a Szináj-hegyi szövetségkötéssel kapcsolatban. Itt most nem foglalkozunk más szino-

nunk, hogy a szóban forgó szókincs nem jelenik meg a Tetrateuchusban, csupán a Deuteronomisztikus Történeti Műben (MTörv–2Kir), és a mátrix inkább katonai, mint jogi: megmenekülés a háborúban. Ezért elsősorban nem a Szináj-hegyi szövetségekötéshez és az északi hagyományokhoz kapcsolódik, hanem a templom kezdetleges, hivatalos imájához. Azt is meg kell jegyeznünk, hogy még gyakrabban fordul elő a zsoltárokban, főleg az egyéni panaszénekekben (itt is, gyakorlatilag a harmadik dávidi gyűjteményből hiányzik!), aztán Izajásnál, főleg Deutero-Izajásnál. Ha elfogadjuk, hogy sok zsoltárunk fogság előtti és a király éneke volt,<sup>84</sup> akkor a helyes magyarázat, hogy a szabadulást a katonai ellenségektől való megmenekülésként értelmezzük. Így monarchikus tézisünk további megerősítést nyer, és helyes teológiai magyarázatot ad az imákban előkerülő megmenekülésre. A messiás és övéinek szabadulása az ellenségektől való megmenekülés. Ugyanazok az ellenségek, amelyekről számtalan zsoltár beszél, amiket mindenki királyi és messiási zsoltároknak tart.

A dicséret tárgya Izrael istene. Őt vagy neveit (tulajdonneveit, közneveit) melléknevekkel vagy körülírással mutatják be, mintha nem tűnne helyénvalónak a beszéd. Mindazonáltal a zsoltárok nem veszik figyelembe a tiltásokat: sem JHWH nevének kinyilatkoztatását (Kiv 3; 6), sem neve kimondásának tilalmát (Kiv 20,7; MTörv 5,11), csupán az „elohista zsoltároskönyv” fogságbeli kiadásában. Itt most nem foglalkozunk azzal a rabbinikus gyakorlattal, hogy „a Nevet” az „Isten” vagy a „JHWH” szavakkal egyenértékűen használják, csakhogy elkerüljék nevének említését. De célszerű megállapítani azt, hogy az összes, öt zsoltároskönyvben gyakran (mintegy százszor) kerül elő a *név* (*šém*), sokszor éppen „JHWH” mellett anélkül, hogy a rabbik aggódnának. Nehéz magyarázatot adni a névre vonatkozó kifejezések gyakoriságára a zsoltárokban. Talán valamiképpen szem előtt kell tartanunk Isten jelenlétének predeuteronomisztikus teológiáját, ahol a név központi szerephez jut (Kiv 20,24), és a későbbi teológiát, valamint az 1Kir 8,16–20 verseket, ahol Isten a csakis a nevéen keresztül van jelen. Arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy a kinyilatkoztatott isteni név hangsúlya Ezekielnél megtalálható („megtudják majd, hogy én vagyok JHWH”), amely mintha a deuteronomisztikus hagyományszálat követné az isteni transzcendencia hangsúlyozásában. Ezeket mind megtaláljuk egy teljes és általános ószövetségi teológiában. Nekem úgy tűnik, hogy a zsoltárokban a gyakran emlegetett „nevet” meghívásként kell értelmeznünk, hogy a dicséretben magára

nimák figyelembevételével (pl. megváltás, stb.), amelyek a zsoltároskönyvben sokkal ritkábbak.

<sup>84</sup> ÉVODE BEAUCAMP: *Salut*, i. m., 532 elismeri, hogy sok zsoltár királyzsoltár.



Istenre összpontosítsunk és ne a műveire, ne is a természetben vagy a történelemben véghez vitt tetteire, vagy isteni tulajdonságaira, amelyek műveiben feltűnnek. Magasztos meghívás ez, hogy Istent önmagában szemléljük az összes, olyan rá vonatkozó ószövetségi megszorítások ellenére, miszerint ő megközelíthetetlen és csak hátulról lehet megpillantani.

### 3.4. A dicséret története

#### 3.4.1. A fogság előtt

Mint ahogy a hálaadó zsoltároknál láttuk, a himnuszok esetében is igyekeztek listákba rendezni a zsoltárokat (a *Jeruzsálemi Biblia* kiadásában: 8; 19; 29; 33; 46–48; 76; 84; 87; 93; 96–100; 103–106; 111–112; 117; 122; 135–136; 145–150). Még ha egyik-másik zsoltár himnikus jellege vitatható is, manapság sokkal nehezebb megállapítani a keletkezési idejüket. De azok után, amit mondtunk, némi biztonsággal kijelenthetjük, hogy sok más ószövetségi imádsághoz hasonlóan a zsoltárok panasz- és dicsérő imája lényegében ősi és fogság előtti.

A zsoltároskönyvnél maradvá, a teljesség igénye nélkül egyrészt jelezzük, hogy a (természetről vagy történelemtől szóló) legősibb himnuszok közt van a 19. zsoltár (első fele), a 29., a 104. zsoltár, valamint a JHWH-t királyként említő zsoltárok nagy része. Főleg ezekben az ősi zsoltárokban lelhető fel az imáadásra való felszólítás is, míg a későbbi korokban a dicséret megszokott igéi egyre inkább elfoglalják az összes helyet. Ezekkel a himnuszokkal összehasonlítva (viszonylag) későbbinek tűnnek a 33. és 65sköv. zsoltárok, de figyelembe kell vennünk az ősi zsoltárok és zsoltárszakaszok, valamint a különböző redakciók lehetséges kombinációit.

A JHWH-király himnuszok mellett Istent máshol is királynak hirdetik, olykor a későbbi korokban is, de a keletkezési időt nem általánosíthatjuk az összes zsoltárra: 5,3; 10,16; 24,7sköv.; 29,10; 44,5; 47,3,7–8; 48,3; 68,24; 74,12; 84,4; 89,19; 145,1; 149,2 (és a „királyként uralkodik” ige a 47,9 és 146,10 versekben). Lentebb, a 145. zsoltárral folytatjuk az érvelést.

A 93. és a 96–99. zsoltárokban meghirdetett királyságot illetően azt is megfigyelhetjük, hogy a zsoltárok a természet feletti isteni uralom dicséretéből – Dávid és ivadékai kiválasztásának sajátos okán – rögtön átváltak Izraelre. Az istenség őskáosz erői felett aratott diadalát dicséretté és hálaadássá alakítják a dávidi királyság kiválasztása miatt. (Az őskáosz erői mellett úgy tűnik, olykor jelen van a tengeren való átkelés motívuma is, Zsolt 18,16.) Ez a gondolat a fogság után is megmarad, amikor a király kiegészítő

alakja eltűnik és egyetemes, teológiai színezetet nyer, amire még visszatérünk.

### 3.4.2. A fogságot követően

Mi is a késői zsoltárok közé soroljuk a gyűjteményt záró költeményeket: a LXX értékes tanúsága szerint a 145–148. zsoltárok (a maszoréta szövegben 146sköv.) „Aggeusé és Zakariásé”, mint ahogy a Zsolt 65sköv. „Jeremiásé és Ezekielé”. Ősiek viszont (a történelmi) 68. és 78. zsoltárok, talán a 114. húsvéti, Hallél-zsoltár is. A nagy-Hallél zsoltárai (135–136) késői redakció eredményei, még akkor is, ha a séma ősinek tűnik: egyrészt a zsoltárok valóban nem lépik túl a Jordánon túli terület meghódításának emlékezetét, amely fogság utáni, deuteronomisztikus téma és nem volt olyan fontos, másrészt a séma lehetővé teszi, hogy a zsoltár újra kultuszi használatba kerüljön, mert figyelmen kívül hagyta a Dávid-történetet (ellentétben a 78. zsoltárral!), amit nem vettek szívesen, és talán kínos is volt.

Ugyanakkor kellő figyelmet kell fordítanunk a zsoltároskönyv kialakulásának késői szakaszaira is, ahol Izrael imádsága új szellemi magasságokat ér el, úgy is, hogy ismétli a régi témákat, mint például Isten királysága a 145. zsoltárban.

A fogság óta a fájdalmas imádság csendje egyre magasabb spirituális szintre vezette Izraelt. Még Jób is elnémul (40,4). Nem tud magyarázatot adni a rossz problémájára és nem fogadja el a szokásos „teodíceát”. Ez lesz a fájdalmas imádság magasztos formája. A fogságba is megérkezett és felerősödött a király imádsága (Zsolt 4,5; 62,6; 141,10), különösen ott, ahol a redakció, amelyet messiásinak mondtunk, magasba emelte a Szolga mintájára (38,14; 39,2.10), aki csendben szenved (Iz 50,4sköv.;53,7), mint a bárány és elnémul, mielőtt megölnék. Bizonyos „vallásos” formák megközelíthetik az ilyen, ateizmusnak látszó dicséretet. (A teológusok a zsidó gondolkodókkal együtt arról beszélnek, hogy Auschwitz után, „Isten végső csendje” után lehetetlenség Istenről beszélni.) Ez alapvetően nemcsak bálványszobrok és képek elutasítása, hanem minden olyan kísérlet visszautasítása, amely Istenről elképzeléseket gyárt. Vajon ez a csendes imádság dicséret vagy panasz? A dilemma csak a két kategóriára egyszerűsítő megkülönböztetésünktől függ. Aquinói Szent Tamás és a keresztény hagyomány kevésbé egyszerűsít, és négy kategóriát javasol, de ez is megkérdőjelezhető felosztás: imádás, hálaadás, engesztelés, kérés. Az érvelést lezárhatnánk egyszerűen úgy, hogy a zsoltároskönyv ápolja a csendet a panaszban és a dicséretben, vezeti az embert a *tremendum*, vagyis a félelemmel telt megrendültség érzé-

sében azzal, hogy érezteti vele saját teremtményi mivoltából fakadó nyomorúságát az istenség előtt (Rudolf Otto).

A fogság utáni szakaszban megfigyelhetjük, hogy a dicséret és a hálaadás két klasszikus igéi, amiket a listára is feljegyeztünk, összekeverednek és a dicséret többi kifejezésével szemben előnyhöz jutnak. A dolog még nyilvánvalóbb lenne, ha mindig tudnánk azonosítani a szerkesztői beavatkozásokat a *Psalterium* első három könyvében is. Ez azt is lehetővé tenné számunkra, hogy felfedezzük az utolsó két könyv zsoltárainak ősi részeit is, amelyekben a zenei *crescendo* nyilvánvaló. Amíg az első három könyvben (Zsolt 1–89) a *jd*h ige 32x jelentik meg, főként a király egyéni imáiban, az utolsó két könyvben 34x, ebből 22x kollektív imákban (főleg a 106. és 136. zsoltárookban). De főleg a *hll*, a közösségi imák jellegzetes igéjének előfordulása növekedik meg rendkívül: a Zsolt 1–89-ben 14x, az utolsó két könyvben pedig 61x szerepel. A 146–150. zsoltárookban egyenesen 35x fordul elő (az utolsó öt zsoltárban egyenként 4x, 3x, 12x, 3x és 13x). Ezekben a zsoltárookban a dicséret történelmi motivációi általánosabbá válnak, már nem a múlt egyes történelmi tényeire emlékeznek. Az utolsó két zsoltárban főleg a teremtett világ a vezérmotívum és a dicséret alanya, a dicséret tárgya pedig leggyakrabban „*a név*”, különösen is a három Hallél-zsoltárban és a felmenetel énekeiben. Az utolsó Hallél-zsoltárban, mondhatni, megtévelyülünk az örömtől.

Két dolgot azonban szem előtt kell tartanunk:

- amint azt már említettük, az ötödik könyv olyan önálló gyűjtemények összessége, amelyek más jellegű zsoltárokat őriztek meg, leszámítva néhány korábbi gyűjteményből származó ősi zsoltárt;
- a *hll* ige gyakorisága a három *Hallél*nek nevezett gyűjtemény késői redakciójának tulajdonítható. Ez a jelenség már a negyedik könyv végéhez csatolt *Hallél* zsoltárok előtt is ismert volt (Zsolt 104sköv.).

Kezdettől fogva elzárkóztunk a közelmúltban kidolgozott zsoltároskönyv ideológiai „teológiáitól”, amelyek a késői makroredakció hipotéziseit követték, valamint elhatárolódtunk attól az elképzeléstől is, hogy az isteni királyságot a király letűnése után találták ki, miközben azt már a monarchia kezdetétől, vagy éppenséggel Izrael királyság előtti korában is hirdették.

A redakciók korrigálásai ellenére is el kell ismernünk a fogság utáni dicsérő imádság irányába tett különleges lépést. Lassanként, ahogy Izrael a történelemben és a fájdalomban Isten egyre mélyebb ismerete felé haladt, imádsága is új magasságokat ért el. A JHWH-király himnuszok fogság utáni szerkesztésében és legutóbbi himnuszaiban, Deutero-Izajás monoteista

gondolatvilágának köszönhetően utat talál magának az isteni királyság új elképzelése. Fontos kiemelni ennek a dicséretnek az új dimenzióját: Izraelnek nem úgy kell dicsérnie Istent, mint korábban, szinte elkülönülten más népektől. Most a nemzeteket is dicséretre kell hívni. Izrael az isteni dicséret hírnöke minden ember számára (67; 100). Izraelnek meg kell győződnie arról, hogy a nemzetek istendicsérete, amiből valamit már elsajátított, többé már nem darabos és politeista. Ezért az új univerzális perspektíváért, amely a fogságban kezdődik vagy még korábban, és bevonja a dicséretbe az élettelen teremtett valóságokat is (93,3; 96,11; 98,7) és beletorkollik a végső *Hallélba*, Izrael nagy árat fizetett: politikai összeomlás nélkül ugyanis továbbra is egocentrikus és triumfalista maradt volna. Még a király megaláztatásának is megértették a jelentését, ahogy Deutero-Izajás Szenvedő szolgájának énekei és az első dávidi gyűjtemény utolsó zsoltárai is mutatják. Így a hálaadás eljuthat a 22. zsoltárban leírt csúcra. Isten új dicséretének univerzális viszonyulása alázatosabb is. Ha Izrael szenvedéseit kezdetben megtisztulásnak tartották, aminek révén jobban diadalmaskodnak az ellenségek felett, most úgy érzik, hogy olyan büntetéseket érdemelnek, mint a nemzetek, anélkül persze, hogy lemondanának identitásukról és küldetésükről a világban: a 86. és 103. fogság utáni zsoltárok híján vannak a monarchikus perspektívának, inkább alázatos bizalmat fejeznek ki, amely a Szináj-hegyi kiválasztásra hivatkozik, és mint ilyen, a dicséretnek egy bizonyos formája.

Különleges elismerés jár a dicséret végső *crescendójának*. Először is minden figyelmet megér az utolsó, ábécérendbe szerkesztett zsoltár, amit az isteni királyságról szóló zsoltárok között már tekintetbe vettünk. A 145. zsoltár a legteljesebb kísérlet Isten tulajdonságainak szemlélésére, leírásának középpontjában éppen Isten királysága áll. Ott az utolsó, bölcsességi jellegű olvasat és redakció más problémákat is figyelmen kívül hagy, amiket majd az utolsó részben szemügyre veszünk. A zsoltár eljuttat bennünket Isten szemlélésének csúcsára: jobban, mint valaha, áttekintjük tulajdonságait, amiket a szerző klasszikus partícípiumokkal fejez ki, és kórusként iktatja közbe mindenki elismerését és óhajait. Meg kell jegyezni, hogy a zsoltár qumráni szövegváltozatában a későbbiekhez hasonló doxológiát találunk, amik elválasztják a zsoltároskönyv első négy könyvét.

A következő zsoltárokból (146sköv.), amiket a LXX Aggeusnak és Zakariásnak tulajdonít, és amelyek korábban az első négy könyv együttesének záradékát alkották,

- a 146. zsoltár főleg Jeruzsálemet szólítja dicséretre (a görögben a 147. zsoltár, kettéosztva),

- a 148. zsoltár pedig mindenkit hívogat, a természetet is (már a 96,11–12; 98,7–8; 103,22; Iz 42,10–11; 44,23; 49,17 is dicséretre hívta az egész teremtett világot),
- végül az utolsó zsoltár Isten dicséretének összes motívumát össze kívánja gyűjteni, az összes helyet, hangszert, és minden élő. Úgy tűnik, továbbra is a 148. zsoltár címzettjeihez fordul, és azt sugallja, hogy a 149. zsoltár egy közbeiktatás és felbeszakítás.

Nem tudjuk igazán jól megérteni és elfogadni a 149. zsoltár itteni beillesztését, ha nem vesszük figyelembe, hogy ez a végső szerkesztő beillesztése, aki ragyogó szimmetriát akar létrehozni a 2. zsoltárral. A jámborok (*haszidim*: 149,1.5.9) és alázatosak (a 4. versben: *'anavim*; itt nincsenek *'anuyim*-szegények) régóta király nélkül élnek és azt olvassuk róluk a zsoltároskönyv végén, hogy láncra és vasbilincsbe verik azokat az elnyomókat (149,7–9), akiknek láncait mindig is le akarták rázni magukról (2,2–3).

Így Izrael imádságának legfőbb témája a dicséret – mind az egyéni, mind pedig a közösségi dicséret –, amely éppen a száműzetés fájdalomán keresztül lesz egyre kifinomultabb. Másrészt Izraelnek tudatában kell lennie teremtményi mivoltának, fájdalmas, anyagi és erkölcsi korlátainak is. Ez mind feltétele annak, hogy megértse annak az Istennek a távolságát, akit csak így lehet méltón elérni. A zsoltároskönyvben az istendicséret forrásozhat a panaszból és a hálaadásból is, és éppen ettől lehet valamicskét érdekes Izraelben is. A fájdalomban és a halálban azonban a dicséret megtalálja a helyes távlatát, hogy reménykedjen és magasztaljon. Másrészt még a himnuszok közömbös dicsérete sem felejtette el saját teremtményi dimenzióját és emberi korlátait, és az imádság résztvevői csendben is elérték Istent.

Mindenesetre így vagy úgy, de a zsoltároskönyv megérteti velünk, hogy a legszebb imádság nem önmagunk, a szeszélyeink és nyomorúságunk szemlélése, hanem Isten szemlélése. A cél, amely eljuttat bennünket a királyhoz is: a paradicsom előrevételezése.

A zsolozsma liturgikus imádsága során, amit együtt zengünk a királynak (*per Christum Dominum nostrum*), a zsoltárok recitálása olyan szintet ér el, ami semmilyen más emberi imádsággal nem érhető el: Isten Fiának imájává válik.

Ha igaz, ahogy manapság mondják, hogy a panaszimádság kikopott a használatból, akkor nem vehetjük biztosra azt sem, hogy a dicsérőima annyira divatban lenne. Legfeljebb a mai emberről tűnhet úgy, hogy önmagát bálványimádó piedesztálra emelve önző kérőimát mond. A filozófusok is

inkább a panaszimát részesítik előnyben.<sup>85</sup> A lét rendjének éppen ez a fel-fordulása az, ami annyi depressziót és mentális betegséget okoz, és csak a pszichológusok és pszichiáterek jólétét szolgálja. Ha a férfiak és a nők újra visszaemelnék Istent a helyére, megadnák neki a kötelező dicséretet, akkor az istendicséret meggyógyíthatná őket. Végül is ez a mennyei boldogság elő-vételezése.

De nem csupán a világ nem találja már Isten dicséretének útját. Nekem úgy tűnik, hogy az egyház is elvesztette az utat, annak ellenére, hogy a II. Vatikáni zsinat határozatai és a liturgiáról szóló rendelkezés nemcsak a papok, a szerzetesek vagy apácák, hanem a világi hívők kezébe is adta a zsolttároskönyvet. Túl a hajszolt és fáradtságos lelkipásztorkodáson, a rózsafüzérek és a misék túltengése is mintha elvonná az egyháztól az istendicséret számára fenntartott teret. Így a zsolozsma reggeli és esti dicséretei „függe-lékké” válnak, és csaknem eltűnnek a közösség liturgikus életéből és a televízió liturgikus közvetítéseiből.<sup>86</sup>

#### 4. A LEGÚJABB GYŰJTEMÉNYEK ÉS REDAKCIÓK

A zsolttáros teológiájára vonatkozó legfontosabb következtetés ezért a dicséret teológiája, amelyet az imént bemutatunk hosszú, fájdalmas és csodálatos útján. Számításba vettük a végső szakaszokat is, különösen az ötödik könyv Hallél-zsolttárait. A teljesség kedvéért azonban helyénvalónak tűnik a legújabb gyűjtemények és végső redakciók vizsgálata is, hozzáadva a már bemutatott átfogó teológiához az utolsó simításokat néhány elkerülhetetlen ismétléssel.

##### 4.1. A felmenetel énekei (Zsolt 120–134)

A felirat, amely mind a tizenöt zsolttárban szerepel (a 121. zsolttárban: a felmenetelekre), a *hamma'lot* főnév fordítása: felmenet vagy lépcső. A rab-bik szerint azt a tizenöt lépcsőt jelöli, amely elválasztotta a nők udvarát a férfiakétól a templomban. Azt mondják, hogy a leviták a lépcsőkön énekeltek ezeket a zsolttárokot. A gyűjtemény azonban régebbi, és neve a Jeruzsálembé való felmenetelt jelöli, az énekeket pedig ezen a zarándokúton és ott tartott

<sup>85</sup> JOACHIM HAKE: Loben ohne lügen. Philosophische Notizen zum Gotteslob, *BiLi* 77 (2004) 4–10.

<sup>86</sup> A látványos imádság veszélyeiről lásd ENZO BIANCHI: Preghiera, in Giuseppe Barbaglio – Severino Dianich (a cura di): *Nuovo dizionario di teologia*, San Paolo, Milano 2002.

árhíatokon énekelték.<sup>87</sup> A zsoltárok közül az egyik éppen a fogságból való visszatérésről emlékezik meg (126). Ez és más válogatott zsoltárok valójában sokkal ősbibek és más gyűjteményből származnak, ahogy a feliratok is jelzik: a 122., 124., 131 és 133. zsoltárok hozzáfűzik: „Dávidé”, a 127. pedig: „Salamoné”.

Minden ember élete utazás, amely a modern közlekedési eszközökkel jelentősen javult. De nem minden út zarándoklat. Az igazi zarándoklat célja vallásos. A pátriárkák vándorlása is az volt. Nem csupán nomádok voltak. Kerestek egy földet, egy olyan országra vártak, amit Isten megígért nekik. Így volt ez a gyermekeik számára is, akiket Mózes vezetett és szabadított meg az egyiptomi rabszolgaságból: meneteltek az ígért földjére, majd egy hosszú és fájdalmas zarándokút után elértek oda és Józsueval birtokba vették.

Ezt a zarándoklatot haszonnal végezték, miután pedig célba értek, az élet vallásos dimenzióját is el lehetett felejteni. Gyakran így történt. Isten azonban rögtön a szentélybe való zarándoklatra kezdett hívni. Salamon temploma előtt a helyi szentélyekbe, és a frigyláda, amely körbejárt a törzsek területén, a törzseket Istennel való találkozáásra hívta. A családfőknek háromszor kellett évente odajárulni termésük adományaival (Kiv 34,23), hálaival az Úrnak a föld és gyümölcsseinek ajándékáért (MTörv 26). Amikor azonban a zarándoklatok a jeruzsálemi kultuszra összpontosultak, nehezebbek és költségesebbek lettek, de ugyanakkor ünnepélyesebbek és nagyszabásúbbak is.

Miután Dávid döntése következtében a frigyláda Jeruzsálembé került, ott aztán a körmeneteken az volt az emberek benyomása, hogy maga Isten a társuk az úton (Zsolt 47), mint ahogy már a pusztában való vándorlás során is. A frigyládával félelemmel telten léptek be a templom csarnokaiba (15; 24). A 42–43. és 84. zsoltárok recitálásával álmodtak egy útról és egy célról. A Sion-teológia pedig dédelgette és táplálta ezt az álmot (46; 48; 74 és más énekek). A jeruzsálemi utazás tele volt nosztalgiával, emlékezéssel és lelkesedéssel.

A pogányok is hivatalosak voltak. A kezdeteknél kissé triumfalista módon. Gondoljunk csak Sába királynőjének utazására, aki eljött, hogy

<sup>87</sup> Vö. TIZIANO LORENZIN: *I Salmi. Nuova versione, introduzione e commento*, EDB, Milano, 2000, amely idézi a következő munkát: LOREN D. CROW: *The Songs of Ascents (Psalms 120–134). Their Place in Israelite History and Religion*, Scholars Press, Atlanta, 1996. Megemlíthetjük még KLAUS SEYBOLD kommentárját: *Die Psalmen*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1996, illetve a zarándokzsoltárokról szóló külön tanulmányát is: *Die Wallfahrtspsalmen. Studien zur Entstehungsgeschichte von Psalm 120–134*, Neukirchener Verlag, Neukirchen – Vluyn, 1978.

megcsodálja Salamon fényűzését (1Kir 10). Ilyen utazásra gondol a 72. zsoltár, amely a Mík 5,1–5 versekkel (= Iz 2,1–5) már jelzi azt az isteni tervet, amely Jeruzsálemet az emberiség vallási útjának központjává és céljává teszi. Ahogy a pogányok meghívása meglepő módon egyre gyakoribb lesz (Iz 25,6–10; 56,1–8; 66,18–24; Zak 14,15–19), úgy süllyed annál mélyebbre Jeruzsálem sorsa és még a gyenge fellendülés után is nyomorúságos marad. Korábban a várost érő csapások egybeestek az emberek száműzetésével, akik Deutero-Izajás buzdítása és víziója alapján Babiloniából lassacskán egy új kivonulásra és zarándoklatra vállalkoztak. Izajás könyvének 49. fejezetében új dalciklusok kezdődnek Jeruzsálemről, amelyek aztán a 60. és a 62. fejezetben érnek a csúcsra.

Ez a megalapozás és spirituális légkör vezet el a zarándokének gyűjteményéhez, amelyet most röviden bemutatunk.

Ezek az énekek nem olyanok, mint a fentebb vizsgált zsoltárok, amiket hivatalos templomi szertartásokra írtak és azokon énekeltek, inkább laikusok zsoltárai. Kevésbé ünnepélyesek, nem templomi kóruskísérettel énekeltek őket. Populárisabbak, egyszerűbbek, közvetlenebbek és rövidebbek. Kevésbé retorikusak, de nem kevésbé költőiek, és szinte nem is szidalmazák az ellenséget.

Az, hogy a gyűjtemény a jeruzsálemi zarándoklatok számára készült, az első, olyan áttekintő jellegű olvasásra is egyértelmű, amit most mi is végzünk. Először védelemről szólnak az énekek (a 121. zsoltárban hatszor fordul elő a *šamār* gyök): megőrzés az út során, távolról (Zsolt 120: a kaukázusi Mosokból, és Kedárból, Egyiptom felé) egészen Jeruzsálemig, ahová igyekeznek a zarándok (122). Jeruzsálemben kezdődnek az imádságok, a 123. zsoltár pedig ragyogóan, vallásos alaphelyzetbe helyezi a zarándokokat: szolgák és szolgálók ők urukkal szemben. Az imádságokból nem hiányoznak a nyomorúság és az elnyomás miatti panaszok, a megmenekülésért való hálálkodások sem (124; 126), éppen úgy, ahogy ez ma is történik templomainkban. Ez a két zsoltár veszi körül azt az éneket (125), amely hálával és reménnyel telten megvallja a múltban megtapasztalt és a jövőben is nyújtandó isteni védelmet. Itt érkezik el a családért való imádság pillanata: megjelennek a fiúk (127) és a feleségek (128). Ezek a témák a zsoltároskönyv többi részében nem kerülnek elő. A 128. zsoltártól kezdve megjelenik az áldás témája, amit a hívők a mindennapi életükhöz el akarnak nyerni a zarándoklat után: 128,5; 129,8; 132,15 és főleg a 133–134. zsoltárok a gyűjtemény végén. A 133. zsoltárban feltűnik a főpap illatos és ünnepélyes alakja, a 134. zsoltárban pedig megjelenik a templom és annak lezáró, éjszakai szertartásai. Nem hiányzik a bűnbánati rész sem: a szomorú és szenvedélyes 130. zsoltár a bűnök bocsá-



natát kéri, a 131. zsoltár pedig alázatos magatartásra sarkall az imádságban és az életben. Ha a zsoltárokat mind *ad hoc* állították volna össze, akkor a zárándoklat és az imádság szakaszai sokkal hangsúlyosabbak lennének. Azok a zsoltárok, amelyek biztosan később kerültek gyűjteménybe, a 124–125., valamint a 133. zsoltárok,<sup>88</sup> de azt is figyelembe kell vennünk, hogy a történelem során, amit aligha tudunk rekonstruálni, egyes zsoltárok belekerültek még a gyűjteménybe, míg mások elvesztek.

A gyűjtemény keletkezési idejére vonatkozóan egy sajátos észrevételt tehetünk a 132. zsoltárról. Már megállapítottuk, hogy messiási zsoltárról van szó. Nem emiatt, hanem az áldás témája miatt van, hogy ott ér véget a költemény, ahol véget ér. Az észrevétel a zsoltár szerves részére, a 8–9. versekre és a „megszenteltért” (vagyis „a messiásért”) végzett imára vonatkozik. A megszentelték feltűnnek a 2Krón 6,40sköv. verseiben is, Salamon templomszentelési imájának végén, amiknek azonban nincs párhuzama az 1Kir 8 fejezetben. Ebből biztonsággal arra következtethetünk, hogy a Krónikás a zsoltárból vette át őket, amely már a frigyláda említése miatt fogság előtti (132,3–8), hiszen az a templom lerombolásával eltűnt. A 2Krón 6,42-ben azonban „a megszenteltjeidért” imádkoznak (a többes számot alaptalanul javítják egyes számra bibliafordításainkban, tekintettel a Zsolt 132,10 versére!) összhangban Dávidnak a Krónikák könyvében, „a megszenteltekkért” való imádságával, akik a frigysekre ny ünnepi átszállításának ceremóniáján jelenlévő hívek (1Krn 16,22). Tekintettel arra, hogy a zárándokénekek gyűjteményében a 132. zsoltár még nem ebben a perspektívában van, azzal kell lezárnunk a kérdést, hogy a gyűjtemény időben megelőzi a Krónikás munkáját.

Ezek a zsoltárokon átragyog a vallásos zsidó család élete, de egyben a keresztény család modellje is a földi zárándoklás idején. Minden keresztény ember élete Istenhez való zárándoklatnak kell lennie. A szent helyekre történő zárándoklatok is ennek az akaratnak a konkrét megnyilvánulásai. Mivel pedig nem vagyunk tiszta szellemek, be kell vonnunk a testet, a földi valóságot is ebbe a zárándoklatba. De zárándoklat a vasárnapi templombajárárs is, amelyről manapság nagyon megfélemedkeznek, vagy jó esetben csak megcsónkítanak a keresztények szokásos víkendjei, akik „mások házába” mennek misére. A zárándok-zsoltárok segítenek bennünket, hogy kiegyenesítsük utunkat a modern élet állandó és zavaros jövés-menésében.

<sup>88</sup> Így AVI HURVITZ: *Study in Post-Exilic Hebrew and its Implications*, i. m.

#### 4.2. A Hallél zsoltárok

Így hívják azt a három zsoltárgyűjteményt, amelynek címében vagy lezárásában előfordul a *hallél* (dicsérni) ige. Némelyikkel már foglalkoztunk is. A Hallél zsoltárok közé tartozik az egyiptomi vagy húsvéti (110sköv; 113–118); a nagy (135–136), valamint a záró Hallél (145–150). Az előző fejezet végén az utolsó gyűjteményt már tárgyaltuk (a görög szövegváltozat Aggeushoz és Zakariáshoz kapcsolja), így csupán a másik kettő van hátra.

##### 4.2.1. A Zsolt 110sköv. (113–118)

Különösen az első, a zsidó húsvéti lakomára készült imagyűjtemény vált a keresztények számára is rendkívül fontossá. Nemcsak azért, mert az utolsó vacsorán Jézus is recitálta (a Mt 26,30 és párhuzamos helyei himnuszról beszélnek), hanem azért is, mert az egyházban helyet kapott a vasárnap esti dicséretben is, ám a rövidség kedvéért a zsinat után a hónap négy vasárnapjára osztották el.

Itt sem *ad hoc* zsoltárokról van szó. A 110., a híres és ősi messiási zsoltárt, bármilyen későn is illesztették a Hallél közé, még hordozza a „Dávidé” feliratot. A többi zsoltár elveszítette az eredeti gyűjteményhez való tartozás megjelölését, de a 118. zsoltárt is ugyanúgy kell tekinteni, hogy az ősi, messiási gyűjteményhez tartozik, éppen úgy, ahogy a 116. zsoltárnak is a második fejezetben vizsgált királyi panasz- és háladal gyűjteményhez kellett tartoznia. Ha előbb nem, akkor a gyűjtemény a 110. zsoltárral, és még a 111–112. alfabetikus „ikerzsoltárok” beillesztése előtt, magára ölti a messiási színezetet. Utóbbiak a zsoltároskönyv végső redakciójakor kerülnek (az előző!) Hallél gyűjteménybe. A 113. zsoltár dicsérete is, ha kezdetektől foga nem is volt királyi, messiási jellegű, ezen a ponton az lesz. Valóban úgy tűnik (113,9), hogy ez a ház úrnőjének az imádsága (vagy érte mondták), és félreérthetetlenül emlékeztet Hannára, amikor megszületett fia, Sámuel (113,9), aki a királyság megalapítója: először Sault választja ki, majd felkeni Dávidot. Nem véletlen, hogy anyja énekének utolsó szavai (1Sám 2,10), amelyek a 113. zsoltárt is inspirálják, a messiásiért való fohással zárulnak.

A gyűjtemény alapvető témájának mindenképpen fel kell idézni a kivonulást, ahogy a 114. zsoltár is teszi, amelynek páratlan líraisága először egyesíti a két átkelést, a tengeren és a Jordánon való átkelést, végül ünnepélyes választ ad arra kérdésre, hogy miért zavarodott meg annyira a teremtet világ: ezekben a nagy történelmi pillanatokban Jákob Istenének különleges jelenléte nyilvánult meg. Ez a jelenlét azonban rögtön szelíd lesz és megnyugtató, mint a szellő (Illés Hóreb-hegyi látomásában) vagy a vízforrás

(114,8). Az egyel kisebb számozású görög és a latin zsoltároskönyvből hozzászabták (még a 113. zsoltárról van szó), a héberben viszont leválasztották a 115. zsoltárt, amit nem különítettek el az előző, allelujás zsoltártól (114), mint a gyűjtemény más zsoltárait. Formai szempontból a 115. zsoltár különbözik az előzótól, de az egy záró dicséret. A fogságra jellemző dicséret, amely egy bálványokkal kapcsolatos polémiaát is közöl, Deutero-Izajás gondolatainak visszhangja, szó szerint, polemikusan megismétlődik a 135,15–18 zsoltárversekben. Ezekkel áll szemben a JHWH-ba vetett bizalom (115,9kk), amely megelőlegezi a (késői) 118,1kk. és 135,19kk. versek ugyanazon kifejezéseit, hogy aztán a végén (115,12–18) felhívjon a (húsvéti) áldásra.

A történelmi húsvétért való hálaadás, amely visszhangozza a fogság új exodusra várakozását, amit évről-évre átéltek az ünnepen, utat nyit egy más jellegű hálaadásnak: a halálból való szabadulásért mondott hálának (115,17), amely egyben a következő zsoltár témája (116). A Septuagintában és a zsolozsmáskönyvünkben a két zsoltárra való felosztás a zsoltárok szokásos, egyel kisebb számozásától is eltér, és emlékeztet arra, hogy valójában két különálló zsoltárról volt szó, még ha sajátos módon összekapcsolódnak is.<sup>89</sup> A Zsolt 115,1 így kezdődik: „szerettem” (vagyis: „sikerült szeretnem”), mert Isten meghallgatta az imádságomat (helytelen javítás: „szerettem Istent, mert meghallgatta...”). A 115,10 pedig így kezdődik: „hittem”, ami egy mindennek ellenére megőrzött hit. Ha azt kérdezzük, hogy a dávidi gyűjtemények melyik részében található két, a halálból való szabadulásért mondott hálaadó zsoltár, nagy a kísértés, hogy azt válaszoljuk: a 40. zsoltárhoz közel, amely így kezdődik: „Reménykedtem”, és amely kinyilvánítja a király áldozatkész magatartását a megváltó küldetésében, vagyis a hitét, reményét és szeretetét. Mindezekkel nem akarjuk „megfosztani” zsidó testvéreinket Hallél-zsoltáraiktól. Ez az ő bámulatos húsvéti hálaadásuk csodálatos túlélésükért háromezer év után. De nekik sem kell megfosztani bennünket ezeknek a vasárnap esti dicséretben recitált zsoltároknak a ragyogó, keresztény értelmezésétől. Végül is, ők maguk hívnak minket Hallél-zsoltáraikban, hogy vegyünk részt a dicséretben a következő, legrövidebb zsoltárral (117)! Ezért azzal a felhatalmazással, hogy az egyház messiási módon értelmezheti az utolsó zsoltárt is (118), amit a húsvéti időszak liturgiáiban nevezhetünk „csatalónak” is. És arra a napra, a messiás második eljövételére való várakozásban (számukra az első lesz), amelyben Izrael és Áron háza is (118,2–3) együtt vesz részt az összes istenfélőkkel (118,4) és vezetni fogják a húsvéti dicséretet.

<sup>89</sup> Vö. ENZO CORTESE: *La preghiera del re*, i. m., 136–137.

#### 4.2.2. A nagy Hallél (Zsolt 135–136)

Már rámutattunk arra, hogy az első zsoltárt túl sok szál fúzi a korábbi Hallélhoz ahhoz (135,15–18 = 115,4–8 és 135,19–20 = 118,3–4 + 115,9–10), hogy tagadni lehetne: leginkább ugyanabban a helyzetben, húsvét ünnepén használták. A másik zsoltárról maguk a rabbik mondták, hogy éppen a húsvéti *széder* része volt (*m. Peszahím* 118a).

Itt azonban közösségi himnuszokkal foglalkozunk, amiket fentebb, az előző fejezetben már láttunk, és főleg a templom húsvéti szertartásaihoz, nem pedig a családi rítushoz kapcsolódnak. Az ünnepélyes és nyilvános dicséret tartalma és indoklása – a 136. zsoltár mindegyik sorában ismételt *refrénjével* – a teremtett világ, aztán pedig Izrael történetének néhány eseménye, ahol (az eredeti vagy hozzáadott) hangsúly mindkettőnél éppen a tengeren való átkelés. Ezt követően rögtön megállunk a deuteronomisztikus eredetű Szichon és Og győzelménél, amely jelzi a háttér ősiségét. Máskülönb a 135. zsoltárban lesznek más motívumok és további történelmi epizódok, hogy dicsérjük az Urat. A 136. zsoltárban azonban az átdolgozás sokkal alaposabb: felöleli a teremtés, a kivonulás, a pusztában való vándorlás és a honfoglalás témáit, ezért bizonyos rokonságot mutat a papi irodalommal, ezért lehet azt mondani, hogy fogságbeli vagy fogság utáni alkotás. Ennek a datálásnak a megerősítéséhez idézzük fel, hogy az „egek Istenének” végső dicséretére való felhívás (Zsolt 136,26: a jól ismert *jdh* ige) a perzsa vallás jellegzetes istennevét használja.

#### 4.3. Az utolsó kompozíciók és redakciók

Végső redakciókról beszélünk, bölcsességi és (a Tórához illeszkedő) jogi redakciókról, amiket a bevezetés óta emlegetünk. Nem zárjuk ki a végső simításokat sem. Az eddigi megfontolások után viszont tagadjuk, hogy az általunk leírt és a bevezetés óta (sőt, már a múlt század vége óta) kiharcolt késői, makroredakció lenne a végső redakció.<sup>90</sup> A végső szerkesztők írhattak különálló költeményeket, beilleszthették azokat a már létező, korábbi gyűjteményekbe, az ősi zsoltárokat áthelyezhették egyik helyről a másikra anélkül, hogy túlságosan erőszakot vettek volna a megfogalmazott költői szövegeken, és anélkül, hogy az ősi imádságok lehetséges darabjaiból egy egységes „lekvárt főztek” volna.

Az első bölcsességi jellegű szerkesztői beavatkozás a 49. és a 73. zsoltár beillesztése volt. Az elohista zsoltárgyűjteményben (41–83), amelynek egy-

<sup>90</sup> ENZO CORTESE: Sulle redazioni finali del salterio, i. m.

aránt részei az említett zsoltárok, a 49. zsoltár elválasztja Kóré gyűjteményét (24–49) Dávid második gyűjteményétől (51–72), a 73. zsoltár pedig elválasztja Dávid második gyűjteményét Ászáf gyűjteményétől (73–83). A két zsoltár egy teodíceai kérdésfeltevést tartalmaz, vagyis Istent szeretné igazolni a realitással szemben, amely meghazudtolja a megfizetés tanának bölcsességi téziséét. Találhatunk másfajta zsoltárokat (94?) vagy szakaszokat is, amelyek ugyanígy érvelnek, de gyakran nehéz meghatározni annak jellegét vagy lehatárolni a szakaszt. Így be kell érünk azzal, hogy csupán ennek a kettőnek csodáljuk meg teológiáját és szerkesztői elhelyezésének pontosságát a szövegkörnyezetben.

Más zsoltárok stílusa és tartalma különböző: egyeseket egyszerűen alfabetikus zsoltároknak szokás hívni (nyolc darab van: 9/10; 15; 34; 37 az első zsoltároskönyvben és a 111–112; 119 és 145. az utolsóban) és „törvényközpontúaknak” (1; 19,8–15; illetve a 119). A korábban látott bölcsességi redakción túl itt két végső szerkesztésről lehetne beszélni. A nem alfabetikus 19,8–15 és az alfabetikus 119. zsoltár közötti szoros kapcsolat azonban a dolgok leegyszerűsítésére indít bennünket. Annál is inkább, mert egyik megjelölés (alfabetikus vagy törvényközpontú) sem illik mindegyikhez, és jobb lenne késői bölcsességi zsoltároknak hívni, hogy megkülönböztessük őket az előző redakció hasonló, bölcsességi költeményeitől.

Már megcsodáltuk az alfabetikus zsoltárok elhelyezkedésének szimmetriáját: négy az első, négy pedig az utolsó könyvben. Szép módja ez a zsoltároskönyv szélső részeinek összekapcsolására. A törvényhez való hűségéről szóló beszéd is jól kiegyensúlyozott: két zsoltár az elején: az 1. (lásd 1,2) és a 19,8–15, valamint kettő a végén, ami igazából egy alfabetikus ikerzsoltár (111–112). A 119. zsoltárban is a törvényről van szó: minden strófában mindig 8 kiegészítő főnevet találunk, amely körülírja a törvényt (úgy, mint a 19,8–15-ben), de egyetlen egy tanulmányozott törvényről van szó, ahogy az 1999-ben megjelent tanulmányomban kimutattam. Ez a zsoltár leírja Ezdrásnak, a törvény írástudójának nehézségeit és küzdelmeit egyfajta végső aláírással: ugyanaz a 'zr radikális kerül elő (csak a központi 119,86-ban, valamint a 173. és 175. versekben), amiből az Ezdrás név ered!

Ezek a bölcsék azonban, amennyiben a zsoltár betűrendes műveléséhez kapcsolódnak, nem hagyják, hogy ilyen címkék bebörtönözzék. Így a kezdeti reflexióktól (1 vagy 111–112) felszabadulnak az imádságra (a 19,12–15; 119; 145. zsoltároknak; az utóbbi záró himnuszra már fentebb rácsodálkoztunk). Mindenekelőtt azt kell megjegyeznünk, hogy a törvény gyakorlásának legmagasabb szintje a 112. zsoltárban éri el tetőpontját: „az Úr félelmével”, amely Isten utánzására sarkal, megismételve az ember számára ugyanazo-

kat az isteni tulajdonságokat, amiket az előző alfabetikus dicséretben ünnepelek. Valójában a 111. zsoltár több, mint bölcsességi reflexió, már-már himnusz Isten tulajdonságairól, (Istenről harmadik személyben beszélő) személytelen stílusban, amelyben az igazi himnuszok is bővelkednek.

A többi zsoltár imádsága egészen különleges figyelmet igényel (9/10; 25; 34; 37). Mindeközben észre kell vennünk egy ellentétes tendenciát, amely az első zsoltárok *imádságától* a másik kettő *reflexiójáig* tart. De ha mind a négyet együtt, összefüggésükben vizsgáljuk, talán az utóbbiak is imádsággá, a legmagasztosabb imádsággá válnak.

A négy zsoltárunk karakterisztikus, mert kisajátítják a szegények témáját: kezdetben drámai módon (9/10), a végén nagyobb nyugalommal, amit a reménység tart fenn (37).

A szegények (egy es számban *'aní*; többes számban *'anjm* és a szinonimák) már a király zsoltárainak is témája volt. A királynak kell gondoskodnia a szegényekről (72,4.12köv.), ahogy erről megemlékezik a Zsolt 82,3, Izrael ősi (királyság előtti) törvényei szerint (például Kiv 22,21–26). Az ősi Zsolt 68,11 és a 12,6 orákuluma a visszhangja Izraelnek egy olyan Istenbe vetett hitének, aki megoltalmazza a szegényeket. Olykor találkozunk szegényekért mondott imával is.

A zsoltárokból azonban a legtöbbször azt nyilvánítják szegénynek, aki imádkozik, panaszkodik, aki a mi feltevésünk szerint gyakran a király. Ez mintha elterelné a figyelmet a szegények témájáról. A problémát azonban az első dávidi gyűjteményhez tartozó késői, alfabetikus zsoltáraink kiemelik. Először meg kell értenünk a „szegénységet” a király panaszában. Metaforikus értelemben ő is lehet szegény a balszerencséi miatt. Ráadásul az ő imája mindenki nevében szól és már ezért is elmondhatjuk, hogy saját népének szegénységét veszi magára. Az első dávidi gyűjtemény utolsó részében, ahol a király betegségeiről van szó, megjegyeztük, hogy közel vagyunk az engesztelő, messiási fájdalom témájához, amiről főleg Deutero-Izajás JHWH szolgájának énekeiben olvasunk. A 22. zsoltárban is, bár nem nevezi meg így a király szenvedéseit (a kereszten), az utolsó részében csodálatos bizonyítékkal mutatja be a messiás engesztelő halálának üdvös következményeit.

Miután így átalakítottuk a problémát, késői, bölcsességi zsoltáraink szükségét érzik annak, hogy a szegények iránti felelősségünkre figyelmeztessenek és az értük való imádságra hívjanak minket (valószínűleg a 9. zsoltárban, egy megelőző szöveg alapján, amit most „ábécésítették”). A társadalmi problémára való kezdeti, drámai felhívást követően a szegények is meghívást kapnak a szegénység vallásos megélésére, amely feltárja

a Mt 5,3 evangéliumi boldogmondásainak perspektíváit. Mindezt a szinte szinonim *'anaw* – *'anawim* kifinomult használatával teszi, amit véleményem szerint gondosan meg kell különböztetni (még akkor is, ha olykor maguk a maszoréták akarják összekeverni az *ani* főnévvel) és ami, mintha az evangéliumi „lélekben való szegénységet” jelezné. Itt csupán azokra a szakaszokra vetünk egy pillantást, amelyek az *'anaw* – *'anawim* szavakat használják: főleg a mi zsoltárainkban találhatóak (9,13 / 10,12.17; 25,9; 34,3; 37,11) és néhány további szakaszban (22,27; 69,33; 76,10; 147,6; 149,4), ahol a szegények erényeiről vagy vallásos hozzáállásáról van szó. Az első négy alfabetikus zsoltárunk két új gondolatot hoz elő a szegénység problémája kapcsán:

- imádkozni a szegényekért és segíteni őket,
- valamint alázatosan viselkedni Isten színe előtt.

Eltételezve attól a tényről, hogy még ma is, éppen a szegények azok, akik ezt a vallásos viszonyulást tanúsítják a gazdag világ felé (az ateizmus világa a miénk, nem pedig a harmadik világé!), a többi zsoltár szegény messiása, valamint a szegények vallásos hozzáállása a zsoltárainkban közelítenek egymáshoz és átfedik egymást a zsoltároskönyv első részében (az első dávidi gyűjteményben). Valószínűleg – a Zsolt 37,4b és a 20,6b azonossága alapján – az is jó megérzés,<sup>91</sup> amely a 37. zsoltárban megszólított szegény betegében a szenvedő messiást látja, akit egyszerre értelmez egyéni és kollektív alaknak. Ebben az értelemben mondtuk korábban, hogy a bölcsességi reflexiók itt a szenvedő messiáshoz intézett csodálatos imádsággá válnak mindazok részéről, akik részt kívánnak venni engesztelő küldetésében.

<sup>91</sup> NORBERT LOHFINK: Die Besänftigung des Messias: Gedanken zum Psalm 37, in Josef Hainz et alii (Hrsg.): *Den Armen eine frohe Botschaft. Festschrift für Bischof Franz Kamphaus zum 65. Geburtstag*, Josef Knecht, Frankfurt am Main, 1997, 75–87.

## FÜGGELÉK

Ahogy tanulmányunk elején jeleztük, az ismertett irodalmi műfajok, valamint a *Jeruzsálemi Biblia* bevezetőjében található műfaji felosztás szerint – némi kiegészítéssel és módosítással – mi magunk is javaslatot teszünk a zsoltároskönyv felosztására. A zsoltárokat saját szempontjaink alapján, a fentiekben bemutatott teológia két alapvető pólusa köré rendeztük (panasz és dicséret). Így mindegyik zsoltár esetében jobban alkalmazható az a teológia, amelyről leírást adtunk, és aminek felvázoltuk összefonódásait és történetét.

I.	
Egyéni panaszénekek	3; 5–7; 13; 14 = 53; 17; 22; 26; 28; 31–32; 35–36; 38–39; 41; 42–43; ?51–57; 59; 63–64; 69; 71; 77?; 86; 88; 94 (bölcsségi?) 102; (120?; 130?) 140–143; +109; 137?
Közösségi panaszok	12?; 44; 60; 74; 79–80; 83; 85; 90?; 105–106; 108? (123?)
Más műfajok vagy bűnbánati liturgiák	15 és 24; 50; 58; 78?; 82
Hálaadás	18; 30; 33?; 40; 65–68; 75?; 92 (bölcsségi?); 103; 107; 116; (124?) 138; 139?
+ Bizalom-zsoltárok?	4; 11; 16; 23; 62; 84?; 91; (121?; 125–129?; 131?; 133–134?)

II.	
Himnuszok Sion JHWH-király Hallél	8; 19A; 29 46; 48; 76; 81?; 84?; 87; (122?) 47; 95; 96–99; 100; 103?; 104 113–114; 114?; 117 ; (122?) 135–136; 146–150
Királyzsoltárok	2; 18; 20; 21; 28; 45; 61; 63; 72; 89; 101; 110; 118; (132?) 144

III.	
Tanító (és alfabetikus) zsoltárok	1; (9/10; 25; 34; 37) 49; 73; (111–112; 119; 19B; 145)
<i>Nota bene:</i> Zárójelbe tett kérdőjellel szerepelnek a zárándokénekek és a hozzájuk kapcsolódó bizonytalan besorolások.	