

Péntek Dániel Gábor

# KIÁLTÁS A MÉLYSÉGBŐL



**Károli Könyvek**  

---

**monográfia**

Sorozatszerkesztő: Sepsi Enikő

A szerkesztőbizottság tagjai:

Boros Gábor, Csanády Márton, Csoma Mózes, Fabiny Tibor,  
Furkó Péter, Jakab Éva, Homicskó Árpád,  
Kendeffy Gábor, Literáty Zoltán, Mészáros József,  
Pap Ferenc, Tóth J. Zoltán

Péntek Dániel Gábor

# KIÁLTÁS A MÉLYSÉGBŐL



*Alvilágkép a zsoltárköltészetben*

Károli Gáspár Református Egyetem • L'Harmattan Kiadó  
Budapest, 2024

© Károli Gáspár Református Egyetem, 2024  
© L'Harmattan Kiadó, 2024  
© Péntek Dániel Gábor, 2024

Felelős kiadó:  
Gyenes Ádám, a L'Harmattan Kiadó igazgatója és Trócsányi László, a KRE rektora  
Károli Gáspár Református Egyetem  
1091 Budapest, Kálvin tér 9.  
Telefon: 455-9060  
Fax: 455-9062

Szakmai lektor: Zsengellér József, Koltai Kornélia

A borító *A közösség szabályzata (IQS)* című qumráni tekercs  
egy részletének felhasználásával készült.

DOI: <https://doi.org/10.56037/978-963-646-114-0>  
ISBN 978-963-646-114-0  
ISSN 2063-3297

A kiadó kötetei megrendelhetők, illetve kedvezménnyel megvásárolhatók:  
L'Harmattan Könyvesbolt  
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.  
Tel.: +36-70-554-3177  
[harmattan@harmattan.hu](mailto:harmattan@harmattan.hu)  
[www.harmattan.hu](http://www.harmattan.hu)

# TARTALOMJEGYZÉK



Előszó .....	7
Bevezetés .....	9
A dolgozat tárgya .....	9
Imádságok a Héber Bibliában és a korai judaizmus irodalmában .....	11
A zsoltár mint műfaj .....	12
A vizsgált források .....	13
Módszertani előfeltevések .....	14
A zsoltárok alvilágképeének értelmezési irányai .....	17
A <i>Seol</i> mint sír .....	17
A <i>Seol</i> mint erő .....	22
Mowinckel és Barth .....	22
Újabb elméletek .....	25
Kompetenzausweitung .....	25
JHWH szolarizációja és <i>Seol</i> feletti hatalma .....	27
Kompetenzausweitung és a zsoltárok .....	34
A <i>Seol</i> mint túlvilág .....	36
Dahood, követői és kritikussai .....	36
Bibliai-teológiai kérdésfelvetések .....	41
Alvilág és zsoltárok: a zsoltárkutatás további válaszai .....	43
Az alvilág a zsoltárköltészetben .....	49
A <i>Seol</i> térbeli karaktere .....	49
Szorongattatás, kiáltás a <i>Seol</i> ból és hálaadás a szabadításért .....	53
A szorongattatást, kiáltást és szabadítást kifejező igék .....	53
Ókori keleti párhuzamok .....	56
Párhuzamok feliratos forrásokon? .....	59
További párhuzamok: Zsoltárok 141,7 és Jób 14,14 .....	61
68. zsoltár .....	62
Könyörgő imádságok .....	64
Hálaadó imádságok .....	75
Bevezető .....	75
Szabadítás a halál előtt .....	76

TARTALOMJEGYZÉK

Szabadítás a <i>Seol</i> kapujából	77
Szabadítás a <i>Seol</i> ból	82
A mélység vizei	85
Szabadítás és teofánia	94
A tradíció komplex feldolgozásai 1. – Jónás 2,3–10	99
A tradíció komplex feldolgozásai 2. – Ben Szira imája	104
A tradíció komplex feldolgozásai 3. – Zsoltárok 152–153	111
Bűn és bűnbánat – A tradíció adaptációi új teológiai képzetek alapján	113
A tradíció megjelenése a <i>Hódajót</i> ban	119
A tradíció teológiai jelentősége a különböző kontextusokban	126
A <i>Seol</i> és az isteni hatalom	127
Isten jelenléte az alvilágban	127
Isten hatalma a <i>Seol</i> felett	128
A tradíciók teológiai jelentősége	132
A <i>Seol</i> mint az ellenségek és a bűnösök eljövendő lakóhelye	132
Zsoltárok 88,5–6	139
A <i>Seol</i> lakói nem adnak hálát JHWH-nak	145
Bevezetés. <i>Argumentum ad Deum?</i> Retorikai kérdés?	145
A tradíció megjelenése kérdés formájában	148
A tradíció megjelenése állítás formájában	153
Variabilitás a tradíció egyes előfordulásai között	156
A tradíció teológiai jelentősége a különböző kontextusokban	162
A <i>Seol</i> és az emberi mulandóság	165
Mulandóság	165
Az alvilág mint az ember megalkotásának helye	168
A tradíciók teológiai jelentősége	170
Akit JHWH magához vesz, nem látja meg a sírgödört	170
A szövegek	170
Tradíciók a Zsoltárok 16, 49, 73 elemzett szakaszaiban	181
Összefoglalás	185
Summary	189
Rövidítések jegyzéke	193
Irodalomjegyzék	197
Hivatkozott források mutatója	229
Névmutató	249

## ELŐSZÓ



Jelen dolgozat tárgya a zsoltárok alvilágképe. A téma iránt egyetemi tanulmányaim első éveit óta érdeklődöm: asszirológia alapszakos hallgatóként, a *Gilgames-eposzt* olvasva gondoltam először arra, hogy szeretnék az Ószövetség alvilágképével foglalkozni. 2017 tavaszán, a doktori képzésre jelentkezve, a 88. zsoltárt vizsgálva szerettem volna ezt megtenni. A kutatás során azonban azzal szembesültem, hogy mielőtt egy költemény alvilágkép-használatát kívánjuk megérteni, érdemes megszerezni azt, hogy milyen alvilágra utaló tradíciók jelennek meg a zsoltárokból. Ezért úgy döntöttem, hogy nem egy teljes költemény alvilágképét, hanem különböző tradíciókat, illetve költeménynél (zsoltárnál) kisebb, önállóan értelmezhető, értelmileg és nem verstani szempontok szerint elkülöníthető egységeket mutatok be dolgozatomban. Tromp alvilág-konceptiókról írott monográfiájában – amelyben alvilágra utaló szavakat és szókapcsolatokat vizsgál – jelzi,<sup>1</sup> hogy a teljes költemények vizsgálatára lenne szükség ahhoz, hogy egy motívum azokban való megjelenését kiértékeljük. Munkám egyrészt egy újabb lépést kíván tenni a teljes szövegek elemzése irányába, másrészt pedig arra szeretné felhívni a figyelmet, hogy gyümölcsöző lehet az azokban megjelenő *traditum* (hagyományozott anyag) megszerezésére, valamint az alkalmazási szempontok feltárására irányuló kísérlet. Remélem, hogy kérdésközpontú felvetésem által munkám új szempontokkal tudja gazdagítani a zsoltárexegézist és az ószövetségi halálkép bibliai-teológiai értelmezését.

E monográfia a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Doktori Iskolájában 2021-ben *Alvilágkép a Héber Bibliában. Alvilág-tradíciók a zsoltárköltészetben* címen benyújtott és megvédett doktori értekezésem javított és átdolgozott változata. Hálás vagyok a szakmai közegért, amelyben munkám elkészülhetett, így köszönöm a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara oktatóinak és munkatársainak támogatását. Szeretnék köszönetet mondani témavezetőmnek, Zsengellér Józsefnek, hogy graduális képzésem óta figyelemmel követi és vezeti szakmai fejlődésemet. Külön köszönöm neki, hogy felhívta a figyelmemet arra, hogy a kutatást érdemes lenne kiterjeszteni a Második Templom korának Héber Biblián kívüli forrásaira is, ez a javaslata új távlatokat nyitott meg előttem. Köszönöm Karasszon István segítségét is. Külön köszönöm

<sup>1</sup> Nicholas J. Tromp: *Primitive Conceptions of Death and Nether World in the Old Testament* (Biblica et Orientalia 21), Rome, Pontifical Biblical Institute, 1969, 4–5.

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

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

Köszönöm a Károli Könyvműhely munkatársainak és különösen Szűcs Mónika Viktória olvasószerkesztőnek, illetve Gáspár Katalin szakmai koordinátornak a kötet sajtó alá rendezésében nyújtott segítségét.

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

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

Budakeszi, 2021. február – 2024. augusztus

## BEVEZETÉS



### A DOLGOZAT TÁRGYA

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

A Héber Biblia narratív szövegei egyrészt személyes beszéd formájában, a beszélő, illetve a beszélő ellenségének eljövendő sorsaként (Gen 37,35; 42,38; 44,29.31, 1Kir 2,6.9), másrészt pedig Kórah, Dátán és Abirám történetében olyan negatív erőként utalnak az alvilágra, amely elnyeli az Isten ellen lázadókat. A Példabeszédek könyvének bölcsességi mondásaiban és más bölcsességi irodalmi szövegekben egyrészt a bűnösök sorsaként és a bűn következményeként (pl. Péld 1,12; 2,18; 15,24), másrészt pedig egyetemes emberi sorsként, a felejtés, illetve az emlékek elvesztésének helyeként találkozhatunk vele (Préd 9,10). A prófétai irodalomban többféle műfajban különböző tartalmi hangsúlyokkal bírhat, mégis leggyakrabban az idegen népek elleni ítéletes próféciaikban jelenik meg a téma: alvilágba vettetnek alá a nagy hatalmú uralkodók (Ézs 14,4b–21; Ez 31,15–18), itt lesz a lakhelye a letűnt idők megalázott harcosainak is (Ez 32,17–32). A zsoltárok alvilággal kapcsolatos szakaszait e rövid áttekintésben nem említem, ezek csoportosítása és elemzése e dolgozat tárgya.

Három ok alapján vélem úgy, hogy érdemes önálló vizsgálat tárgyává tenni a zsoltárköltészet alvilággal kapcsolatos tradícióit. Egyrészt a Héber Bibliában és a korai judaizmus irodalmában ez a szövegcsoport utal a leggyakrabban és a

legtöbb különböző tradíció használatával az alvilágra, illetve itt látjuk a legtöbb különböző teológiai koncepcióba beillesztve az ezzel kapcsolatos képzeteket.<sup>2</sup>

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

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

Jelen munka második fő részének célja az, hogy egy szövegközpontú elemzés keretében mutassa be a zsoltárköltészetben megjelenő alvilággal kapcsolatos tradíciókat és motívumokat.<sup>3</sup> E rész kérdésfelvetése nem arra irányul, hogy mit tanulhatunk a zsoltárhagyományból az Ószövetség, az izraeli ember, a JHWH-hit túlvilághitéről vagy a JHWH hatalmával kapcsolatos teológiai képzetekről; ezt a kérdést számos munka tárgyalja. E dolgozat témája a tág értelemben vett izraeli, illetve a korai zsidósághoz köthető zsoltáriróadalom *Seol*-tradícióinak bemutatása a maguk tematikus és teológiai sokszínűségében. Munkám célja és koncepciója tehát ebből a szempontból eltér a probléma általam ismert feldolgozásaitól.

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

<sup>2</sup> Bernd Janowski: *De profundis: Tod und Leben in der Bildsprache der Psalmen*, in Ulrike Mittmann-Richert (Hg.): *Der Mensch vor Gott: Forschungen zum Menschenbild in Bibel, antikem Judentum und Koran*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchner Verlag, 2003, 41; Mitchell J. Dahood: *Psalms III. 101–150* (AB 17A), New York, Yale University Press, 1970, XLI–LII.

<sup>3</sup> Megközelítemhez némileg hasonlóan, irodalmi motívumként vizsgálta korábban az egyéni zsoltárok *Seol*-képét (továbbá a templom és az út motívumát) válogatott „Én-zsoltárok” elemzésén keresztül Hauge. Martin Ravndal Hauge: *Between Sheol and Temple: Motif Structure and Function in the 1-Psalms* (JSOTS 178), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995. Jelen munkámban azonban a vizsgált források körét kiterjesztem a Zsoltárok könyvének kívüli szövegekre is, továbbá nem a *Seol* jellemzőivel felruházott negatív teret, hanem a konkrét, szövegszerű *Seol*-hagyományokat vizsgálom.

megjegyzéseket, ha úgy ítélem meg, hogy egy szöveg-tanúban szereplő variáns vagy egy exegéta emendációra tett javaslata jelentőséggel bír az alvilág-tematika szempontjából. Az egyes szövegek esetében általában jelzem, hogy a szöveget mely kézirat alapján fordítottam, a héber nyelvű bibliai szövegek esetében a legtöbbször nem jelöltem a szöveg forrását, ezekben az esetekben kivétel nélkül a *Codex Leningradiensis* szövegét követem.

### IMÁDSÁGOK A HÉBER BIBLIÁBAN ÉS A KORAI JUDAIZMUS IRODALMÁBAN

A vizsgált források imádságoknak tekinthetők. Az imádság formája szerint lehet kérő, dicsőítő, hálaadó. Fő jellegzetessége a kapcsolatiság, azaz a kérést vagy dicséretet megfogalmazó személy (az imádkozó) megszólítja az istenséget. A Második Templom korának irodalmában (végső formáját tekintve az izraeli zoltárirodalom szövegeinek döntő többsége erre az időszakra tehető) két alapvető irodalmi imádságforma határozható meg. Az egyik forma a zoltár típusú imádságoké, amely csoportba poétikus szövegek sorolhatók, a másik típusba pedig prózai formában írott historizáló imádságok tartoznak.<sup>4</sup> Az alvilággal kapcsolatos tradíciók egyértelműen a zoltárformához köthetők, azokban az esetekben (Bárúk 2,17–18; 3Makk 6,8), amikor egy prózai imádságban jelenik meg az alvilágra való utalás, ennek forrása a zoltárhagyomány.

Az imádság mint műfaj körülhatárolása bonyolult kérdés. Schuller például a következő különböző definíciókat gyűjtötte össze a qumráni szövegekkel kapcsolatos szakirodalomból (megjegyezhetjük, hogy más, a Második Templom korából származó szövegek esetében sem egyszerűbb a kérdés). Egyesek szerint tág értelemben minden Istent megszólító könyörgés és dicséret imádság. Mások a fogalmat csak a prózai (és nem költői) szövegekre használják. Megint mások csak a kérő hangvételben megfogalmazott szövegekre (*petition*), de nem a dicséretre értik.<sup>5</sup> Ezek mellett a definíciók mellett ott áll még a qumráni imádságokról összefoglaló monográfiát író Nitzan meghatározása, aki a liturgikus szövegeket tekinti elsősorban imádságoknak,<sup>6</sup> és a *Hódajót*-tekerccset (1QH<sup>a</sup>) azon

<sup>4</sup> A prózai imádságokhoz: Moshe Greenberg: *Biblical Prose Prayer. As a Window to the Popular Religion of Ancient Israel*, Berkeley – Los Angeles – Oxford, University of California Press, 1983; Judith H. Newman: *Praying by the Book. The Scripturalization of Prayer in Second Temple Judaism* (EJIL 14), Atlanta, Scholars Press, 1999.

<sup>5</sup> Eileen Schuller OSU: *Prayer at Qumran*, in Renate Egger-Wenzel – Jeremy Corley (eds.): *Prayer from Tobit to Qumran* (DCLY 2004), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2004, 415.

<sup>6</sup> Bilhah Nitzan: *Qumran Prayer and Religious Poetry* (StTDJ 12), trans. Jonathan Chipman, Leiden – New York – Köln, Brill, 1994.

az alapon el is különíti e szövegektől, hogy előbbieik kifejezőkészlete egyszerűsége törekszik,<sup>7</sup> utóbbi viszont gazdagon díszített stílust alkalmaz, bővelkedik metaforákban.<sup>8</sup>

### A ZSOLTÁR MINT MŰFAJ

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

A gyűjtemény héber felirata nem a מְזוֹר szóból származik, a héber nyelvű szövegtanúkon a könyv felirata דִּסְרֵי תְהִלִּים (Dicséretes könyve), noha maga a könyv több kérő imádságot tartalmaz, mint hálaadót. Tovább bonyolítja a képet az, hogy a Zsoltárok könyve egyes darabjai első megközelítésben nem tekinthetők imádságnak (pl. Zsolt 49), bár recepciójuk egy bizonyos fázisában – mint az istentisztelethez kapcsolódó költemények – felvételt nyertek a Zsoltárok könyvébe.

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

Jelen munkában tehát a zsoltár megnevezést nem a héber מְזוֹר kifejezés megfelelőjeként, hanem annak kifejezőjeként használom, hogy egy szöveg a Zsoltárok könyvének a része, vagy e könyv szövegeihez hasonló hagyományokat tartalmaz, illetve e könyvhöz hasonló jellegzetességekkel bíró gyűjtemény része.<sup>9</sup> Másképpen fogalmazva: a zsoltárhagyományba illeszkedő szövegeket nevezem zsoltárnak.

A zsoltárok korpusza alatt megközelítően érthetjük a Második Templom korában használt poétikus imádságok korpuszát (szemben a prózai imádságokkal). Azért is kell a megnevezést óvatosan használni, mert például a Jeremiás könyvében megjelenő panaszok (Jer 11,18–12,6; 15,10–21; 17,12–18; 18,18–23;

<sup>7</sup> Uo., 321–355.

<sup>8</sup> Uo., 348–354.

<sup>9</sup> Vö. Klaus Seybold: *Poetik der Psalmen*, Stuttgart, Kohlhammer, 2003, 29.

20,7–18) funkciójuk szerint egyértelműen imádságok, viszont alapvetően más a karakterük, mint a zsoltároknak. A zsoltár-imádságoknak minden bizonnyal csak egy része keletkezett a Második Templom korában, más szövegek az izraeli és júdai monarchia korából vagy akár még korábbi időből is származhatnak.

Az egyes izraeli zsoltárok és zsoltárgyűjtemények szövegesülése meglehetősen bonyolult folyamat. Ennek során a különböző (bizonyos esetben a JHWH-kultuszt megelőző időkből származó) tradíciókból először orálisan hagyományozott, illetve írott szövegek születnek. Ezek a szövegek sok esetben már maguk is bizonyos értelemben egy gyűjteményt képeznek, másrészt pedig több szöveg egymás mellé helyezésével nagyobb gyűjteményekké formálódnak, amelyek közül némelyek a későbbi zsoltárgyűjteményekben, így a maszoréta Zsoltárok könyvében is megjelennek. A Zsoltárok könyve nem egy szerkesztés nélküli, véletlenszerűen előálló könyv, de nem is egy, tulajdonképpen a narratív szövegek mintájára szerkesztett szövegegység, hanem tradíció- és szöveggyűjtemény, antológia, amelynek párhuzamát – Willgren szerint – a teljes Héber Biblia felépítésében találhatjuk meg, nem pedig az egyes bibliai könyvekében.<sup>10</sup> A textualizációnak tehát két dimenziója különböztethető meg: az, ahogy a tradíció szöveggé formálódik, illetve az, ahogy a szövegek gyűjteménnyé alakulnak. Mindez tehát megerősíti azt, hogy kifejezetten egy tradíciókritikai vizsgálat vezethet eredményre.

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

#### A VIZSGÁLT FORRÁSOK

A források kiválasztása kettős kritérium alapján történt. Az egyik kritérium formai: az elemzett források formailag és tartalmilag imádságok, mégpedig kifejezetten olyan imádságok, amelyek a zsoltárhagyományhoz tartoznak. Ettől csak abban a néhány esetben tértem el, ahol egy eredendően egyértelműen a zsoltárirodalomhoz köthető tradíciót adaptál egy prózai-historizáló imádság vagy egy bölcsességirodalmi szöveg. A kiválasztás másik kritériuma tematikusnak

<sup>10</sup> David Willgren: *The Formation of the 'Book' of Psalms: Reconsidering the Transmission and Canonization of Psalmody in Light of Material Culture and the Poetics of Anthologies* (FAT II 88), Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, 386. Willgren monográfiájáról recenziót írtam: *Vallástudományi Szemle*, XVI. évf., 2020/1, 111–114.

nevezhető: azok a zsoltárrészletek jöhettek szóba, amelyekben az alvilágra történik utalás. Az alvilág problémakörének vannak olyan vonatkozásai, amelyeket teológiailag tematizálhatunk, másrészt viszont a szövegeknek ugyanúgy vannak kozmológiai és antropológiai vonatkozásai is. Ha alvilágról beszélünk, akkor egyértelműen a kozmológiai, ha pedig halottak hazájáról, akkor az antropológiai vonatkozások kerülnek előtérbe. Abban pedig, hogy a forrásaink általában az alvilágba kerülést és az alvilágból szabadulást JHWH hatáskörébe helyezik, a különböző tradíciók teológiai, közelebbről szótérológiai karakterét láthatjuk.

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

#### MÓDSZERTANI ELŐFELTEVÉSEK

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

Munkámban a tradíció- és motívumkritikai vizsgálat és értékelés megelőzi a közvetlen teológiai következtetések levonását. Ez nemcsak az alkalmazott módszerekre, hanem a tárgyalás módjára is igaz. Nem egy teológiai rendszer szerint mutatom be az anyagot, és nem teszek kísérletet arra sem, hogy irodalomtörténeti vagy kronologikus módon mutassam be az egyes szövegeket, ugyanis úgy látom, hogy maguk a források ehhez nem nyújtanak elegendő támpontot. Elsődleges célom a különböző alvilággal kapcsolatos tradíciók elkülönítése,

másodsorban ezek különböző adaptációinak bemutatása, végül pedig, amennyiben ez lehetséges, kísérletet teszek e hagyományok párhuzamainak, esetlegesen forrásának (ez utóbbival különösen óvatosan kell bánnunk) meghatározására, egyrészt az izraeli irodalmon belül, másrészt pedig az ókori Mediterráneum irodalmi és vallási tradícióinak összefüggésében. A szövegösszefüggésekkel kapcsolatban az intertextualitás kifejezést nem tartom alkalmazhatónak, úgy látom ugyanis, hogy a szövegek közötti összefüggés szekundernek tekinthető a tradíciók közötti kapcsolathoz képest.

Az értékeléshez két további előfeltevésem explicitté tételét látom szükségesnek:

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

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



## A ZSOLTÁROK ALVILÁGKÉPÉNEK ÉRTELMEZÉSI IRÁNYAI



A zsoltárköltészet alvilágra utaló szakaszait többféleképpen értelmezték a kutatástörténet során. Jelen áttekintés nem lehet az óizraeli vagy az ószövetségi alvilágkép kutatástörténete,<sup>11</sup> csupán arra szorítkozom, hogy a zsoltárokból megjelenő alvilágkép néhány jelentős értelmezési irányát mutassam be: milyen kísérletek történtek az alvilággal kapcsolatos hagyományok kontextusának és teológiájának megértésére. Elsőként három olyan modellt mutatok be, amely a vallástörténeti és bibliai-teológiai kutatásban gyökerezik, majd az alvilágkép zsoltárhagyományban elfoglalt helyének meghatározására tett további kísérleteket ismertetem.

### A SEOL MINT SÍR

Az elsőként tárgyalt értelmezési irány képviselői szerint az ókori Izraelben hittek a túlvilági életben.<sup>12</sup> A Héber Biblia és a zsoltárköltészet alvilágra utaló kifejezései (pl.  $\text{נְשֻׁטָּה}$ ,  $\text{שְׁמַיִם}$ ,  $\text{אֵלֶּיךָ}$ ) eszerint a túlvilághit, közelebbről a halott ősök

<sup>11</sup> Ennek néhány áttekintését szeretném az olvasó figyelmébe ajánlani: Edmund Spiess: *Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode. Auf Grund Vergleichender Religionsforschung*, Jena, Hermann Costenoble, 1877, 409–416; Klaas Spronk: *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East* (AOAT 219), Kevelaer – Neukirchen-Vluyn, Butzon&Bercker – Neukirchener Verlag, 1986, 25–83, különösen 66–71; Brevard S. Childs: *Death and Dying in Old Testament Theology*, in John Henry Marks – Robert McClive Good (eds.): *Love & Death in the Ancient Near East. Essays in Honor of Marvin H. Pope*, Guilford, Four Quarters, 1987, 89–91; Dan Mathewson: *Death and Survival in the Book of Job* (LHB 450), New York – London, T&T Clark, 2006, 8–14; Gönke Eberhardt: *JHWH und die Unterwelt. Spuren einer Kompetenzerweiterung JHWHs im Alten Testament*, (FAT II 23), Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, 3–32. Emellett itt utalok az ószövetségi alvilágkép kutatástörténetének témájában megjelent publikációkra: Péntek Dániel: *A Héber Biblia alvilágképének értelmezési irányai a kutatásban*, in Kiss Gábor (szerk.): *Fiatal kutatók és doktoranduszok VIII. Nemzetközi Teológuskonferenciájának tanulmánykötete*, Budapest, Doktoranduszok Országos Szövetsége, 2018, 166–174.

<sup>12</sup> Az erre utaló régészeti és szöveges források összefoglalása: Richard Elliott Friedman – Shawna Dolansky-Overtom: *Death and Afterlife: the Biblical Silence*, in Alan J. Avery-Peck – Jacob Neusner (eds.): *Judaism in Late Antiquity IV. Death, Life after Death, Resurrection and the World to Come in the Judaisms of Antiquity*, Leiden – Boston – Köln, Brill, 2000, 36–45.

kultuszának összefüggésében értelmezendők,<sup>13</sup> így a *Seol*-képzet összefüggésben van a temetkezési hellyel, a sírral is.<sup>14</sup>

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

<sup>13</sup> Az ókori izraeli halottkultuszhoz: Spronk: *Beatific Afterlife*, 247–250; Theodore J. Lewis: *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit* (HSM 39), Atlanta, Society of the Biblical Literature, 1989; Theodore J. Lewis: Ancestor Worship, in David Noel Freedman et al. (eds.): *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 1, New York, Doubleday, 1992, 240–242; Susan Ackerman: *Under Every Green Tree. Popular Religion in Sixth-Century Judah*, (HSM 46), Atlanta, Scholars Press, 1992, 143–152; Stephan L. Cook: Funerary Practices and Afterlife Expectations in Ancient Israel, *Religion Compass*, vol. 1, 2007/6, 660–683. Az izraeli, valamint a mezopotámiai és az ugariti halottkultusz problémáját és a halottkultusszal kapcsolatba hozható zoltárrészleteket röviden tárgyalom tanulmányomban: Péntek Dániel: „Végül dicsőségbe fogadsz” (Zsolt 73,24). Túlvilághit(ek) a zoltárirodalomban?, in Csanádi Viktor et al. (szerk.): *Studia Iuris, Historiae et Theologiae. A KREI. Multidiszciplináris Konferenciájának tanulmánykötete*, Budapest, KRE–DOK, 2021, 122–127.

<sup>14</sup> A vaskori levantei temetkezési szokások összefoglalása: Elizabeth M. Bloch-Smith: *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead* (JSOTS 123), Sheffield, JSOT Press, 1992; Elizabeth M. Bloch-Smith: Life in Judah from the Perspective of the Dead, *Near Eastern Archeology*, vol. 65, 2002/2, 120–130, vö. Cook: *Funerary Practices*, 670–679.

<sup>15</sup> Hermann Engelbert: *Das negative Verdienst des Alten Testaments um die Unsterblichkeitslehre*, Berlin 1857. A *Seol* sírral való azonosítása módosult formában az újabb értelmezésekben is megjelenik, Keel mondatával summázhatjuk a legjobban ezt a nézetet: „Every grave is a little Sheol.” („Minden sír egy kicsinyített *Seol*.”) Othmar Keel: *The Symbolism of the Biblical World. Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1997, 63. Bauckham a *Seol* fogalmát a sír mitikus változatának nevezi: Richard Bauckham: *Life, Death and Afterlife in Second Temple Judaism*, in Richard N. Longenecker (ed.): *Life in the Face of Death*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998, 80.

<sup>16</sup> Pl. Georg Beer: Der biblische Hades, in *Theologische Abhandlungen. Festschrift. H. J. Holtzmann*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1902, 1–29.

<sup>17</sup> Paul Torge: *Seelenglauben und Unsterblichkeitshoffnung im Alten Testament*, Leipzig, 1909, 109; Friedrich Schwally: *Das Leben nach dem Tode*, Giessen, 1892; Alfred Bertholet: *Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode*, Freiburg, Mohr, 1899; Adolphe Lods: *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite*, Paris, Fischbacher, 1906.

<sup>18</sup> Bernhard Stade: *Geschichte des Volkes Israel*, Berlin, 1887, 420; Bernhard Stade: *Über die alttestamentlichen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode*, Leipzig, Vogel, 1877.

vélte, hogy a *Seol* nem azonosítható a sírral, hanem egyszerűen a halottak hazájának tekinthető.<sup>19</sup>

Pedersen az óizraeli gondolkodás konkrét voltából kiindulva úgy vélte, hogy akit fájdalom, ellenség vagy betegség szorongat, az ténylegesen a *Seolban* van.<sup>20</sup> Véleménye szerint a *Seol* és a sír gondolata nem választható el egymástól, a *Seol* az a tapasztalható valóság, amelyben az egyes sírok gyökereznek, ezért „ős-sírnak” (*primeval grave*) nevezi azt.<sup>21</sup> Preuss ezzel szemben úgy véli, hogy két különböző gyökerű tradícióhoz tartozik a *Seol*, illetve a sír, és a *Seol* nem azonosítható sem egy közös sírral, sem magával a sírral.<sup>22</sup>

Brichto szintén a halott ősök kultuszának fényében értelmezi a *Seolban* való életet,<sup>23</sup> és rekonstrukciója szerint ez kapcsolatban áll a családi földtulajdonnal is.<sup>24</sup> Brichto szerint a halál átmenet egy más típusú létezésbe, az alvilági életbe. A *Seol* azonban ezen értelmezés szerint nem teljesen negatív,<sup>25</sup> hanem bizonyos fokú reménységgel tekintenek erre a túlvilági életre. A földi élet ugyan jobb a *Seolnál*, a *Seol* viszont jobb a teljes pusztulásnál. A halott állapota a földbirtokon történő eltemetéstől és a halottról való gondoskodástól függ. A túlvilági élet a halott ősökkel való egyesülést is jelenti. A bűnösök túlvilági életét eszerint az

<sup>19</sup> Hermann Schultz: *Alttestamentliche Theologie. Die Offenbarungsreligion auf ihrer vorchristlichen Entwicklungsstufe* (3. Auflage), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1885, 656. Ehhez hasonló álláspontot számos kutató képviselt: Karl Marti: *Geschichte des israelitischen Religion*, Strassbourg, Bull, 1903, 117; Harry E. Fosdick: *A Guide to Understanding the Bible*, New York, Harper, 1938, 257–259; Walter Eichrodt: *Theologie des Alten Testaments* (4. Auflage), Teil 2–3, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1961, 143–145.

<sup>20</sup> Johannes Pedersen: *Israel. Its Life and Culture*, London–Copenhagen, Oxford University Press – Branner og Korch, 1926, 460.

<sup>21</sup> Uo., 461–462.

<sup>22</sup> Horst Dietrich Preuss: *Theology of the Old Testament*, Vol. 1. (OTL), trans. Leo G. Perdue, Louisville, Westminster John Knox Press, 1995, 262.

<sup>23</sup> Herbert Chanan Brichto: Kin, Cult, Land and Afterlife. A Biblical Complex, *Hebrew Union College Annual*, vol. 44, 1973, 1–54.

<sup>24</sup> E kapcsolat első megfogalmazása a vallástörténeti irodalomban: Numa Denis Fustel de Coulanges: *La cité antique. Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*, Paris, Librairie De L. Hachette et Compagnie, 1864, 61–62, 67–83.

<sup>25</sup> Ezzel szemben Schultz szerint az alvilági élet nem jelentett vigasztalást az ember számára, hanem keserűnek tekintették azt. Schultz: *Alttestamentliche Theologie*, 659. A közelmúltban pedig Nutkowicz javasolta azt, hogy az óizraeli túlvilághit kapcsán nem halhatatlanságról, hanem amortalitásról (*amortalité*) kellene beszélni, mivel e túlvilághit nem tartalmaz semmiféle boldog reménységet a túlvilági életre nézve. Hélène Nutkowicz: *L'Homme Face à la Mort au Royaume de Juda. Rites, Pratiques et Représentations, Patrimoines Judaïsme*, Paris, Cerf, 2006, 334. Őt követi: Stephan L. Cook: Death, Kinship and Community. Afterlife and the  $\text{הַיְחָד}$  Ideal in Israel, in Patricia Dutcher-Walls (ed.): *The Family in Life and in Death. The Family in Ancient Israel: Sociological and Archeological Perspectives* (LHB 504), London – New York, T&T Clark, 2009, 107. Nutkowicz nézetének kritikája: Matthew J. Suriano: *A History of Death in the Hebrew Bible*, Oxford, Oxford University Press, 2018, 5 (12. lábjegyzet).

értelmezés szerint azért tagadja több helyen az Ószövetség, mivel az ő családi vonaluk megszakad, nem marad emlékezetük. A temetés elmaradása szintén negatív hatással van a túlvilági életre. Ezen elmélet szerint az ősök tiszteletén alapuló feltételezett túlvilághit (Deuteronomium előtti?) koncepciója egyértelműen megelőzi a *Seol*-ból való feltámadás reménységének és a feltámadáshitnek a megjelenését.

Az utóbbi időben két olyan érdekes fejlemény történt a Brichto által lefektetett alapokon végzett kutatásokban, amelyek kifejezetten a zsoldárok értelmezésével vannak kapcsolatban. Lang szerint a mennyei örök élet koncepciója a léviták között alakulhatott ki, akik számára családi földtulajdon híján nem nyújthatott reménységet az ősi túlvilághit. Véleménye szerint a léviták reménységének a dokumentumai a 16., 49. és 73. zsoldárokban található meg, amelyek Lang szerint a boldog túlvilági élet reménységére utalnak.<sup>26</sup>

Suriano liminális állapotként írja le a *Seol* megtapasztalását.<sup>27</sup> Eszerint a Héber Bibliában nem jelenik meg a halál utáni sors dichotómiája, a túlvilági élet a halott ősökkel egyesülést jelenti, amelynek a helye a sír és nem a menny. Suriano úgy véli, hogy emiatt állítja sok kutató azt, hogy nincs túlvilági életre vonatkozó ígélet a Héber Bibliában.<sup>28</sup> Az alvilágban és a sírban megtapasztalt állapot tehát ezen értelmezés szerint egy liminális állapot, amely határként áll az élő és a halott állapot között, és amely a halál dinamikus voltát mutatja meg. Másképpen fogalmazva: eszerint a haldoklás halál utáni folyamatként a sírban megy végbe. Suriano ebből a szempontból értelmezi a 16., 49. és 88. zsoldárt is, megjegyzi azonban, hogy amíg a 16. vagy a 49. zsoldárban a *Seol*-ban megtapasztalt állapot időleges, addig a 88. zsoldárból hiányzik ez az aspektus.<sup>29</sup> Következtetése szerint a *Seol*-élmény és a sír rituális helye párhuzamos, mivel mindkettőben megtapasztalható a halott marginalizációja, továbbá mindkét állapotot úgy írják le a források, mint amelyben az embernek szüksége van az utódok gondoskodására – a tulajdonképpeni halottkultuszra.<sup>30</sup>

<sup>26</sup> Bernhard Lang: New Light on the Levites. The Biblical Group that Invented Belief in Life after Death in Heaven, in Eve-Marie Becker et al. (eds.): *What is Human? – Theological Encounters with Anthropology*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2017, 65–85.

<sup>27</sup> Suriano: *A History of Death*. Suriano elméletét a *Seol* kapuja fogalmával kapcsolatban tárgyalom tanulmányomban: Péntek Dániel: A *Seol* lokalizálása és topográfiája a Héber Biblia imádságaiban, *Vallástudományi Szemle*, XVII. évf., 2021/2, 21–22.

<sup>28</sup> Suriano: *A History of Death*, 1, 30–35.

<sup>29</sup> Uo., 217–248.

<sup>30</sup> Uo., 246–248.

Mások rámutatnak arra, hogy a sírt és a halottkultuszt a perzsa korban gyakorolt hivatalos JHWH-vallás szerint erős tabu sújtotta,<sup>31</sup> ennek eszmei hátterét a papi és a deuteronomiumi teológiában láthatjuk, amelynek főbb elemei a halott ősök és a házi istenek kultuszainak a tiltása.<sup>32</sup> Blenkinsopp ezt a változást a királyság korában képzeli el.<sup>33</sup> Véleménye szerint a halottkultusz elleni deuteronomiumi törvények célja, hogy a családi kapcsolatok iránti hűség helyére a júdai állam felé megnyilvánuló hűséget állítsa.<sup>34</sup> A forrásokból ugyanakkor az is kitűnik, hogy a papi és deuteronomisztikus szövegek gondolatai nem vehetők általános érvényűnek. Ez egy áramlata a júdai kegyességnek, a korabeli valóság azonban komplexebb lehetett.<sup>35</sup>

Meg kell még említeni Schmidt véleményét, aki kétségbe vonja a fenti értelemben vett halottkultusz Deuteronomium előtti létezését is. Schmidt egyaránt kritizálta azt a felfogást, amely szerint a kánaáni túlvilágképzet a zsidó és keresztény túlvilághit előfutára lett volna (vö. Dahood) és azt is, amely a halottak imádása (*worship*) fényében értelmezve primitív vallási képzetnek tekinti azt.<sup>36</sup> Ehelyett véleménye szerint mind Ugaritban,<sup>37</sup> mind pedig Izraelben<sup>38</sup> a halottra emlékezés, valamint a halottal megvalósuló kultuszi közösség (*commemoration*) volt jellemző a túlvilághitre, a halottidézés gondolata,<sup>39</sup> illetve annak tiltása csak

<sup>31</sup> Vö. Rainer Albertz: *Religiongeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Band 1–2 (ATD Ergänzungsreihe Band 8/1–2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, 66–67.

<sup>32</sup> Herbert Niehr: A halott megítélésének változása a fogság utáni Júdában, ford. Xeravits Géza, *Studia Biblica Athanasiana*, 4. köt., 2001, 21–38. Lang és McDannel ezt az irányzatot „Jahve egyedül”-mozgalomnak nevezi. Véleményük szerint ez az elképzelés váltotta fel a sémi eredetű túlvilághit, melynek az élők és halottak kapcsolata fontos eleme volt. Bernhard Lang – Colleen McDannel: *Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990, 19–29.

<sup>33</sup> Joseph Blenkinsopp: Deuteronomy and the Politics of Post-mortem Existence, *Vetus Testamentum*, vol. 45, 1995/1, 15.

<sup>34</sup> Uo., 1.

<sup>35</sup> Vö. Niehr: *A halott megítélésének változása*, 38.

<sup>36</sup> Brian B. Schmidt: *Israel's Beneficent Dead. Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition* (FAT 11), Tübingen, Mohr Siebeck, 1994.

<sup>37</sup> Brian B. Schmidt: Afterlife Beliefs. Memory as Immortality, *Near Eastern Archeology*, vol. 63, 2000/4, 236–239; Brian B. Schmidt: Memory as Immortality: Countering the Dreaded „Death after Death” in Ancient Israelite Society, in Alan J. Avery-Peck – Jacob Neusner (eds.): *Judaism in Late Antiquity IV. Death, Life after Death, Resurrection and the World to Come in the Judaisms of Antiquity*, Leiden–Boston–Köln, Brill, 2000, 92–96.

<sup>38</sup> Uo., 87–92.

<sup>39</sup> Az ószövetségi nekromantia kérdésköréhez: Josef Tropper: *Nekromantie. Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament* (AOAT 223), Kevelaer – Neukirchen-Vluyn, Butzon & Berckr – Neukirchener Verlag, 1989, különösen 189–203; Walter Dietrich: *Samuel. 1 Samuel 27 – 2 Samuel 8* (BKAT 8/3), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2019, 58–60.

a fogság után, a mezopotámiai kultuszok<sup>40</sup> hatására jelentek meg Izraelben, illetve a deuteronomista történetírásban.<sup>41</sup>

Itt kell röviden szólni egy másik értelmezési irányról, amelyet azonban csak annyi köt össze a fentebb vázolt kutatási előzményekkel és a későbbi fejleményekkel, hogy a *Seolt* a sírral azonosítja. Ezen (elsősorban Heidel és Harris nevével fémjelezhető) megközelítés azonban eltér a korábban ismertettektől azáltal, hogy tagadja, hogy Izraelben gyakoroltak volna halottkultuszt, illetve ezen értelmezés képviselői elvetik azt is, hogy idegen hatások épültek volna be az izraeli teológiába.<sup>42</sup> Fontos ezzel szemben hangsúlyozni, hogy nem tagadható el az Ószövetség és ókori keleti háttérének a kapcsolata, ugyanakkor jól látható az is, hogy Izrael nem szolgai módon vette át a mitologikus képzeteket, és az izraeli források hozzáállása jó okkal summázható azzal, hogy azok demitizálják a halálra és a halottakra vonatkozó elképzeléseket.<sup>43</sup>

## A SEOL MINT ERŐ

### Mowinckel és Barth

Mowinckel megállapítása szerint a zsoltárok *Seol*ból szabadításról beszélő szakaszai nem értelmezhetők halálon túli szabadításként, hanem minden esetben egy közvetlen életveszélyből való megmenekülésért könyörögnek, illetve adnak hálát az imádkozók.<sup>44</sup> Ezt a következtetését elsősorban a zsoltárok kultikus

<sup>40</sup> A mezopotámiai halottkultusz rítusaihoz: Miranda Bayliss: *The Cult of Dead Kin in Assyria and Babylonia*, *Iraq*, vol. 35, 1973/2, 115–125. A mezopotámiai halottkultusz alapfogalmait nagyrészt Bayliss tanulmánya alapján tárgyalom tanulmányomban: Péntek: „Végül dicsőségbe fogadsz” (*Zsolt 73,24*), 122–123.

<sup>41</sup> Schmidt: *Israel's Beneficent Dead*, 143–193.

<sup>42</sup> Alexander Heidel: *Death and the Afterlife*, in uő: *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, Chicago, University of Chicago, 1949, 137–223; R. Laird Harris: *The Meaning of the Word Sheol as Shown by Parallels in Poetic Texts*, *Bulletin of the Evangelical Theological Society*, vol. 4, 1961, 129–35; R. Laird Harris: *Why Hebrew She'ol was translated „Grave”?*, in Kenneth L. Barker (eds.): *The Making of a Contemporary Translation*, London, H&S, 1987, 75–92. E nézet megjelenése arra adott reakciónak tekinthető, hogy a 20. század első felében többen vizsgálták az ókori keleti – elsősorban a mezopotámiai – források és a Biblia közös, halállal kapcsolatos formuláit, megfogalmazásait: Friedrich Delitzsch: *Das Land ohne Heimkehr. Die Gedanken der Babylonier-Assyrer über Tod und Jenseits*, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1911; Erich Ebeling: *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*, Berlin, Walter Gruyter, 1931.

<sup>43</sup> Vö. Zsengellér József: *Demitizálás. Az Ószövetség válasza a halál kihívására*, *Studia Biblica Athanasiana*, 10. köt., 2008, 31–42.

<sup>44</sup> Sigmund Mowinckel: *The Psalms in Israel's Worship*, Vol. 1, trans. D. R. Ap-Thomas, Oxford, Basil Blackwell, 1962, 240.

karaktere alapján vonta le. Véleménye szerint sem Izrael, sem pedig a korai judaizmus nem ismert semmiféle feltámadáshitet. Mowinckel szerint ez nem jelenti azt, hogy JHWH-nak ne lenne hatalma valakit visszahívni az életbe, de csupán kivételes esetekben teszi ezt, mint az Illés és Elizeus prófétákhoz köthető feltámasztástörténetekben.<sup>45</sup> Mowinckel álláspontjának háttérében látni kell Widengren általa vitatott tézisé, miszerint a zsoltárok a király halálára és feltámadására utalnak, abban az értelemben, hogy a király e szövegek tanúsága szerint egy meghaló és feltámadó isten szerepébe lép a kultuszban.<sup>46</sup>

Mowinckelhez hasonlóan értelmezte a problémát Barth,<sup>47</sup> bár a vélt kultikus háttérnek kevesebb figyelmet szentelt.<sup>48</sup> Barth az egyéni panasz- és hálaadóénekekben vizsgálja a *Seol* megjelenéseit, és arra a következtetésre jut, hogy egyrészt az alvilág, a halál birodalma (*Totenreich*) a zsoltárokban nem egy eszkatologikus hely, hanem egy, az élet során megtapasztalható erő, másrészt pedig amikor a panasz- és hálaadó énekek a *Seol*-ból való szabadulásért könyörögnek, vagy azért adnak hálát, akkor nem a halál utáni életre nézve fogalmazódik meg reménység, hanem a *Seol*-ból szabadulás minden esetben egy evilági nyomorúságból való megszabadulást jelent,<sup>49</sup> és így a szenvedő zsoltáros megtapasztalása a *Seol*-ról

<sup>45</sup> Uo., 240–241.

<sup>46</sup> Geo Widengren: *Sakrales Königtum im Alten Testament und in Judentum*, Stuttgart, 1955, 75–76. Ugyancsak Mowinckel álláspontját képviseli és Mowinckel, valamint a szövegeket a király valószínű halálára és feltámadására utaló forrásokként értelmező Widengren vitáját is ismerteti röviden Bentzen tanulmánya: Aage Bentzen: *Der Tod des Beters in den Psalmen*, in Johann Fück (Hg.): *Festschrift Otto Eissfeldt zum 60. Geburtstag 1. September 1947*, Halle an der Saale, Max Niemeyer Verlag, 1947, 57–60.

<sup>47</sup> Christoph Barth: *Die Errettung vom Tode in dem individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*, Zürich, Zollikon, 1947. Barth nézeteinek magyar nyelvű összefoglalása: Hamar Zoltán: „Az Úr színe előtt járok az élők földjén” (Zsolt 116,9). A halálból való szabadítás motívuma a Zsoltárok könyvében, *Studia Biblica Athanasiana*, 10. köt., 2008, 17–30. Barth nézeteit részletesen tárgyalom tanulmányomban is, az alábbiak ezen írás vonatkozó részeinek jelentős mértékben átdolgozott és rövidített változatának tekinthetők: Péntek: *A Seol lokalizálása és topográfiája*, 18–19. Barth elgondolásait egy másik tanulmányomban is tárgyalom: Péntek Dániel: *Innováció, teológiai fejlődés vagy különböző nézetek párhuzamos jelenléte? Szempontok a zsoltáriródalom halállal, alvilággal és örök élettel kapcsolatos felfogásai közötti eltérések értelmezéséhez*, in Dezső Tamás – Pócza István (szerk.): *Batthyány Lajos Alapítványi Doktori Ösztöndíjprogram 2020/2021*, Budapest, Batthyány Lajos Alapítvány, 2022, 826–827.

<sup>48</sup> Barth téziseit egyébként maga a hasonló álláspontot képviselő Mowinckel sem fogadta el teljes egészében, mivel úgy vélte, hogy Barth az Ószövetségtől idegen módon fejtette ki a gondolatait, és túl sok filozófiai hatás tükröződik azokban, a zsoltárok megértéséhez Mowinckel szerint feltétlenül szükséges kultikus perspektívát viszont nem vette figyelembe. Mowinckel: *The Psalms*, 1. köt., 241. (57. lábjegyzet).

<sup>49</sup> Ehhez továbbá: Jon D. Levenson: *Resurrection and the Restoration of Israel. The Ultimate Victory of the God of Life*, New Haven – London, Yale University Press, 2006, 38–39, 45–46.

nem teljes, hanem részleges.<sup>50</sup> Barth szerint az életerő mindenféle csökkenése a halál uralmát mutatja az életével szemben, így a *Seol* nem egy olyan hely, ahová az ember halála után megy, hanem sokkal inkább egy életet támadó hatalom vagy erő.<sup>51</sup> Ez az erő, a halál birodalma mindenhol jelen van, ahol az ember a halál hatalmával szembesül.<sup>52</sup>

Ez az értelmezés tehát abból indul ki, hogy az Ószövetség az alvilágról nem mint helyről beszél, hanem ez egy egzisztenciális probléma, a halál irodalmi kifejezése, így az alvilág térbeli karaktere és a különböző lokalizálási minták<sup>53</sup> nem a különböző irodalmi vagy vallási hagyományokból fakadnak csupán, hanem abból, hogy a halál veszélyét az ókori ember a tapasztalt világ több jelenségében is felismerte. A források nem úgy beszélnek az alvilágról, mint egy ismert és megtapasztalt valóságról, hanem mint a hit tárgyának tekinthető dologról (*Glaubenssache*) és titokról.<sup>54</sup> Barth szerint éppen emiatt különböző, egymással nem harmonizálható kozmológiai koncepciók léteznek. Egyrészt a források többsége egyetért abban, hogy az alvilág a mélyben helyezkedik el, még akkor is, ha van olyan perspektíva, amely inkább a hely távoli voltát hangsúlyozza, nem téve említést az alvilág elhelyezkedésének e vertikális aspektusáról. Barth ebben a horizontális irányban értelmezi a sumer *ki-sud*, *kur-sud* és az akkád *eršitu rûqtu* 'távoli föld' jelentésű kifejezéseket. Egy másik nézőpont pedig a halottak birodalmáról mint sírról beszél.<sup>55</sup> A halottak birodalmát Barth szerint azonban a sír mellett megjeleníthetik a tapasztalt világ olyan további részei, amelyeket az ókori világkép a halállal köt össze, így az óceán és mélység vizeinek mitologikus képzete,<sup>56</sup> továbbá a sivatag is.<sup>57</sup>

<sup>50</sup> Barth: *Die Errettung vom Tode*, vö. Christoph Barth: *Einführung in die Psalmen* (BSt 32), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1961, 56–62; Erich Zenger: *Mit Gott ums Leben kämpfen. Zur Funktion der Todesbilder in den Psalmen*, in Martin Ebner (Hg.): *Leben trotz Tod, Jahrbuch für Biblische Theologie*, 19, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2005, 63–78; Rózsa Huba: *A halál és az ember halál utáni sorsa az Ószövetség proto- és deuterokanonikus könyveiben*, *Teológia*, 31. évf., 1997/3–4, 34.

<sup>51</sup> Annak kérdéséhez, hogy a fogság előtti Izraelben a halál istenalaknak tekinthető-e: Zenger: *Mit Gott ums Leben*, 65.

<sup>52</sup> „Das Totenreich ist überall da, wo der Tod seine Herrschaft ausübt” – írja Barth. Barth: *Die Errettung vom Tode*, 88. Vö. Pedersen: *Israel*, 466.

<sup>53</sup> Barth: *Die Errettung vom Tode*, 59–70, vö. Angelika Berlejung: *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Israeliten. Ein ausgewählter Aspekt zu einer Metapher im Spannungsfeld von Leben und Tod*, in Bernd Janowski – Beate Ego (Hgg.): *Biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (FAT 32), Tübingen, Mohr Siebeck, 2001, 485–488.

<sup>54</sup> Barth: *Die Errettung vom Tode*, 80–81.

<sup>55</sup> Uo., 83–85.

<sup>56</sup> Uo., 85–86.

<sup>57</sup> Uo., 86–87.

## Újabb elméletek

### *Kompetenzausweitung*

Barth nézetei a mai napig nagy hatással vannak a probléma kutatására. Újabban a „tübingeri iskola” képviselői, Janowski,<sup>58</sup> Liess<sup>59</sup> és Eberhardt<sup>60</sup> értelmezte hasonló alapról kiindulva a Zsoltárok könyvében megjelenő alvilágképet, kiegészítve azzal, hogy egy teológiai innováció, JHWH kompetencia-növekedésének (*Kompetenzausweitung*)<sup>61</sup> eredményeként jelenik meg a babilóni fogság előtt a szövegekben az a gondolat, hogy JHWH-nak hatalma van az életet támadó erő, azaz a halál birodalma, a *Seol* felett.<sup>62</sup>

Ezen elképzelés további előfeltételei Maag és Wolff elgondolásaiban fedezhetőek fel. Maag szerint a nomád életmódot folytató, JHWH-t tisztelő izraeli törzsek vallásában az istenség nem volt kapcsolatban a halottakkal és az alvilággal, így a halállal és túlvilági élettel kapcsolatos ószövetségi képzetek eredetét a kánaáni kultúrában kell keresni.<sup>63</sup> Wolff pedig úgy látja, hogy az izraeli felfogás szerint hatalmi vákuum van az alvilágban: JHWH hatalma nem érvényesül ott, viszont maga a halál sem rendelkezik önálló hatalommal, és az is elképzelhetetlen, hogy

<sup>58</sup> Bernd Janowski: Die Toten loben JHWH nicht: Psalm 88 und das alttestamentliche Todesverständnis, in Friedrich Avemarie – Hermann Lichtenberger (Hgg.): *Auferstehung – Resurrection*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2001, 3–45, különösen 28–33; Bernd Janowski: *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen* (5. Auflage), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2019, 230–231; Bernd Janowski: *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2019, 88–92. Janowski nézeteit tárgyalom az alábbi tanulmányomban is: Péntek: *Innováció, teológiai fejlődés*, 828–829.

<sup>59</sup> Kathrin Liess: „Hast du die Tore der Finsternis gesehen?” (Hi 38,17). Zur Lokalisierung des Totenreichs im Alten Testament, in Anglika Berlejung – Bernd Janowski (Hgg.): *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte* (FAT 64), Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, 397–422.

<sup>60</sup> Eberhardt: *JHWH und die Unterwelt*. Téziseinek összefoglalása: Gönke Eberhardt: Die Gottesferne der Unterwelt in der JHWH-Religion, in Berlejung–Janowski (Hgg.): *Tod und Jenseits*, 373–395. Eberhardt nézeteit tárgyalom az alábbi tanulmányomban is: Péntek: *Innováció, teológiai fejlődés*, 827–828.

<sup>61</sup> A fogalomhoz: Janowski: *Die Toten*, 28–33; Janowski: *Konfliktgespräche*, 230–231; Janowski: *Anthropologie*, 88–92; Eberhardt: *JHWH und die Unterwelt*.

<sup>62</sup> Ehhez továbbá: Thomas Podella: Grundzüge alttestamentlicher Jenseitsvorstellungen יָשׁוּעַ, *Biblische Notizen*, 1988/43, 72–73, 77; Christoph Uehlinger: Gab es eine joshijianische Kulturreform? Plädoyer für ein begründetes Minimum, in Walter Gross (Hg.): *Jeremia und die „deuteronomische Bewegung”*, Weinheim, Beltz Athenäum Verlag, 1995, 67–69. Podella nem használja a *Kompetenzausweitung* kifejezést, Uehlinger viszont igen.

<sup>63</sup> Victor Maag: Tod und Jenseits nach dem Alten Testament, *Schweizerische Theologische Umschau*, Jg. 34, 1964/1, 17.

a halottak birodalmában egy önálló uralkodó uralkodjon.<sup>64</sup> Dietrich ezzel szemben úgy véli, hogy a halottak világának hatalmát az izraeliek is ismerték, és a kezdeti időkben JHWH hatalma nem terjedt ki erre a területre, a későbbi forrásokban azonban ez az éles határ már nem jelenik meg.<sup>65</sup>

A teológiai innovációra vonatkozó elmélet szerint JHWH eredetileg semmiféle kapcsolatban nem volt az alvilággal, nem terjedt ki hatalma a *Seolra*, a későbbiekben azonban a teológiai gondolkodásban megjelenő kompetencianövekedésének köszönhetően a könyörgést megfogalmazók a halál erőivel való találkozásokor is hozzá fordulhattak.

Liess modelljében a forrásokat két csoportra osztja: kozmológiai, illetve antropológiai/szotériológiai forrásokra.<sup>66</sup> Az előbbi szövegek a világnak az élők világtól legtávolabb eső részében helyezik el az alvilágot, az utóbbi forráscsoport viszont úgy tűnik, hogy az élők világán belül képzelet az.<sup>67</sup>

A forrásokban megjelenő alvilág-koncepcióknak így van egy horizontális, illetve egy vertikális aspektusa is: a kozmológiai szövegek a vertikális aspektust írják le, így az alvilág a legtávolabbi mélységbe kerül, ellentétbe állítva az éggel, Isten teremtésének másik legtávolabbi, az ember számára elérhetetlen és megismerhetetlen részével. A mindennapi élet számára a *Seol* viszont tulajdonképpen a sírral lesz azonos, ebből a szempontból nézve pedig a horizontális aspektus kerül előtérbe: a *Seol* egy nekropolisz képét veszi fel, amelyek a város központján kívül, a periférián helyezkedtek el.<sup>68</sup> Liess szerint az antropológiai forrásokból az is nyilvánvalóan látszik, hogy egyazon szövegen belül a különböző koncepciók, azaz a vertikális, illetve horizontális lokalizálás is megjelenhet, sőt különböző vertikális koncepciók is előfordulnak egymás mellett: azok is, amelyek az alvilágot a föld mélyébe, és azok is, amelyek az alvilágot a mélység vizeibe helyezik el.<sup>69</sup>

A *Kompetenzausweitung*-elmélet képviselői szerint e teológiai fejlődési folyamat összefügg egy másik jelentős teológiai innovációval, amely által JHWH egyre inkább felvette egy ókori keleti napisten karakterisztikus jegyeit. A JHWH

<sup>64</sup> Hans Walter Wolff: *Az Ószövetség antropológiája*, ford. Blázi György, Budapest, Harmat, 2003, 136–137.

<sup>65</sup> Walter Dietrich: Grenzen göttlicher Macht nach dem Alten Testament, in uő: *Theopolitik. Studien zur Theologie und Ethik des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2002, 46–49.

<sup>66</sup> Liess: „Hast du die Tore...”, 418. Liess elméletét tárgyalom tanulmányomban is: Péntek: *A Seol lokalizálása és topográfiája*, 19.

<sup>67</sup> Liess: „Hast du die Tore...”, 417.

<sup>68</sup> Uo., 418.

<sup>69</sup> Uo., 418.

szolarizációját valló elmélet képviselői szerint ez a folyamat a fogság előtti időszak egyik legjelentősebb teológiai innovációja volt.

### *JHWH szolarizációja és Seol feletti hatalma*

A szoláris JHWH-tisztelet elméletének képviselői szerint számos jel utal a szolarizációra mind a tárgyi emlékek között, mind a szöveges forrásokban. Palesztina Izrael létrejötte előtti, kánaánita lakosai napkultuszt is gyakorolhattak, ennek jelei lehetnek azok a helységnevek, amelyek a napra, illetve a napistenre utalnak.<sup>70</sup> Ezek közül a legismertebb a Júda északi határán fekvő Bét-Semes ('a nap háza', 'a nap temploma', Józs 15,10), amely a lévíták városai közé tartozott (Józs 21,16; 1Krn 6,44). Az izraeli történetírás szerint két további, ezzel azonos nevű város volt, az egyik Issakár törzsének birtokán (Józs 19,22), a másik pedig Naftáli területén (Józs 19,38). További városnevek is előfordulnak: Én-Semes ('a nap forrása') Júda területén (Józs 15,7; 18,17), Ir-Semes ('a nap városa') Dán törzsének területén (Józs 19,41), Har-Heres ('a nap hegye') (Bír 1,35),<sup>71</sup> Timnat-Heres ('a nap része') Efraim területén (Bír 2,9), amely – Day szerint – azonosítható Józsué temetési helyével, Timnat-Szerahhal.<sup>72</sup> A konkrétan a napra utaló településnevek mellett utalni kell még Jeruzsálem városának nevére is, amelynek jelentése valószínűleg 'Salim alapítása', és Salim nem más, mint az este beköszöntésének Ugaritból is ismert Istene.<sup>73</sup> A Héber Bibliában vannak olyan személynévek is, amelyek a napra utalnak, közöttük a legismertebb Sámson alakja,<sup>74</sup> továbbá JHWH és a Napisten azonosítására lehet következtetni pl. az Úrijahu és Nérijahu nevek esetében.<sup>75</sup>

<sup>70</sup> Paul E. Dion: YHWH as Storm-god and Sun-god. The Double Legacy of Egypt and Canaan as Reflected in Psalm 104, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Band 103, 1991/1, 64.

<sup>71</sup> Day szerint elképzelhető, hogy e két utóbbi azonos a lévita Bét-Semessel. John Day: *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* (JSOTS 265), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000, 152.

<sup>72</sup> Uo., 152; Othmar Keel – Christoph Uehlinger: Jahwe und die Sonnengottheit von Jerusalem, in Walter Dietrich – Martin A. Klopfenstein (Hgg.): *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte* (OBO 139), Fribourg–Göttingen, Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, 279–280.

<sup>73</sup> Ehhez: Keel–Uehlinger: *Jahwe und die Sonnengottheit*, 275.

<sup>74</sup> Ehhez: Day: *Yahweh and the Gods*, 161–166.

<sup>75</sup> Vö. Martin Leuenberger: *Gott in Bewegung. Religions- und theologiegeschichtliche Beiträge zu Gottesvorstellungen im Alten Israel* (FAT 76), Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, 47–48. A névanyagot részletesen tárgyalja: Egeresi László Sándor: Šamaš, semes, Samsón. Az óizraeli napkultusz emlékei, in Békési Sándor (szerk.): *Ostium in Caelo. Jubileumi kötet dr. Bolyki János teológia professzor 75. születésnapjára* (Studium 1), Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem, 2006, 22–25, 29.

Számos régészeti lelet utal arra, hogy a középső bronzkor IIb korszakában és a vaskor korai szakaszában létezett Palesztina területén napkultusz. Egy Taanakban feltárt Kr. e. 10. századi, négy részből álló kultuszi tárgy első része úgy tűnik, hogy egy lovat és egy napkorongot ábrázol.<sup>76</sup> Egy Hácóban feltárt, homlokán koronghoz hasonló szimbólumot viselő apró lófej-ábrázolás szintén ezen források közé tartozik.<sup>77</sup> Az ábrázolások minden bizonnyal kánaáni hatásokat tükröznek.<sup>78</sup> Ezeken kívül a későbbi időszakban számos szárnyas napkorong, a vaskori sírok-ból pedig – más egyiptizáló motívumok mellett – több olyan, Egyiptomban szintén napszimbolikával bíró skarabeusz-ábrázolás maradt fenn pecsétlenyomokon, amelyeket amulettként használtak,<sup>79</sup> ezek alapján tehát az izraeli napkultuszban a kánaáni mellett egyiptomi hatásokat is feltételezhetünk. Az északi királyság bukása utáni időből is maradtak ránk olyan források, amelyek alapján a napkultusz palesztinai jelenlétére lehet következtetni, ilyen Ezékiás király *l-mlk* pecsétnyomója, amelyen egy szárnyas napkorongot láthatunk,<sup>80</sup> valamint a ketef hinnóm-i amulettek,<sup>81</sup> amelyeken JHWH arcának ragyogása („világosítsa meg, JHWH arcát rajtad”, vö. Num 6,26) szintén tekinthető szoláris motívumnak.

A szöveges forrásokra tekintve a kánaáni és egyiptomi hatások mellé helyezhetjük még a mezopotámiaiakat is.<sup>82</sup> A jeruzsálemi templomról szóló leírások alapján egyes kutatók úgy vélik, hogy maga a szentély is egy kánaáni kontextusban gyakran előforduló napszimbolika szerint épült,<sup>83</sup> és ezt a korábbi kánaáni mintát követő szent helyet használta a JHWH-kultusz. Egyesek szerint JHWH szolarizációja erőteljesen kötődik Jeruzsálem városához,<sup>84</sup> amelyben a Salim név a naplemente és az esti Venus istenére utal. Keel és Uehlinger véleménye szerint az 1Kir 8,12 *Septuaginta*-szövegében valójában annak gondolata jelenik meg,

<sup>76</sup> J. Glen Taylor: *Yahweh and the Sun. Biblical and Archeological Evidence for Sun Worship in Ancient Israel* (JSOTS 111), Sheffield, JSOT Press, 1993, 36–40, Plate 1a–1d. Magyar nyelven tárgyalja: Egeresi: *Šamaš, semes, Simsón*, 26–28.

<sup>77</sup> Taylor: *Yahweh and the Sun*, 24–37; Egeresi: *Šamaš, semes, Simsón*, 28–29.

<sup>78</sup> Vö. Day: *Yahweh and the Gods*, 151–154.

<sup>79</sup> Robert Wenning: Stempiegel-Amulette aus den Gräbern der Eisenzeit in Juda im Kontext, in Angelika Lohwasser (Hg.): *Skarabäen des 1. Jahrtausends. Ein Workshop in Münster am 27. Oktober 2012*, Fribourg–Göttingen, Academic Press – Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, 37–63; vö. Egeresi: *Šamaš, semes, Simsón*, 26.

<sup>80</sup> Uo., 25–26.

<sup>81</sup> Keel–Uehlinger: *Jahwe und die Sonnengottheit*, 299.

<sup>82</sup> Az esetleges hurri-hettita hatásokhoz: uo., 276–278.

<sup>83</sup> Uo., 286–287.

<sup>84</sup> Konrad Schmid: *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2019, 253.

hogy JHWH viharisten a napistent visszahelyezte az égbe, és maga foglalta el viharistenként a helyét,<sup>85</sup> azonban a napisten különböző funkcióit is átvéve.<sup>86</sup>

JHWH szolarizációjára utalhat az is, hogy ókori keleti környezetben – Mezopotámiában és Egyiptomban – az ítékezés, az igazságosság és szabadítás alapvetően a napisten karakterisztikájához tartozott.<sup>87</sup> Ebben a kontextusban értelmezi Stähli a Genesis 32,23–32 és a Bírák 19 elbeszéléseit. Ugyanő felhívja a figyelmet arra is, hogy napfelkeltekor kezd meg JHWH a Szodoma feletti ítélet végrehajtását.<sup>88</sup> A Zofóniás 3,1–5 szövegében szintén megjelenik az a gondolat, hogy JHWH reggelről reggelre igazságot szolgáltat fényével, ez az utalás fényt és igazságot – mindkettő a napistenek sajátja – tulajdonít JHWH-nak.<sup>89</sup> Jeruzsálem és a szoláris istenekhez kötődő tradíciók kapcsolatának nyomai láthatók azokban a szövegekben is, amelyek Jeruzsálemet עִיר הַצְּדִקָּה (szó szerinti fordításban: 'az igazság városa') néven illetik.<sup>90</sup> JHWH és Cedek kapcsolata emlékeztethet Ré és Ma'at egyiptomi forrásokban megjelenő kapcsolatára.<sup>91</sup>

Mindez tehát értelmezhető úgy, hogy JHWH alakja a viharisten alakjából átalakult egy igazságot teremtő napistenné.<sup>92</sup> Szodoma és Gomora elpusztításának történetében szintén azt feltételezhetjük, hogy JHWH egy napistenhez kapcsolódó tettet, a bűnös városok feletti ítéletet végez el.<sup>93</sup> Uthalatunk a Zsoltárok 84,12-re is,<sup>94</sup> bár abban a szövegben a שֶׁשֶׁשׁ szót nem feltétlenül kell a napra értenünk,<sup>95</sup> és amennyiben mégis ebben az értelemben fordítjuk, akkor is érthetjük metaforikusan, és nem szükségszerű, hogy JHWH szolarizációjának jeleként tekintsünk rá.<sup>96</sup>

<sup>85</sup> Keel–Uehlinger: *Jahwe und die Sonnengottheit*, 286–287.

<sup>86</sup> Uo., 289.

<sup>87</sup> Vö. Hans-Peter Stähli: *Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments* (OBO 66), Fribourg–Göttingen, Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, 31–34; Keel–Uehlinger: *Jahwe und die Sonnengottheit*, 280–281, Dion: *YHWH*, 64.

<sup>88</sup> Stähli: *Solare Elemente*, 34–35.

<sup>89</sup> Uo., 36–37; Leuenberger: *Gott in Bewegung*, 57–58; vö. Egeresi: *Šamaš, semes, Simsón*, 17.

<sup>90</sup> Schmid: *Theologie des Alten Testaments*, 254.

<sup>91</sup> Stähli: *Solare Elemente*, 44–45; Dion: *YHWH*, 64.

<sup>92</sup> Schmid: *Theologie des Alten Testaments*, 253; Keel–Uehlinger: *Jahwe und die Sonnengottheit*, 281.

<sup>93</sup> Uo., 295.

<sup>94</sup> Herbert Niehr: *Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kananäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr.* (BZAW 190), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1990, 156–157; Stähli: *Solare Elemente*, 42–43; Egeresi: *Šamaš, semes, Simsón*, 15–16.

<sup>95</sup> Day szerint a szó itt nem 'Nap', hanem 'sánc' jelentésben fordul elő. Day: *Yahweh and the Gods*, 158–159, vö. Juliane Kutter: *nūr ilī. Die Sonnengottheiten in den nordwestsemitischen Religionen von der Spätbronzezeit bis zur vorrömischen Zeit* (AOAT, 346), Münster, Ugarit Verlag, 2008, 406–407.

<sup>96</sup> Steve A. Wiggins: *Yahweh: The God of the Sun?*, *Journal for the Study of the Old Testament*, vol. 21, 1996/71, 99.

Az elmélet képviselői a szöveges forrásokkal kapcsolatban továbbá rámutatnak azokra az ószövetségi szakaszokra is, amelyek a  $\text{YHWH}$  és a  $\text{YH}$  gyököket használják  $\text{YHWH}$ -val kapcsolatban. E kifejezések elsősorban a teofánia-leírásokban fordulnak elő, és  $\text{YHWH}$  fényességét, ragyogását hivatottak kifejezni.<sup>97</sup> A  $\text{YH}$  gyök a Jób 3,4 szövegében egyértelműen a Napra (de nem egy istenként tisztelt Napra!) utal.<sup>98</sup> A szó teofánia kontextusában előfordul a Deuteronomium 33,2-ben és a Zsoltárok 50,2-ben is. A  $\text{YH}$  gyök a Deuteronomium 33,2, Ézsaiás 60,1 és Malakiás 3,20-ban jelenik meg.<sup>99</sup>

Ehneton naphimnuszának a hatását tükrözi a 104. zsoltár. Dion szerint ez a szöveg tradicionális viharistenként mutatja be  $\text{YHWH}$ -t, és ehhez hozzáteszi azt is, hogy minden teremtmény  $\text{YHWH}$ -tól függ, és ezáltal a teológiai koncepció által integrálja az egyiptomi nap-teológiát, kerül viszont mindenféle explicit szoláris szimbolikát.<sup>100</sup> Karasszon ezzel szemben úgy véli, hogy a 104. zsoltár formai szempontból participiális és leíró himnuszelemeket, illetve glosszához hasonlító szövegelemeket tartalmaz, és az Aton-himnusszal a participiális részlet egésze (2–4., 10–11., 13–14. és 20–24. versek), illetve a leíró megfogalmazások egy része (20–24. versek) mutat rokonságot, a további leíró részek (5–9., 12. és 25–30. versek) kánaáni eredetű elemeket tartalmaznak, a glossza jellegű kiegészítések (1., 15–19. és 31–35. versek) pedig az ószövetségi tradíciókhoz kívánják közelíteni e motívumokat.<sup>101</sup> Egyesek szerint a királyzsoltárokban, közelebről a 72. zsoltárban az asszír nap-teológia elemei fedezhetők fel.<sup>102</sup> Vannak olyan deuteronomiumi szöveghelyek, amelyek kifejezetten a nap és a csillagistenek ellen polemizálnak (Deut 4,19; 17,3), ezek az ég seregeit úgy mutatják be, mint  $\text{YHWH}$ -nak alávetett elemeket, az pedig nem eldönthető e szövegek alapján, hogy az a kultikus gyakorlat, amellyel szemben polemizálnak, vajon tényleg valamiféle  $\text{YHWH}$ -kultusz volt-e.

Értelmezni kell még a Józsué 10,12–13 szöveghelyét. Egyes magyarázók szerint e szakasz mögött az áll, hogy Gibeonban napkultuszt, Ajjalónban pedig holdkultuszt gyakoroltak, és a szöveg arra akarja felszólítani ezeket az asztrális

<sup>97</sup> Stähli: *Solare Elemente*, 40–41; Niehr: *Der höchste Gott*, 151–153; Taylor: *Yahweh and the Sun*, 89–93, 233–238.

<sup>98</sup> Day: *Yahweh and the Gods*, 159.

<sup>99</sup> Ehhez: Birgit Langer: *Gott als „Licht“ in Israel und Mesopotamien* (ÖBS 7), Klosterneuburg, Österreichisches Katholisches Bibelwerk, 1989, 33–36, 43–50; Dion: *YHWH*, 64, vö. Egeresi: *Šamaš, semes, Simsón*, 23.

<sup>100</sup> Dion: *YHWH*, 64, vö. Egeresi: *Šamaš, semes, Simsón*, 17–18.

<sup>101</sup> Karasszon István: Teremtés és bor, in Babits Antal (szerk.): *Papírhíd az egyetemes kultúra szolgálatában. Tanulmánykötet Scheiber Sándor születése századik évfordulójára*, Budapest, Logos, 2013, 100–103.

<sup>102</sup> Martin Arneht: „*Sonne der Gerechtigkeit*” – *Studien zur Solarisierung der Jahwe-Religion im Lichte von Psalm 72* (BZAR 1), Wiesbaden, Harrassowitz, 2000.

isteneket, hogy ne lépjenek be a küzdelembe.<sup>103</sup> Kézenfekvőbbnek tűnik azonban Day olvasata, mely szerint a szakasz nem vonatkoztatható napkultuszra, hanem Habakuk 3,10–11-gyel lehet közelebbi kapcsolatban, és arra utal, hogy az égben egy vihar meghátrálásra készíti a napot és a holdat. A hold és a nap elhelyezkedése alapján kora reggeli időpontban helyezhetjük el a csoda eseményét.<sup>104</sup> Keel és Uehlinger szerint jelenlegi irodalmi kontextusában egy imádságban olvasható a szakasz, formailag azonban nem tekinthető imádságnak. Véleményük szerint végeredményben mindkét fentebb bemutatott értelmezés lehetséges.<sup>105</sup>

Az Ezékiel 8,16 a deuteronomiumi szövegekkel egyetemben egyértelműen utal arra, hogy Júdában napkultuszt gyakoroltak, azonban nem úgy mutatja be azt, mintha JHWH kultuszának lettek volna szoláris elemei.<sup>106</sup> A Hóseás 6,5 értelmezése kérdéses,<sup>107</sup> amennyiben a *Septuaginta* alapján emendáljuk a szöveget, akkor a következő olvasatot kapjuk: „ítéled mint világosság jön elő”. Ez a szöveg a helyes ítélet napisteni és királyokra jellemző fénymetaforával kapcsolatos szimbolikáját tartalmazhatja.<sup>108</sup> Az Ámós 9,1–4 és a Zsoltárok 139,7–12 a nap útjának jellegzetes állomásain keresztül mutatja be JHWH hatalmát:<sup>109</sup> ő az, aki elől sem az alvilág, sem az ég, sem a hegycsúcs, sem a tenger nem rejthet el. Az Ézsaiás 60,19–20 szintén utalhat JHWH napisteni karakterére.<sup>110</sup> Adalékot jelenthetne továbbá a szolarizációhoz a szöveges források még egy eleme: az ugariti napisten, Šapšu kísé-  
rője, Rašpu (Rešef) megjelenik JHWH udvartartásában is.<sup>111</sup>

<sup>103</sup> Vö. Jan Dus: Gibeon. Eine Kultstätte des Šmš und die Stadt des benjaminitischen Schicksals, *Vetus Testamentum*, vol. 10, 1960/4, 353–74; Jan Heller: Die schweigende Sonne, *Communio Viatorum*, vol. IX., 1966/1, 73–78; Joseph Blenkinsopp: *Gibeon and Israel. The Role of Gibeon and the Gibeonites in the Political and Religious History of Early Israel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, 44–52.

<sup>104</sup> Day: *Yahweh and the Gods*, 154–155. Dus és Heller értelmezését Egeresi is elutasítja: Egeresi: *Šamaš, semes, Simsón*, 19.

<sup>105</sup> Keel–Uehlinger: *Jahwe und die Sonnengottheit*, 283–284.

<sup>106</sup> Ehhez: Egeresi: *Šamaš, semes, Simsón*, 19–22.

<sup>107</sup> Vö. Szabolcs-Ferencz Kató: *Jhwh: der Wettergott Hoseas? Der „ursprüngliche“ Charakter Jhwhs ausgehend vom Hoseabuch* (WMANT 158), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2019, 162.

<sup>108</sup> Leuenberger: *Gott in Bewegung*, 55–57; Kutter: *nūr ilī*, 373–374; Kató: *Jhwh*, 162–165. Utóbbi szerző e szöveg helyét mellé helyezi a Hóseás 10,13–15 és 7,11–12 forrásokat. Kató szerint a Hóseás 10,12 szövegében egyaránt megjelenik a vihar- és a napisteni karakterisztika JHWH-val kapcsolatban: *uo.*, 165.

<sup>109</sup> Kutter: *nūr ilī*, 376; Hubert Irsigler: Keine Flucht vor Gott. Zur Verwendung mythischer Motive in der Rede vom richterlichen Gott in Amos 9,1–4 und Psalm 139, in *uo* (Hg.): *Mythisches in biblischer Bildsprache. Gestalt und Verwandlung in Prophetie und Psalmen* (Questiones Disputatae 209), Freiburg–Basel–Wien, Herder, 2004, 216–224; Eberhardt: *JHWH und die Unterwelt*, 37–102.

<sup>110</sup> Leuenberger: *Gott in Bewegung*, 61–62.

<sup>111</sup> Rešef alakjához: Martin J. Mulder: *רֶשֶׁף*, in Heinz-Josef Fabry – Helmer Ringgren (Hgg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 7, Stuttgart, Kohlhammer, 1993, 686–688;

A felsorolt archeológiai és szöveges forrásokat meglehetősen sokféleképpen értelmezte a kutatás. Az egyik értelmezés szerint ezen forrásokból arra lehet következtetni, hogy a fogság előtti és a fogság utáni időszakban is azonosították JHWH-t a nappal, illetve napistennek tekintették.<sup>112</sup> Ezen értelmezés szerint a szolarizáció számos új teológiai koncepció megjelenéséhez vezetett, úgymint a királyideológiához, az istenség igazságosságának megfogalmazásához és JHWH alvilági jelenlétének gondolatához.<sup>113</sup>

Mások óvatosabban fogalmaznak, és csupán JHWH szoláris karakterisztikájáról és a JHWH-kultusz szoláris elemeiről beszélnek szolarizáció helyett.<sup>114</sup>

Az értelmezés harmadik iránya pedig az azonosítás problémáira hívja fel a figyelmet.<sup>115</sup> A szolarizáció fogalmának elvetői nem vitatják, hogy a királyság kori Palesztinában gyakorolták egy napisten kultuszát, azonban vitatják, hogy JHWH lett volna ez az istenség.<sup>116</sup> Zeeb szerint egyik forrásban sem mutatható ki az, hogy JHWH-t napistenként tisztelték volna.<sup>117</sup>

---

Ola Wikander: *Drought, Death, and the Sun in Ugarit and Ancient Israel. A Philological and Comparative Study* (CB.OT 61), Winona Lake, Eisenbrauns, 2014, 105–116.

<sup>112</sup> Taylor: *Yahweh and the Sun*; Hubert Irsigler: Vom Mythos zur Bildsprache. Eine Einführung am Beispiel der „Solarisierung“ JHWHs, in uő (Hg.): *Mythisches in biblischer Bildsprache. Gestalt und Verwandlung in Prophetie und Psalmen* (Questiones Disputatae 209), Freiburg–Basel–Wien, Herder, 2004, 9–42; Leuenberger: *Gott in Bewegung*; Eberhardt: *JHWH und die Unterwelt*; Arenth: „*Sonne der Gerechtigkeit*“; Keel–Uehlinger: *Jahwe und die Sonnengottheit*; Kutter: *nūr ilī.*; Bernd Janowski: JHWH und der Sonnengott. Aspekte der Solarisierung JHWHs in vorexilischer Zeit, in Joachim Mehlhausen: *Pluralismus und Identität. VIII. Europäischer Theologenkongress in Wien vom 20. bis zum 24. September 1993*, Gütersloh, Kaiser – Gütersloher Verlag, 1995, 214–241.

<sup>113</sup> Leuenberger: *Gott in Bewegung*, 70.

<sup>114</sup> Stähli: *Solare Elemente*; Mark S. Smith: The Near Eastern Background of Solar Language for Yahweh, *Journal of Biblical Literature*, vol. 109, 1990/1, 29–39; Mark S. Smith: *The Early History of God. Yahweh and Other Deities in Ancient Israel* (2nd edition), Grand Rapids, Eerdmans, 2002, 115–124. Egeresi Smith nyomán szintén úgy véli, hogy bár a szoláris nyelvezet hatással volt a JHWH-kultuszra, de nem azonosították JHWH-t a Nappal; Egeresi: *Šamaš, semes, Simsón*, 30–31.

<sup>115</sup> Frank Zeeb: Jahwe und der Sonnengott, in Oswald Loretz – Kai A. Metzler – Hanspeter Schaudig (Hgg.): *Ex Mesopotamia et Syria Lux. Festschrift für Manfred Dietrich zu seinem 65. Geburtstag* (AOAT 281), Münster, Ugarit Verlag, 2002, 899–917; Wiggins: *Yahweh: the God of the Sun?*; Steve A. Wiggins: A Rejoinder to J. Glen Taylor, *Journal for the Study of the Old Testament*, vol. 22, 1997/73, 109–112; Jürgen Tubach: Jahwe und die Sonne, in Jens Kotjatko-Reeb – Stefan Schorch – Johannes Thon – Benjamin Ziemer (Hgg.): *Nichts Neues unter der Sonne? Zeitvorstellungen im Alten Testament. Festschrift für Ernst-Joachim Waschke zum 65. Geburtstag*, (BZAW 450), Berlin–Boston, Walter de Gruyter, 2014, 229–253.

<sup>116</sup> Wiggins: *Yahweh: the God of the Sun?*; Wiggins: *A Rejoinder*.

<sup>117</sup> Zeeb: *Jahwe und der Sonnengott*, 908.

Az elmélet legalaposabb kritikája Tubach nevéhez fűződik.<sup>118</sup> Tubach szerint a szolarizációnak ellentmond az, hogy nyugati sémi környezetben a napisten női istenség.<sup>119</sup> Rámutat arra is, hogy JHWH úgy jelenik meg, mint aki mind a viharistenek, mind a napisten karakterisztikáját felveszi, azonban magával a természeti jelenséggel sohasem azonos.<sup>120</sup> További érv lehet a szolarizáció ellen, hogy közel-keleti környezetben a napisten kizárólag Egyiptomban vált a *pantheon* fejévé.<sup>121</sup> Tubach szerint a szoláris naptár és a szoláris ünnepek hiánya meglehetősen valószínűtlenné teszi a szolarizáció elméletét.<sup>122</sup>

Jelen sorok írója egyetért Zeeb és Tubach azon észrevételével, miszerint önmagában egyik forrás sem bizonyítja, hogy JHWH-t napistenként tisztelték volna,<sup>123</sup> ezzel kapcsolatban Tubach legerősebb érvének az tűnik, hogy noha a ragyogás és az isteni fény képzete Mezopotámiában fontos megkülönböztető jegye az isteneknek, ez azonban nem jelenti azt, hogy napistenként tisztelték volna az összes istenüket.<sup>124</sup>

A szoláris karakterre utaló jelek semmiképpen sem hagyhatók figyelmen kívül, ezek funkciója és teológiai relevanciája azonban meglehetősen kérdéses. Jelen keretek között az a legfontosabb kérdés, hogy mi a szolarizáció jelentősége JHWH és az alvilág kapcsolatának vonatkozásában az elmélet képviselői számára.<sup>125</sup>

Egyrészt látható, hogy a napistennek Ugaritban is volt kapcsolata az alvilággal. Erre a kapcsolatra nyújt példát a KTU 1.6 VI. 45–49: „*Šapšu*, / te uralkodsz a *rpum* felett, *Šapšu*, te uralkodsz az istenek felett,<sup>126</sup> / az istenek a te gyülekezeted, / a halottak, a te gyülekezeted!”

Másrészt fel kell hívni a figyelmet az imádságokban megjelenő azon motívumra, miszerint reggel jön el JHWH szabadítása.<sup>127</sup> Eberhardt és Janowski szerint a szoláris JHWH-tisztelet következtében jelenhetett meg az a gondolat,

<sup>118</sup> Tubach: *Jahwe und die Sonne*, 229–253.

<sup>119</sup> Uo., 232.

<sup>120</sup> Uo., 234.

<sup>121</sup> Uo., 236–238.

<sup>122</sup> Uo., 241–243, 245.

<sup>123</sup> Zeeb: *Jahwe und der Sonnengott*, 908; Tubach: *Jahwe und die Sonne*, 238–240.

<sup>124</sup> Uo., 238.

<sup>125</sup> Ahhoz, hogy a napistennek milyen kapcsolata volt az alvilággal a mezopotámiai, illetve a kánaáni kultúrában: John F. Healey: *The Sun Deity and the Underworld in Mesopotamia and Ugarit*, in Bendt Alster (ed.): *Death in Mesopotamia. Papers Read at the XXVie Rencontre Assyriologique Internationale, Mesopotamia* 8, Copenhagen, Akademisk Forlag, 1980, 239–242.

<sup>126</sup> A szövegben szereplő paralellizmus alapján úgy tűnik, hogy a *rpum*-ra isteni lényekként tekintettek, vö. Johannes C. de Moor: *Rapi'uma – Rephaim*, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Band 88, 1976/3, 330–331.

<sup>127</sup> Vö. Bernd Janowski: *Rettungsgewissheit und Epiphanie des Heils. Das Motiv der „Hilfe Gottes am Morgen“ im Alten Orient und im Alten Testament* (WMANT 59), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag 1989; Janowski: *JHWH und der Sonnengott*; Izaak J. de Hulster: *Die Nacht*

hogy JHWH hatalommal bír a *Seol* felett. Berlejung szerint a ketef hinnóm-i amulettek szövegei arra utalnak, hogy JHWH nem csak az ítélkezéssel kapcsolatos, illetve az égi istenekkel kapcsolatos napisteni funkciókat vette át, hanem a napisteni karakterjegyek közül az is jellemző rá, hogy kapcsolata van az alvilággal.<sup>128</sup> Eberhardt szerint azonban a későbbi korban is többféle koncepció élt egymás mellett, ugyanis a fogság idején és a fogság utáni korban is voltak olyan szövegek, amelyek továbbra is a JHWH-tól távoli *Seol* képzetét vallották (Zsolt 30,10; 88,6.11–13; 115,17).<sup>129</sup> Eberhardt szerint ez a kompetencianövekedés nem számítható a monoteizmushoz vezető teológiai fejlődések közé, hanem inkább olyan faktornak tűnik, amelyet a monoteista teológia befolyásolt,<sup>130</sup> továbbá arra is utal, hogy különbséget kell tenni JHWH alvilág feletti hatalma és a halottak feletti hatalma között (az előbbire utalnak pl. Ám 9,1–4; Péld 15,11, az utóbbira pedig pl. 1Sám 2,6; Zsolt 68,20).<sup>131</sup> Az elmélet gyengeségét abban látom, hogy nincs olyan forrás, amelyben egyértelműen JHWH napisteni karakteréből fakadna az a reménység, hogy az istenség megszabadítja az imádkozót.

### *Kompetenzausweitung és a zsolttárok*

A szolarizáció mellett a másik fontos tényezőt a *Kompetenzausweitung* elméletének képviselői azokban az izraeli feliratos forrásokban látják, amelyek arra utalhatnak, hogy a sírra és az alvilágra is kiterjedt JHWH hatalma. Ide lehet sorolni a már a szoláris elemeket tartalmazó források között is felsorolt ketef hinnóm-i amuletteket (Kr. e. 7–5. század), illetve a Hırbet el-Qom (Kr. e. 8–7. század) és a Hırbet Bet Lei (Kr. e. 7. század) lelőhelyeken talált feliratokat.<sup>132</sup> Ezek a legkorábbi izraeli források, amelyekben JHWH sírral és halállal kapcsolatos

---

im Psalter, in Petra Verebics – Nikolett Móricz – Miklós Kőszeghy (Hgg.): *Ein pralles Leben. Alttestamentliche Studien für Jutta Hausmann zum 65. Geburtstag und zur Emeritierung* (ABG 56), Leipzig, Evangelische Verlag, 2017, 72–73.

<sup>128</sup> Berlejung: *Tod und Leben*, 490.

<sup>129</sup> Eberhardt: *JHWH und die Unterwelt*, 217. Eberhardt e nézetét tárgyalom az alábbi tanulmányomban is: Péntek: „Végül dicsőségbe fogadsz” (Zsolt 73,24), 127.

<sup>130</sup> Eberhardt: *JHWH und die Unterwelt*, 217.

<sup>131</sup> Uo., 218.

<sup>132</sup> Vö. uo., 366–392; Uehlinger: *Gab es eine joshijianische Kultreform?*, 68–69. Uehlinger szerint a ketef hinnóm-i amulettek szövegének fényre utaló megállapításaiból arra lehet következtetni, hogy e forrásokat a szolarizációval összefüggésben értelmezhetjük, ehhez magyarul: Niehr: *A halott megítélésének változása*, 21–22. Niehr szerint e két forrás olyan előkelő családokkal kapcsolatos, akiknek JHWH a családi istenségük, és az is látszik ezekből a forrásokból, hogy a sírokat nem tartották tisztátalanoknak, a halott a sírban is az istenség jelenlétében volt.

kontextusban jelenik meg, azt azonban nem lehet tudni a hírbet el-qom-i szövegek esetében, hogy valóban megjelenik-e bennük az a gondolat, hogy JHWH szabadító cselekvését a halál után, a sírban is meg lehet tapasztalni.<sup>133</sup> Amennyiben ezt a kérdést igennel válaszoljuk meg, akkor is azt mondhatjuk, hogy e források minden bizonnyal nem halálból szabadításra utalnak, hanem arra, hogy a halottak megtapasztalhatják a számukra szükséges isteni védelmet a sírban.<sup>134</sup>

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

Janowski szerint a fogság utáni fejlődés lépései a következők: 1. Perzsa kori (Kr. e. 539–333) bölcsességi szövegekben megjelenik az örök élet gondolata (Jób 19,25–26; Zsolt 73, esetleg Zsolt 16). 2. A hellenisztikus korban (Kr. e. 4–3. század) apokaliptikus szövegekben megjelenik a halottak feltámadásának gondolata (Ez 37,1–14; Ézs 25,8; 26,9; Zsolt 22,28–30). 3. Ennek a fejlődésnek a további megjelenítője a 3–2. századból a Dániel 12,2–3, illetve azok a szövegek, amelyek a 3. század második felében ezzel a gondolattal kapcsolatban szkepszist fogalmaznak meg (Préd 3,19–21; 9,4–10).<sup>135</sup>

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

<sup>133</sup> Berlejung: *Tod und Leben*, 489–490.

<sup>134</sup> Johannes Schnocks: *Rettung und Neuschöpfung. Studien zur alttestamentlichen Grundlegung einer gesamtbiblischen Theologie der Auferstehung* (BBB 158), Göttingen–Bonn, V&R unipress – Bonn University Press, 2009, 16; Suriano: *A History of Death*, 116.

<sup>135</sup> Janowski: *Antropologie*, 90–92.

## A SEOL MINT TÚLVILÁG

**Dahood, követői és kritikusai**

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

Ennek legjelesebb képviselője Dahood, aki zsoltárkommentárjának harmadik kötetében amellett érvel, hogy a Zsoltárok könyve számos helyen utal a feltámadásra. Elemzéséhez egy katalógust is mellékel, amelyben azokat a fontosabb zsoltárrészleteket sorolja fel, amelyek szerinte pozitívan vallják meg a halhatatlanság, illetve a feltámadás hitét.<sup>136</sup> Megjegyzendő itt, hogy Healey véleménye szerint számos zsoltár (pl. Zsolt 21, 16, 49, 73) legalább részben ebben a gondolkörben értelmezendő, és nem kell későinek sem tekinteni őket.<sup>137</sup> Ezenfelül Dahood úgy véli, hogy a zsoltárokból szereplő számos, az imádkozó ellenségére vonatkozó utalás magára a halálra vonatkozik, azaz a „Halál” jelenik meg a zsoltáros ellenségeként.<sup>138</sup>

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

Dahood a következő kifejezések és motívumok alapján véli úgy, hogy a Zsoltárok könyve teológiájának fontos, sőt központi eleme a túlvilági életbe vetett hit.<sup>139</sup>

<sup>136</sup> Dahood: *Psalms III*, XLI–LII.

<sup>137</sup> John F. Healey: The Immortality of the King. Ugarit and the Psalms, *Orientalia Nova Seria*, vol. 53, 1984/2, 251–254. Healey nézeteit részletesebben tárgyalom az alábbi tanulmányomban: Péntek: *Innováció, teológiai fejlődés*, 829.

<sup>138</sup> Mitchell J. Dahood: *Psalms I. 1–50* (AB 16), New York, Yale University Press, 1965, XXXVI.

<sup>139</sup> A továbbiakat vö. Oswald Loretz: *Die Psalmen. Teil 2. Beitrag der Ugarit Texte zum Verständnis von Kolometrie und Textologie der Psalmen Psalm 90–150* (AOAT 207/2), Kevelaer – Neukirchen-Vluyn, Butzon & Bercker – Neukirchener Verlag, 1979, 463–464. Az alábbiak 1–6. pontjaihoz: Enghy Sándor: *Halál, feltámadás, örök élet*, Budapest, 2014, 259.

1. a  $\text{חַיִּים}$  kifejezés, amely egyszerre jelenthet életet és örök életet is (KTU 1.17 [Aqhat] VI. 27–29;<sup>140</sup> Zsolt 16,11; 21,5; 27,13; 30,6; 36,10; 56,14; 69,29; 116,8–9; 133,3; 142,6; Péld 4,22; 8,35–36; 12,28;<sup>141</sup> 15,24);<sup>142</sup>

2. az  $\text{אֲחֵרֵית}$  szó az eljövendő életre utal a szövegekben (KTU 1.17 [Aqhat] VI. 35–36; Zsolt 37,37b–38; 109,13; Num 23,10b; Péld 23,18; 24,14b; 24,20; Ben Szira 7,36);<sup>143</sup>

3. egyes szövegek ünnepi lakomaként írják le a túlvilági életet (KTU 1.17 [Aqhat] VI. 30–32; Zsolt 23,4–6; 61,8; 63,3–4; 91,15–16; Péld 3,3; vö. Lk 14,16–24);<sup>144</sup>

4. amikor a szövegek Isten látásáról beszélnek, szintén az örök életre utalnak (Zsolt 17,15; 21,7; 27,4.13; 41,13; 61,8; 63,3; 140,14);<sup>145</sup>

5. bizonyos szövegekben az  $\text{נָחַה}$  ('vezetni') ige *terminus technicus*ként a 'paradicsomba vezetni' jelentést veszi fel (Zsolt 5,9; 23,3; 61,1; 73,24; 139,24b; 143,10b);<sup>146</sup>

6. egyes szövegek a feltámadás értelmében használják a  $\text{קָרַי}$  gyököt (Zsolt 139,18; Ézs 26,19; Dán 12,2; Péld 6,22);<sup>147</sup>

7. a  $\text{לָקַח}$  gyököt abban az értelemben használják a szövegek, hogy Isten valakit magához vesz (Gen 5,24; 2Kir 2,3.5.9; Zsolt 49,16; 73,24);<sup>148</sup>

8. a Zsoltárok 103,4–5 és a Zsoltárok 119,112 alapján úgy véli, hogy a halál utáni megfizetés gondolata is megjelenik a zsoltárokbán;<sup>149</sup>

<sup>140</sup> Loretz szerint ez a szakasz nem vonatkozhat a túlvilági élet lehetőségére, mivel a KTU 1.17 VI. 34–38-ban maga Aqhat is hazugságnak nevezi Anat szavait, és az emberi mulandóságra utal. Loretz: *Die Psalmen*, 468, vö. Edwin M. Yamauchi: *Life, Death and the Afterlife in the Ancient Near East*, in Richard N. Longenecker (ed.): *Life in the Face of Death*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998, 37. McAfee úgy véli, hogy a *hwy* gyök itt újraéledésre vagy újraélesztésre utalhat, tehát értelmezése szerint a „meghalás” eseménye is a folyamat része: Matthew McAfee: *Life and Mortality in Ugaritic. A Lexical and Literary Study*, (Explorations in Ancient Near Eastern Civilizations 7), University Park, Eisenbrauns, 2019, 40–44, 159. McAfee szerint ugyanakkor a *mwt* kifejezés az istenek esetében nem egy végleges, hanem egy visszafordítható állapotot jelent, ez szerinte egyaránt látható Baal és Mót halála esetében: *uo.*, 131.

<sup>141</sup> A verset Dahood halhatatlanságra vonatkozó utalásként érti, az  $\text{אֵל-מָוֶת}$  kifejezést halhatatlansággént értelmezve. Ehhez: Mitchell J. Dahood: *Immortality in Proverbs 12:28*, *Biblica*, vol. 41, 1960/2, 176–181.

<sup>142</sup> Dahood: *Psalms III*, XLVI–XLVII.

<sup>143</sup> *Uo.*, XLVII–XLVIII.

<sup>144</sup> *Uo.*, XLVIII–XLIX.

<sup>145</sup> *Uo.*, XLIX–L.

<sup>146</sup> *Uo.*, L.

<sup>147</sup> *Uo.*, L–LI.

<sup>148</sup> *Uo.*, LI.

<sup>149</sup> *Uo.*, LI.; szemben Blank véleményével: Sheldon Haas Blank: *The Nearness of God and Psalm seventy-three*, in Roscoe M. Pierson (ed.): *To Do and To Teach. Essays in Honor of Charles Lynn Pyatt*, Lexington, 1953, 1.

9. a következő kifejezéseket túlvilági életre vonatkozó terminus technicusoknak tekinti különböző kontextusokban: חזה ('rátekinteni'), טוב ('szépség'), כבוד ('ünnepelni'), צדקה ('rét', 'meadow' értelemben), שבע ('eltelni'), שתל ('átültetni'), תמד ('megragadni').<sup>150</sup>

10. A fenti, boldog túlvilági életre utaló kifejezések mellett Dahood szerint a *Seol* mint negatív *eszkhaton* is gyakran jelenik meg a zsoltárookban, és a következő szavakat és kifejezéseket az alvilág poétikus neveinek tekinti: אַבְדּוֹן (Zsolt 88,12),<sup>151</sup> אַדְמָה (Zsolt 146,4),<sup>152</sup> אֶדְלֵי־רִשָׁע (Zsolt 84,11),<sup>153</sup> אָרֶץ (Zsolt 18,8; vö. Zsolt 7,6; Zsolt 103,11; 141,7; Zsolt 143,7; 147,6; 148,7),<sup>154</sup> אָרֶץ דְּמִיּוֹן ('pusztulás földje' jelentésben, Zsolt 17,11–12a),<sup>155</sup> אָרֶץ גִּרְדוֹן ('leszállás földje' jelentésben, Zsolt 42,7),<sup>156</sup> אָרֶץ גְּשֵׁיחַ (Zsolt 88,13),<sup>157</sup> בְּאֵר שַׁחַת (Zsolt 55,24),<sup>158</sup> בּוֹר (Zsolt 30,4; vö. 28,1),<sup>159</sup> בּוֹר שְׂאוֹן (Zsolt 40,3),<sup>160</sup> בְּקֵהוֹת ('rettenetes dolgok', 'rettentések' jelentésben, Zsolt 73,19),<sup>161</sup> בְּתִימוֹ לְעוֹלָם (Zsolt 49,12),<sup>162</sup> דְּוִמָּה ('erőd' jelentésben, Zsolt 94,17),<sup>163</sup> דּוֹר אַבּוֹת (Zsolt 49,20),<sup>164</sup> דְּהִי ('eltaszítás' jelentésben, Zsolt 56,14),<sup>165</sup> דָּכָא ('por' jelentésben, szinonim az אָרֶץ kifejezéssel, Zsolt 90,3),<sup>166</sup> a וְלֹא יָשׁוּב a vissza nem térés földjére egy allúzió a Zsolt 78,39-ben Dahood szerint,<sup>167</sup> הַמַּיִר אָרֶץ ('az alvilág nyílása' jelentésben, Zsolt 46,3),<sup>168</sup> חֲלֻקוֹת ('pusztulás' jelentésben, Zsolt 73,18),<sup>169</sup> חֲלֻקְלֻקַּת ('pusztulás' jelentésben, Zsolt 35,6),<sup>170</sup> חֲרָתִי (Dahood javaslata 'temető' jelentésben egy, a héber korpuszban nem dokumentált hasonló jelentésű sémi kifejezés alapján, Zsolt 84,11),<sup>171</sup> הַשֶּׁף (Zsolt 35,6; 112,4; Zsolt 88,13; 139,11),<sup>172</sup> יְקָר ('palota'

<sup>150</sup> Dahood: *Psalms III*, LI.

<sup>151</sup> Mitchell J. Dahood: *Psalms II. 51–100* (AB 17), New York, Yale University Press, 1968, 306.

<sup>152</sup> Dahood: *Psalms III*, 341.

<sup>153</sup> Dahood: *Psalms II*, 283.

<sup>154</sup> Dahood: *Psalms I*, 106; Dahood: *Psalms III*, 27–28, 309, 313, 345, 353–354.

<sup>155</sup> Dahood: *Psalms I*, 98.

<sup>156</sup> Uo., 258.

<sup>157</sup> Dahood: *Psalms II*, 306.

<sup>158</sup> Uo., 39.

<sup>159</sup> Dahood: *Psalms I*, 182.

<sup>160</sup> Uo., 243.

<sup>161</sup> Dahood: *Psalms II*, 193.

<sup>162</sup> Dahood: *Psalms I*, 298.

<sup>163</sup> Dahood: *Psalms II*, 349–350.

<sup>164</sup> Dahood: *Psalms I*, 303.

<sup>165</sup> Dahood: *Psalms II*, 48.

<sup>166</sup> Uo., 323.

<sup>167</sup> Uo., 243.

<sup>168</sup> Dahood: *Psalms I*, 278.

<sup>169</sup> Dahood: *Psalms II*, 192.

<sup>170</sup> Dahood: *Psalms I*, 211.

<sup>171</sup> Dahood: *Psalms II*, 282–283.

<sup>172</sup> Dahood: *Psalms I*, 211; Dahood: *Psalms III*, 127, 291.

jelentésben, Zsolt 49,9.13.21),<sup>173</sup> a כְּלֵאָּ igealak „bebörtönözve” jelentésben a *Seol* allúziója a Zsolt 88,9-ben),<sup>174</sup> לִיָּלָה (Zsolt 139,11, Dahood szerint a szó ezen a helyen helyhatározói *accusativusszal* szerepel, vö. Zsolt 73,19),<sup>175</sup> מוֹט (‘mocsár’ jelentésben, Zsolt 66,9; 121,3),<sup>176</sup> מָוֶת (Zsolt 6,6 stb., vö. Jób 28,22; 30,23; Péld 5,5; 7,27),<sup>177</sup> מִהַמְרוֹת (‘sáros mocsár’ jelentésben, Zsolt 140,11),<sup>178</sup> מִהַשֶּׁךְ (Zsolt 88,19),<sup>179</sup> מִהַשְּׂפִיִּים (Zsolt 143,3),<sup>180</sup> מִסְגָּר (Zsolt 142,8),<sup>181</sup> מַעְמָקִים (Zsolt 130,1, a kifejezés Dahood szerint a *Seol* legsós régióira utal),<sup>182</sup> מְצַר (‘fogság’ jelentésben, Zsolt 118,5),<sup>183</sup> מְרָחֵב (‘tágas tér’, Zsolt 18,20, vö. 31,25),<sup>184</sup> מִשְׂוֵאוֹת (‘pusztulás’ jelentésben, Zsolt 73,18),<sup>185</sup> מִתִּים הַקְּשִׁי (a *Seol*, mint egy hely, ahol ágyak vannak, Zsolt 88,6),<sup>186</sup> a סָכַר gyök a Zsoltárok 63,12-ben a *Seol*ban mint a csend földjén történő elnémulásra utal Dahood szerint,<sup>187</sup> סֶחֶר (‘titkos hely’ jelentésben, Zsolt 139,15),<sup>188</sup> עֵיר (Zsolt 73,20),<sup>189</sup> עֶפְרָ (Zsolt 22,16, vö. Zsolt 7,6),<sup>190</sup> עֲזִיחָה (‘pusztaság’ jelentésben, Zsolt 68,7),<sup>191</sup> קָבַר (Zsolt 88,6),<sup>192</sup> רָגַע (‘pusztulás’ jelentésben, Zsolt 6,11, vö. Num 16,21, Zsolt 73,19; Jób 21,13),<sup>193</sup> שְׂאוּל (az alvilág leggyakoribb neve),<sup>194</sup> שְׂאוּל תַּחְתֵּיהָ (Zsolt 86,13),<sup>195</sup> שָׁחַת (Zsolt 49,10, vö. Zsolt 16,10),<sup>196</sup> שָׂמָה (‘pusztaság’ jelentésben, Zsolt 73,19),<sup>197</sup> תַּחְתֵּי־אֶרֶץ (Zsolt 139,15; Zsolt 63,10).<sup>198</sup>

<sup>173</sup> Dahood: *Psalms I*, 298–299.

<sup>174</sup> Dahood: *Psalms II*, 305, vö. Dahood: *Psalms III*, 289.

<sup>175</sup> Dahood: *Psalms III*, 291, vö. Dahood: *Psalms II*, 193.

<sup>176</sup> Dahood: *Psalms II*, 122, vö. Dahood: *Psalms I*, 78–79; Dahood: *Psalms III*, 200–201.

<sup>177</sup> Dahood: *Psalms I*, 38.

<sup>178</sup> Dahood: *Psalms III*, 305, vö. Umberto Cassuto: Baal and Mot in the Ugaritic Texts, *Israel Exploration Journal*, vol. 12, 1962/2, 81.

<sup>179</sup> Dahood: *Psalms II*, 307.

<sup>180</sup> Dahood: *Psalms III*, 323.

<sup>181</sup> Uo., 319.

<sup>182</sup> Uo., 235.

<sup>183</sup> Uo., 156.

<sup>184</sup> Dahood: *Psalms I*, 111. Dahood a מְרָחֵב szónak eltérő jelentést tulajdonít a Zsoltárok 118,5-ben, ahol szerinte JHWH lakóhelyére utal: Dahood: *Psalms III*, 156.

<sup>185</sup> Dahood: *Psalms II*, 192.

<sup>186</sup> Uo., 304.

<sup>187</sup> Uo., 102.

<sup>188</sup> Dahood: *Psalms III*, 294.

<sup>189</sup> Dahood: *Psalms II*, 193–194.

<sup>190</sup> Dahood: *Psalms I*, 140.

<sup>191</sup> Dahood: *Psalms II*, 138.

<sup>192</sup> Uo., 303.

<sup>193</sup> Dahood: *Psalms I*, 39.

<sup>194</sup> Uo., 38, vö. Dahood: *Psalms II*, 303.

<sup>195</sup> Dahood: *Psalms II*, 292.

<sup>196</sup> Dahood: *Psalms I*, 298–299.

<sup>197</sup> Dahood: *Psalms II*, 193.

<sup>198</sup> Dahood: *Psalms III*, 295; Dahood: *Psalms II*, 100.

Dahood a felsorolt jelentések konstruálásakor épít a nyugati sémi források és a Zsoltárok könyve párhuzamaira. Megközelítésével kapcsolatban meg kell jelezni, hogy nem tagadja az általa használt nyugati sémi források alapján az izraeli zsoltárköltők önállóságát és eredetiségét. Maga Dahood is felhívja a figyelmet arra, hogy nem szolgai átvételről és másolásról, hanem kreatív adaptációról beszélhetünk a közös ókori keleti motívumok beépítése esetében, amire egy példa az, hogy az ókori keleti mitológiák szereplőinek, így Tiamatnak vagy Lótánnak a funkciója az ószövetségi irodalomban mindig JHWH hatalmának és mindenhatóságának az alátámasztása.<sup>199</sup>

Dahoodhoz hasonló értelmezési irányt követ Tromp, aki szintén az ugariti forrásokkal összevetve elemzi a Héber Biblia alvilágképét.<sup>200</sup> Monográfiájában vizsgálja az ugariti szövegek halállal és alvilággal kapcsolatos részeinek és a héber forrásoknak a kapcsolatát, a *Seol* ószövetségi neveit és epitetonjait (listája valamennyivel kevesebb nevet tartalmaz, mint azoké a kifejezéseké, amelyek Dahood szerint az alvilágra utalnak).

E nézeteket elsőként Vawter kritizálta, aki szerint azt, ami „teológiailag valószínű”, nem érdemes felülírni azzal, ami csupán „filológiailag lehetséges”.<sup>201</sup> Ezzel egyrészt elismeri Dahood filológiai munkáját, másrészt viszont bírálja őt, amiért eredményeit nem helyezte kellően reflektált teológiai kontextusba.

Mások viszont részben elfogadták Dahood téziseit. Alexander véleménye szerint például ugyan az egyéni panasz- és hálaadó énekek funkciójuk miatt, valamint amiatt, hogy Isten betegségből vagy más halálveszélyből szabadító hatalmára fókuszálnak, nem utalnak a túlvilági életre (de nem azért, mert keletkezésük idején a gondolat teológiailag elképzelhetetlen vagy valószínűtlen lenne!),<sup>202</sup> a nem ebbe a műfajba tartozó 49. és 73. zsoltárok viszont valószínűleg az

<sup>199</sup> Dahood: *Psalms I*, XXXV. Korábban például Albright úgy vélte, hogy egyes ószövetségi túlvilágképzetek kifejezetten idegen elgondolások átvételének tekinthetők: William Foxwell Albright: *Mesopotamian Elements in Canaanite Eschatology*, in Cyrus Adler – Aaron Ember (eds.): *Oriental Studies Published in Commemoration of the Fortieth Anniversary of Paul Haupt as Director of the Oriental Seminary of the Johns Hopkins University Baltimore, MD.*, Baltimore–Leipzig, Johns Hopkins Press – Hinrichs, 1926, 143–154. Magyar nyelven is jelent meg olyan tanulmány, amely a *Seol*-képzetet mezopotámiai eredetűnek tekintette: Kállay Kálmán: *Az Ó-Testamentum felfogása a halál utáni életéről*. Bibliai vallástörténeti tanulmány, *Theologiai Szemle*, II. évf., 1926/1–2, 628–629.

<sup>200</sup> Tromp: *Primitive Conceptions of Death*.

<sup>201</sup> Bruce Vawter: *Intimations of Immortality and the Old Testament*, *Journal of Biblical Literature*, vol. 91, 1972/2, 161–162, 172. Vawter a 73. zsoltár esetében tartja elképzelhetőnek azt, hogy Énok és Illés égbevételéhez hasonló módon utal az örök életre, de ezt is kivételesnek tekinti. Uo., 162.

<sup>202</sup> T. Desmond Alexander: *The Psalms and the After Life*, *Irish Biblical Studies*, vol. 9, 1987/1, 6–7.

örök életre utalnak, a 16. zsoltár esetében pedig szintén nem lehet egyértelműen elvetni ezt az értelmezést.<sup>203</sup>

### Bibliai-teológiai kérdésfelvetések

A következőkben néhány olyan értelmezést szeretnék bemutatni, amelyek bibliai-teológiai szempontból vizsgálják a zsoltárokból megjelenő alvilágképzeteket. Day a fogság utáni teológiai fejlődés irányait mutatja be. Véleménye szerint ebben az időszakban három különböző túlvilági élettel kapcsolatos nézet nyert teret Izraelben: a mennybemenetel vagy mennybevétel gondolata, a testi feltámadás és a lélek halhatatlansága.<sup>204</sup> E nézeteket élesen szembeállítja a *Seollal* kapcsolatos elgondolásokkal, amely szerinte a szadduceusok gondolkodásában élt tovább.<sup>205</sup> Day szerint a Héber Biblia *Seollal* kapcsolatos hagyományaiban számos különböző gondolat él egymás mellett: egyes szövegek úgy mutatják be a halottakat, mint akik nem tudnak semmiről (Jób 14,21; Préd 9,5.10), mások viszont úgy, mint akiknek az élőknel mélyebb tudásuk van, ez utóbbi felfogás vezethet a halottidézés gyakorlatához (1Sám 28,7–25); egyes szövegek úgy tekintenek a *Seolra*, mint ami fölött JHWH nem bír hatalommal (Zsolt 6,6; 30,10; 88,5–6; Ézs 38,18), más források viszont JHWH alvilág feletti hatalmát állítják (Zsolt 139,7–8; Jób 26,6; 38,17; Péld 15,11; Ám 9,2, vö. 1Kir 17,17–24; 2Kir 4,32–37).<sup>206</sup>

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

<sup>203</sup> Alexander: *The Psalms*, 15. Alexander téziseinek szélesebb kontextusba helyezéséhez: T. Desmond Alexander: *The Old Testament View of Life After Death*, *Themelios*, vol. 11, 1986/2, 41–46. Véleménye szerint a *Seol* egyértelműen egy túlvilági hely, és ha ezt a bűnösök lakhelyének tekintjük, akkor léteznie kellett egy olyan túlvilági helynek is, ahol az igazak voltak, akkor is, ha erről nem beszél az Ószövetség. Uo., 45.

<sup>204</sup> John Day: *The Development of Belief in Life after Death in Ancient Israel*, in John Barton – David James Reimer (eds.): *After the Exile. Essays in Honour of Rex Mason*, Macon, Mercer University Press, 1996, 237–257. Day nézeteit tárgyalom az alábbi tanulmányomban is: Péntek: *Innováció, teológiai fejlődés*, 827.

<sup>205</sup> Day: *The Development of Belief*, 240.

<sup>206</sup> Uo., 233.

<sup>207</sup> Vö. Roland E. Murphy: *Death and Afterlife in the Wisdom Literature*, in Alan J. Avery-Peck – Jacob Neusner (eds.): *Judaism in Late Antiquity IV. Death, Life after Death, Resurrection and the World to Come in the Judaisms of Antiquity*, Leiden–Boston–Köln, Brill, 2000, 103–109.

tézist és az antitézist tartalmazzák, de a bölcsességi zoltárookban sem jelenik meg a szintézis.<sup>208</sup>

Egy következő kutatási irány azt vizsgálja, hogy a későbbi örökélet-képzetekhez és a feltámadáshoz milyen módon szolgáltathatnak alapot a Héber Biblia szövegei. Ennek szükségességére Childs hívta fel a figyelmet, aki szerint egy olyan értelmezés lenne az Ószövetség halálfelfogásának a leginkább gyümölcsöző teológiai szempontú vizsgálata, amely nemcsak az eredeti szociológiai kontextussal foglalkozna, hanem arra a szöveget hagyományozó közösségre is figyelemmel lenne, amely a korábbi irodalmat egy új vallásos kontextusban recipiálta.<sup>209</sup> Ez a megközelítés fontos előfeltevése jelen munkának is.

Korábban Martin-Achard azt vizsgálta, hogy milyen tényezők vezettek Izraelben a feltámadás képzetének kialakulásához. E tényezők között említi azt a gondolatot, hogy JHWH megöl és életre kelt, azokat a prófétai szakaszokat, amelyek a feltámadásról, valamint a halál megsemmisüléséről szólnak, továbbá azon zoltárhelyeket, amelyek arról beszélnek, hogy JHWH közösségétől semmi sem szakíthat el. Az új tan kialakulását a hellenizmus korára teszi, és az általa haszidoknak nevezett csoporthoz, illetve a farizeusok köréhez köti.<sup>210</sup> Itt kell megjegyezni, hogy úgy tűnik, a feltámadás és a halhatatlanság képzeete nem áll kibékíthetetlen ellentétben egymással, és nem igaz az sem, hogy ameddig az előbbi egyértelműen a zsidósághoz kötődik,<sup>211</sup> addig az utóbbi idegen a zsidó gondolkodástól, illetve késői elemként jelenik csak meg abban.<sup>212</sup> Sokkal inkább azt kell belátnunk, hogy a korabeli zsidóság ideológiai-vallási szempontból nem tekinthető egységesnek, és a különböző eszkatológiai nézetek, illetve azok tagadása mindig egyes csoportokhoz, irányzatokhoz köthetők.<sup>213</sup>

Újabb Schnocks kérdésfelvetése arra irányult, hogy a Héber Bibliában vannak-e olyan teológiai megfogalmazások, amelyek magukban hordozták annak a lehetőséget, hogy a halottakat örök életre feltámasztó Istenről beszélő szövegekként olvassák őket. Schnocks ebből a szempontból vizsgálja a Jób 14,13–17,

<sup>208</sup> John Goldingay: Death and Afterlife in the Psalms, in Avery-Peck–Neusner (eds.): *Judaism in Late Antiquity*, 61–85, különösen 74–83. Ezzel szemben foglal állást Day, aki a 49. és a 73. zoltárokat Salamon bölcsességével együtt a szintézis képviselői közé sorolja: Day: *The Development of Belief*, 253–256.

<sup>209</sup> Childs: *Death and Dying*, 91.

<sup>210</sup> Robert Martin-Achard: *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament*, Neuchâtel–Paris, Delechaux&Niestlé, 1956.

<sup>211</sup> Gyakran vetődik fel az az ötlet, hogy az izraeli feltámadáshit kialakulásában szerepet játszhatnak perzsa hatások. A kérdés újabb összefoglalása: Casey D. Elledge: *Resurrection of the Dead in Early Judaism 200 BCE–CE 200*, Oxford, Oxford University Press, 2017, 45–53.

<sup>212</sup> Ehhez James Barr: *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*, London, SCM Press, 1992, 41–47, 94–116; Elledge: *Resurrection*, 107–129. (További irodalom: uo., 107, 1. lábjegyzet.)

<sup>213</sup> Vö. Barr: *The Garden of Eden*, 45.

19,25–27, a Zsoltárok 88, valamint az Ezékiel 37,1–14 szövegét,<sup>214</sup> és a holtakat feltámasztó Istenbe vetett hit fogság előtti kiindulópontjait JHWH szolarizációjában, illetve az előző alfejezetben bemutatott Kr. e. 7–8. században keletkezett feliratos forrásokban látja.<sup>215</sup>

#### ALVILÁG ÉS ZSOLTÁROK: A ZSOLTÁRKUTATÁS TOVÁBBI VÁLASZAI

A 19. században és a 20. század elején az alvilágra mint a nyomorúság megjelenítőjére utaló zsoltárokat a legtöbbször közösségi panasz-, illetve hálaadó énekeknek tekintették.<sup>216</sup> A 19. században ritkábban ugyan, de megjelent az alvilágmotívumokat tartalmazó „én-zsoltárok” egyéni értelmezése is,<sup>217</sup> az 1920-as évektől pedig ez a nézet vált uralkodóvá.<sup>218</sup>

Az egyéni panaszének műfaján belül több kutató kísérletet tett az egyes zsoltárok *Sitz im Leben*jének pontosabb meghatározására. Az a később nagy hatású gondolat, miszerint számos alvilág-tematikát használó zsoltár egy beteg ember imádságaként nyer értelmet, már Kittel zsoltárkommentárjában megjelent, aki szerint a Zsoltárok 22, 38, 41, 88, továbbá az Ézsaiás 38,10–20 források betegségzsoltároknak tekinthetők.<sup>219</sup> Szintén ebben a kontextusban értelmez bizonyos

<sup>214</sup> Schnocks: *Rettung und Neuschöpfung*, különösen 16.

<sup>215</sup> Uo., 20–23.

<sup>216</sup> A közösségi értelmezés képviselői: Justus Olshausen: *Die Psalmen*, Leipzig, S. Hirzel, 1853; Julius Wellhausen: *The Book of the Psalms*, New York – London – Stuttgart, 1898; Friedrich Baethgen: *Die Psalmen* (HKAT 2/2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1904; Charles Augustus Briggs – Emilie Grace Briggs: *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms* (ICC), Vol. 1–2, New York, Charles Scribner’s Sons, 1907; Moses Bittenweiser: *The Psalms*, Chicago, The University of Chicago Press 1938, 587. A kollektív értelmezés kutatástörténetéhez: Marko Marttila: *Collective Reinterpretation in the Psalms. A Study of Redaction History of the Psalter* (FAT II 13), Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, 3–4.

<sup>217</sup> Franz Delitzsch: *Biblischer Kommentar über die Psalmen* (5. Auflage), Leipzig, Dörffling & Franke, 1894; Bernhard Duhm: *Die Psalmen* (KHAT 14), Freiburg–Leipzig–Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1899.

<sup>218</sup> Az egyéni értelmezés jelentősebb 20. századi képviselői: Rudolf Kittel: *Die Psalmen* (3. Auflage), Leipzig–Erlangen, 1922; Hermann Gunkel: *Die Psalmen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1926; Hans Schmidt: *Die Psalmen*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1934; Arthur Weiser: *Die Psalmen*, Band 1–2 (ATD 14–15), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1950; Helmuth Lamparter: *Das Buch der Psalmen*, Band 1–2 (BAT 14–15), Stuttgart, Calwer, 1961–1965; Alfons Deissler: *Die Psalmen*, Leipzig, St. Benno Verlag, 1966; Dahood: *Psalms I–III*; Hans-Joachim Kraus: *Psalmen 1–2*. (BKAT 15/1–15/2)<sup>5</sup>, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1978.

<sup>219</sup> Kittel: *Die Psalmen*, 322. A betegségzsoltárokhoz magyarul: Kustár Zoltán: *Betegség és gyógyulás az ószövetségi zsoltárok fényében, Református Egyház*, LXI. évf., 2009/1, 6–9; Xeravits Géza: *Spiritualitás a beteg ember zsoltáiraiban, Embertárs*, V. évf., 2007/1, 40–51.

zsolttárok Schmidt;<sup>220</sup> Dahood<sup>221</sup> és Preuss<sup>222</sup> szerint pedig a 88. zsolttár egy halálos betegségben szenvedő magányos ember imádsága.

Seybold szerint egyes szövegeket különböző kritériumok – úgymint beszéd-elemek, a bemutatás módja és annak teológiai vonatkozásai, a szövegben szereplő szociális körülmények, illetve vallási gyakorlatok – alapján lehet a beteg ember imái közé sorolni. Munkájában vizsgálja a betegségzsolttárok funkcióját is: úgy véli, hogy azokat két különböző kultikus kontextusban egy bűnbánati, illetve egy helyreállítási rítus során alkalmazhatták, így elkülöníti a betegség alatt, illetve a gyógyulás után elmondott imádságokat. Véleménye szerint az első csoportba a Zsolttárok 38, 39, 88, 102, továbbá a Zsolttárok 41,5–11, 69,2–30, 30,10kk, a második csoportba pedig a Zsolttárok 30,1–9, 41, 69, 103, 155 és az Ézsaiás 38,10–20 szövegek tartoznak.<sup>223</sup> Kaiser szerint a betegség képét használó 88. és 6. zsolttárok között az a különbség, hogy amíg az utóbbiban a csapások egyértelműen Isten büntetésének a következményei, addig az előbbiben nem érthető, hogy mi az okuk.<sup>224</sup> Újabban Southwood elemezte betegségzsolttárként a 88. és a 102. zsolttárt, aki szerint e szövegek költői önéletrajzként értékelendők.<sup>225</sup>

Az egyéni panaszénekek szenvedésmotívumának több értelmező eltérő jelentést tulajdonított. A már említett Schmidt tézise<sup>226</sup> szerint több panaszének, köztük a Zsolttárok 31,<sup>227</sup> 69<sup>228</sup> és 142<sup>229</sup> a szentélyben zajló ítélkezés folyamatában keletkezhetett. Ezen esemény bizonyítékai – véleménye szerint – a következő jogi szövegek: Exodus 22,8, Numeri 5,11, Deuteronomium 17,8, 21,1–8, 1Királyok 8,30–37. Schmidt az általa vizsgált imádságok betegségmotívumai miatt elképzelhetőnek látja, hogy a megvádolt személyek betegség miatt keveredtek

<sup>220</sup> Schmidt: *Die Psalmen*, 164–165.

<sup>221</sup> Dahood: *Psalms II*, 302.

<sup>222</sup> Horst Dietrich Preuss: Psalm 88 als Beispiel alttestamentlichen Redens vom Tod, in August Strobel (Hg.): *Der Tod – ungelöstes Rätsel oder überwundener Feind?*, Stuttgart, Calwer, 1974, 71.

<sup>223</sup> Klaus Seybold: *Das Gebet des Kranken im Alten Testament. Untersuchungen zur Bestimmung und Zuordnung des Krankheits- und Heilungspsalmen* (BWANT 99), Stuttgart, Kohlhammer, 1973.

<sup>224</sup> Otto Kaiser: Krankheit und Heilung nach dem Alten Testament, in *Medizin. Gesellschaft und Geschichte. Jahrbuch des Instituts für Geschichte der Robert Bosch Stiftung* 20, Stuttgart, Franz Steiner Verlag 2001, 19–27.

<sup>225</sup> Kathreine Southwood: Metaphor, Illness and Identity in Psalms 88 and 102, *Journal for the Study of the Old Testament*, vol. 43, 2018/2, 228–246.

<sup>226</sup> Hans Schmidt: *Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament* (BZAW 49), Giessen, Töpelmann, 1928.

<sup>227</sup> Uo., 37–39.

<sup>228</sup> Uo., 32–34.

<sup>229</sup> Uo., 9–10.

gyanúba, Isten ítéletét pedig a papok közvetítették feléjük. Delekat tézise szerint pedig az egyéni panaszénekek imádkozói a jeruzsálemi szentélybe menekült üldözöttek, akik a papok *asylum*-joggal kapcsolatos ítéletére várnak, a zsoltárok hálaadó részei pedig később, a kedvező ítélet megismerése után kerültek a zsoltárokba.<sup>230</sup> E zsoltárok közé sorolja Delekat a 69. zsoltárt is.<sup>231</sup> A zsoltár vízzel kapcsolatos képeit Delekat nem mitológiai összefüggésben értelmezi, hanem úgy véli, hogy az imádkozó egy ciszternában van (vö. Jer 38,6–13), amely az esőzések következtében megtelik vízzel, és ebből a szorult helyzetből kiált.<sup>232</sup>

Beyerlin szerint nem az *asylum*-jog e zsoltárok témája, (hiszen, ahogy arra felhívja a figyelmet, ez az intézmény Izraelben a vérbosszú intézményére korlátozódik), hanem a zsoltárosok olyan hamisan megvádolt imádkozók, akik Isten igaz ítéletéért könyörögnek.<sup>233</sup> Beyerlin azonban egyetlen alvilágmotívumot tartalmazó zsoltárt (az ennek ellenpontjával, az élők földjével kapcsolatos kijelentéseket megfogalmazó 27. zsoltár kivételével) sem értelmez ebben a *Sitz im Leben*ben, viszont az általa felvázolt összefüggésben értelmezi a 88. zsoltárt Haag,<sup>234</sup> aki szerint e zsoltárban egy szenvedő igaz szólal meg, akinek az ügyét törvényszéki eljárásban vizsgálják.<sup>235</sup> Az imádkozó egyfelől az isteni harag következményének tekinti közelgő halálát, és erről panaszodik, másfelől ellene is szegül ennek, mivel várja Isten szabadítását, és bízik abban, hogy végül megtapasztalhatja azt. Haag tradíciótörténeti szempontból a 88. zsoltárt közel érzi a próféták fogságképehez, és a fogság utáni korban helyezi el, amikor a JHWH-hit és az emberi halandóság kapcsolata központi kérdéssé vált. Véleménye szerint a 88. zsoltárban a kérdés fogalmazódik meg, amelyre a későbbi szövegek és a későbbi teológiai fejlődés adnak pozitív választ.<sup>236</sup>

Gerstenberger a panaszénekek kiindulópontját elsősorban a fogság előtti családi vallásosságban látja,<sup>237</sup> így az alvilágra utaló zsoltárokat is ebben a kontextusban értelmezi. Gerstenberger szerint az egyéni panaszénekek esetében

<sup>230</sup> Lienhard Delekat: *Asylie und Schutzorakel am Zionheiligtum. Eine Untersuchung zu den Privaten Feindpsalmen*, Leiden, Brill, 1967.

<sup>231</sup> Uo., 134–141.

<sup>232</sup> Uo., 139.

<sup>233</sup> Walter Beyerlin: *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht* (FRLANT 99), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, különösen 44–53, 75–138.

<sup>234</sup> Ernst Haag: Psalm 88, in Ernst Haag – Frank-Lothar Hossfeld (Hgg.): *Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen, Festschrift für H. Gross*, Stuttgart, 1986, 149–170.

<sup>235</sup> Uo., 155–157.

<sup>236</sup> Uo., 157–170.

<sup>237</sup> Erhard Gerstenberger: *Der bittende Mensch. Bitritual und Klageged des Einzelnen im Alten Testament* (WMANT 51), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1980, 134–147.

nem határozható meg egy pontos szituáció,<sup>238</sup> és elképzelhetőnek tartja, hogy e szövegeket a kultikus szertartáson részt vevők számára írták.<sup>239</sup>

A kétféle értelmezés – egyéni vagy közösségi panaszének – között közvetítő álláspontot foglalt el Mowinckel, aki ugyan a 88. zoltárt egyéni panaszéneknek tekinti, értelmezése szerint azonban az egyéni panaszéneknek imádkozó énje nem azonosítható egy meghatározott történelmi személlyel, hanem egy általános én áll előttünk, akinek a szerepébe bármely imádkozó belehelyezkedhet.<sup>240</sup> Újabban Bester képviselt hasonló álláspontot, aki szerint a zoltárok poétikus szövegek, így a bennük megszólaló beszélő nem egy történelmi személy, hanem egy lírai én, nem egy személy, aki a saját legbensőbb érzéseit beszéli el az imádságban, hanem egy irodalmi, paradigmaticus szenvedés jelenik meg a panaszénekekben, melynek közvetítője a beszélő.<sup>241</sup>

Mowinckel a zoltárok kultikus eredetéből indult ki,<sup>242</sup> és úgy vélte, hogy az egyéni panaszének motívumai (pl. 88,11–13: az alvilág lakói nem dicsőítik JHWH-t) megjelenhetnek a közösségi zoltárookban is.<sup>243</sup> Mowinckel szerint létezik még egy másik „Én-formában” írt szövegcsoporthoz is, azok a nemzeti/közösségi panaszénekek, amelyeknek imádkozója énként szólal meg. Ezekben a szövegekben az imádkozó én a teljes közösség megszemélyesítőjévé válik. Elsősorban a király lehet ilyen módon a közösség reprezentánsa.<sup>244</sup> A szorult helyzet leírását mind az egyes szám első személyben írott közösségi panaszénekek, mind pedig az egyéni panaszénekek úgy mutatják be, mint a halál állapotát. Mowinckel szerint, mivel a hálaadó énekek a kultusz keretei között ünneplik JHWH-t a szabadításért, tudhatjuk, hogy egy, a jelenvaló életben megtapasztalt

<sup>238</sup> Uo., 118. Zenger szintén utal arra, hogy a 88. zoltár számos különböző szituációra (betegség, fogság, magányosság stb.) érvényes megállapításokat tartalmaz: Zenger: *Mit Gott ums Leben*, 65–66. Ő alkalmazza a *Todespsalm* megnevezést is e zoltárral kapcsolatban. Uo., 65.

<sup>239</sup> Gerstenberger: *Der bittende Mensch*, 139–143, vö. Mowinckel: *The Psalms*, Vol. 2, 133. Gerstenberger az egyéni panaszénekek *Sitz im Leben*-jét a családi vallásgyakorlásban (az ún. *Bittzeremonie*-ban), egy olyan kultikus eseményben látja, amelyben elsősorban a szenvedő családja vesz részt. Gerstenberger: *Der bittende Mensch*, 134–160, 169. A családi hit fogalmához Gerstenberger munkásságában: Erhard S. Gerstenberger: *Theologien des Alten Testaments. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens*, Stuttgart, Kohlhammer, 2001, 26–67. Ezen belül a panaszénekekről: uo., 40–41. Gerstenberger azon kiindulópontját, miszerint az egyéni panaszénekek egytől egyik szóbeli (*Sprech-Texte*) és nem irodalmi szövegek lennének, elég problematikusnak látom. Uo., 163.

<sup>240</sup> Mowinckel: *The Psalms*, Vol. 2, 1–2. A zoltárookban imádkozó „Én” azonosításával foglalkozó újabb munka: Steven J. L. Croft: *The Identity of the Individual in the Psalms* (JSOTS 44), London, Bloomsbury, 1987.

<sup>241</sup> Dörte Bester: *Körperbilder in den Psalmen* (FAT II 24), Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, 95–98.

<sup>242</sup> Mowinckel: *The Psalms*, Vol. 2, 1–2.

<sup>243</sup> Mowinckel: *The Psalms*, Vol. 1, 237.

<sup>244</sup> Vö. uo., 225–246.

szabadításról van szó, nem pedig egy eljövendő, túlvilági életre történő szabadításról.<sup>245</sup> Megjegyzendő, hogy Mowinckel is betegségzsoltárnak tartja a 88. zsoltárt és úgy véli, hogy megtisztító rítusok, illetve engesztelő áldozatok bemutatása alkalmával használhatták.<sup>246</sup>

Szintén liturgiai kontextusban értelmezi az imádkozó nyomorúságának motívumát a 88. zsoltárban mint panaszénekekben, illetve a 18. zsoltárban mint hálaadó énekekben Widengren. Véleménye szerint az alvilág-tematikát leggazdagabban felhasználó zsoltárok mögött egy kánaáni, meghaló és feltámadó istennel kapcsolatos gondolkodást figyelhetünk meg, és ennek izraeli fennmaradásáról tanúskodik e forrás, amelynek a kánaáni térségen kívüli párhuzamát ő a Tammúz-liturgiában véli megtalálni.<sup>247</sup> Kultikus kontextusban értelmezi a 88. zsoltárt Jones is, aki egyéni engesztelési rítusnak,<sup>248</sup> illetve Goulder, aki közösségi engesztelési rítusnak tekinti e zsoltárt.<sup>249</sup> Gaster<sup>250</sup> és Engnell<sup>251</sup> rámutat az ugariti Baal-hagyomány és a zsoltárok alvilágképe közötti párhuzamokra. Eaton szintén e liturgiai elmélet alapján áll, ő a királyt tartja a nép reprezentánsának, és így a zsoltárok imádkozójának,<sup>252</sup> a Zsoltárok 9,14 magyarázata során pedig kifejezetten a király rituális szerepéhez köti az alvilág megtapasztalásának élményét, illetve a *Seol* megtapasztalása után a felemeltetést a Sionon.<sup>253</sup>

A korábbi formakritikai kutatásokhoz kapcsolódva több újabb tanulmány Brueggemann *life of faith* modellje alapján elemzi az alvilág-tematikát tartalmazó zsoltárokat.<sup>254</sup> Ezen elmélet lényege, hogy a zsoltároknak a hívő ember életében betöltött funkciója az orientáció, diszorientáció és reorientáció fogalmaival

<sup>245</sup> Uo., 239.

<sup>246</sup> Mowinckel: *The Psalms*, Vol. 2, 9.

<sup>247</sup> Widengren: *Sakrales Königtum*, 75–76.

<sup>248</sup> Edgar Jones: *The Cross in the Psalms*, London, Independent, 1963, 63–64.

<sup>249</sup> Michael D. Goulder: *The Psalms of the Sons of Korah* (JSOTS 20), Sheffield, JSOT Press, 1982, 195–210.

<sup>250</sup> Theodor Herzl Gaster: *The Earliest Known Miracle-Play, Folk-Lore*, vol. 44, 1933/4 385.

<sup>251</sup> Ivan Engnell: *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Uppsala, Almqvist&Wiksels, 1943, 118.

<sup>252</sup> John H. Eaton: *Kingship and the Psalms* (SBT 2.32), London, SCM Press, 1976. A király engesztelési rítusban betöltött szerepéhez uo., 177–181.

<sup>253</sup> Uo., 32, 133.

<sup>254</sup> David M. Howard: Psalm 88 and the Rhetoric of Lament, in Robert L. Foster – David M. Howard (eds.): *„My Words Are Lovely” – Studies in the Rhetoric of the Psalms* (LHB 467), New York – London, T&T Clark, 2008, 132–146; David M. Howard: Preaching the Darkest Psalm, in uő: *Text Message. The Centrality of Scripture in Preaching*, Cambridge, Lutterworth, 2014, 54–66; Leonard P. Maré: Facing the Deepest Darkness of Despair and Abandonment. Psalm 88 and the Life of Faith, *Old Testament Essays*, vol. 27, 2014/1, 177–188.

írható le.<sup>255</sup> Itt kell megemlíteni de Vos értelmezését is, aki nem tekinti a panasz-énekeket teljesen reménység nélküli imádságoknak, mivel az imádkozó nem fogadja el sorsát, hanem Istenhez kiált.<sup>256</sup> A panaszimádság eszerint tehát Isten dicsérete, amely a nyomorúság mélységéből szólal meg.<sup>257</sup>

Újabban számos kutató a holisztikus exegézis fényében értékeli a zsoltárok alvilágképét. Pyles rámutat arra, hogy a teljes Zsoltárok könyve nem ér véget a legsötétebb zsoltárként jellemzett 88., illetve a 89. zsoltárban megfogalmazott intenzív panasszal, azonban a Zsoltárok könyve 3. könyve (Zsolt 73–89) igen!<sup>258</sup> Wendland szerint a 88. zsoltár imádkozójának segélykiáltására a választ nem magában a zsoltárban, hanem az azt körülvevő szövegekben, így a 87. zsoltárban és a 89. elején kell megtalálnunk.<sup>259</sup>

A fenti magyarázatoknak közös vonása, hogy a zsoltárok nyomorúságmotívumainak eredeti kontextusát keresi. Újabban néhány magyarázó arra tett kísérletet, hogy e motívumok alkalmazhatóságára mutasson rá, keresve annak lehetőségeit, hogy mai értelmezői kontextusunk hogyan gazdagítja zsoltármegértésünket. Bail a 6. és 55. zsoltárokat Amnón és Támár történetével (2Sám 13) összevetésben, a szexuális erőszakot elszenvedett nő panaszénekeiként olvassa.<sup>260</sup> Mandolfo szerint amíg a legtöbb zsoltárban egy könyörgő és didaktikus-válaszadó (*didactic-responsive*) hang szólal meg, addig a 88. zsoltárból hiányzik a második hang, és ezen jellegzetessége szerint a holokauszt utáni bibliakutatásnak érdemes lenne újraértékelnie ezt a zsoltárt.<sup>261</sup> Masenya és Mtshiselwa pedig a szub-szaharai térség HIV és AIDS betegeinek nézőpontjából olvassa újra a 6. zsoltárt.<sup>262</sup>

<sup>255</sup> Walter Brueggemann: Psalms and the Life of Faith. A Suggested Typology of Function, *Journal for the Study of the Old Testament*, vol. 5, 1980/17, 3–32.

<sup>256</sup> Christiane de Vos: *Klage, als Gotteslob aus der Tiefe. Der Mensch vor Gott in den individuellen Klagesalmen* (FAT II 11), Tübingen, 2005, 21–38, különösen 35.

<sup>257</sup> Uo., 228.

<sup>258</sup> Anthony R. Pyles: Drowning the Depths of Darkness. A Consideration of Psalm 88 with a New Translation, *Canadian Theological Review*, vol. 1, 2012/2, 13–28.

<sup>259</sup> Ernst R. Wendland: „Darkness is my closest friend” (Ps 88:18b). Reflections on the Saddest Psalm in the Psalter, *Verbum et Ecclesia*, vol. 37, 2016/1, a1543.

<sup>260</sup> Ulrike Bail: *Gegen das Schweigen klagen*, Gütersloh, Kaiser – Gütersloher Verlagshaus, 1998.

<sup>261</sup> Carleen Mandolfo: Psalm 88 and the Holocaust. Lament in Search of a Divine Response, *Biblical Interpretation*, vol. 15, 2007/2, 151–170, vö. a szerző panaszzsoltárokkal, illetve a Sirmalmak könyvével kapcsolatos monográfiáival: Carleen Mandolfo: *God in the Dock. Dialogic Tension in the Psalms of Lament*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2002; Carleen Mandolfo: *Daughter Zion Talks Back to the Prophets. A Dialogic Theology of the Book of Lamentation* (SBL Semeia Studies 58), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2007.

<sup>262</sup> Madipoane Masenya – V. Ndikhokele N. Mtshiselwa: Dangling between Death and Hope. An HIV and AIDS gender-sensitive re-reading of Psalm 6, *Verbum et Ecclesia*, vol. 37, 2016/2.

# AZ ALVILÁG A ZSOLTÁRKÖLTÉSZETBEN



## A SEOL TÉRBELI KARAKTERE

A zsoltárirodalomban a Héber Biblia más szövegeihez hasonlóan a *Seol* térbeli formában jelenik meg.<sup>263</sup> Városhoz hasonlóan kapui vannak, térbeli közelségről (a 88. zsoltár imádkozója azt mondja, hogy élete közelít az alvilághoz) és távol-ságról lehet beszélni vele kapcsolatban, vannak megnevezhető részei. Azzal együtt is igaz e fenti megállapítás, hogy a Héber Bibliában nem találunk olyan forrásokat, illetve műfajokat, amelyek részletes leírást adnának számunkra akár az alvilág elhelyezkedéséről, akár belső teréről: így pl. a bibliai hagyományban nem jelenik meg az alvilágjárás motívuma.<sup>264</sup>

A leggyakoribb héber alvilágnév, a *Seol* szó minden esetben névelő nélkül fordul elő (a *Septuaginta* viszont bizonyos esetekben használ névelőt a ἄδης szó előtt).<sup>265</sup> Ez alapján akár arra is gondolhatnánk, hogy a források egy részében a *Seol* szó egy személyre, egy istenlakra utal, a megszemélyesítésként való értelmezés azonban csak néhány esetben tűnik érvekkel alátámaszthatónak.<sup>266</sup> Ebből a szempontból a legeggyértelműbb szöveghely az Ézsaiás 5,14, de ide sorolható még Habakuk 2,5 is. E két szövegben a *Seol* és a Halál megszemélyesített alakja egymás mellett jelenik meg, az utóbbi számos további szövegben szerepel (Jer 9,20; Hós 13,14; Zsolt 49,14; Jób 28,22).<sup>267</sup>

<sup>263</sup> Vö. Gerhard von Rad: „Gerechtigkeit” und „Leben” in der Kultsprache der Psalmen, in Walter Baumgartner – Otto Eissfeldt – Karl Elliger – Leonhard Rost (Hgg.): *Festschrift Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1950, 428–429.

<sup>264</sup> Ez alól kivétel lehet az Ézsaiás 14,4b–21-ben olvasható, babilóni királyról szóló gúnydal, amely azonban inkább a *Seol* hangulatát festi le, és nem mutatja be magát a helyet. A korai judaizmus irodalmában ezen túl kizárólag az 1Énok (Énok könyve) 22-ben olvashatunk alvilágjárásról. Az ókori keleti irodalom alvilágjárás-motívumához: Manfred Hutter: *Altorientalische Vorstellungen von der Unterwelt. Literar- und religionsgeschichtliche Überlegungen zu „Nergal und Ereškigal”*, (OBO 63) Fribourg–Göttingen, Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, 116–155.

<sup>265</sup> Ezen szöveghelyek teljes listája: Sidney Jellicoe: Hebrew-Greek Equivalents for Nether World, *Textus*, vol. 8, 1973/1, 2. Jellicoe szerint a névelő nélküli használat nem tekinthető *septuagintalizmus*nak, mivel a klasszikus görögben is előfordul. Uo., 2.

<sup>266</sup> A *Seol* perszonalifikációja kérdésének legkörültekintőbb összefoglalása: Hans Barstad: Sheol, in Karel van der Toorn – Bob Becking – Pieter W. van der Horst (eds.): *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (2nd edition), Leiden – Boston – Köln – Grand Rapids, Brill–Cambridge–Eerdmans, 1999, 768–770.

<sup>267</sup> Vö. Christopher B. Hays: *Death in the Iron Age II and in First Isaiah* (FAT 79), Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, 179–180.

A *Seol* szó etimológiája mindmáig megfegtetlen.<sup>268</sup> Leginkább elgondolkodtatónak a לטו, illetve טטו gyökből való származtatás tűnik.<sup>269</sup> Albright és Baumgartner Tammuz alvilági lakhelyével, az akkád *šu-á-ra* kifejezéssel hozza kapcsolatba,<sup>270</sup> Dahood elképzelhetőnek tartja, hogy az eblai *ši-a-la<sup>ki</sup>* kifejezéssel van etimológiai kapcsolatban a szó,<sup>271</sup> Wifall szerint a kifejezés a Nádas-tengerre utalhat, és az egyiptomi tó jelentésű *š* szó és a héber Él istennév kombinációjával alakulhatott ki ('Él tava').<sup>272</sup> Görg szerint viszont a boldog túlvilági életre utaló egyiptomi *še-il* kifejezéssel lehet kapcsolatban, és a megdicsőült túlvilági élet helyére utalhat.<sup>273</sup>

Egy szó etimológiája természetesen nem szükségszerűen magyarázza annak használatát.<sup>274</sup> Mivel ezen felül azt is látni kell, hogy a *Seol* szó etimológiája nem egyértelműen tisztázott (és valószínűleg nem is lehet az), ezért az interpretációban olyan utakat kell keresni, amelyek *valóban* közelebb visznek a fogalom megértéséhez. Az alvilág legtöbb héber megnevezése poétikus szövegekben fordul elő, és maguk is költői, metaforikus vagy eufemisztikus<sup>275</sup> neveknek tűnnek. Elképzelhető, hogy ez a helyzet a *Seol* elnevezés esetében is.

Ebből a nézőpontból látom értelmét az etimológiai vizsgálat helyett annak a kérdésnek, hogy ha valóban költői elnevezéssel állunk szemben, akkor milyen metaforikus vagy szimbolikus térként tekintettek a *Seolra* a zsolnárköltők. Ennek megválaszolására két lehetőséget látok. Egyrészt a szó alakja megegyezik a לטו gyök ('kérdezni') *infinitivus constructus* alakjával. Amennyiben a *Seolt* ezzel az igével hozzuk kapcsolatba, akkor valamiféle túlvilági ítéletre gondolhatunk: a *Seol* a halál utáni ítélet helye, ahol Isten megméri az egyes személyek igazságát.

<sup>268</sup> A különböző kísérletek összefoglalásai: Ruth Rosenberg: *The Concept of Biblical Sheol within the context of ANE Beliefs*, Cambridge, Harvard University, 1981, 1–12; Spronk: *Beatific Afterlife*, 66–67; Enghy Sándor: A seol és megváltás kérdése a Zsolnárok könyvében, *Sárospataki Füzetek*, 3. évf., 1991/1, 3–4.

<sup>269</sup> Az előbbihez pl. John Jarick: Questioning Sheol, in Stanley E. Porter (ed.): *Resurrection*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999, 22–32. Az utóbbihoz pl. Ludwig Koehler: Alttestamentliche Wortforschung. Sch<sup>o</sup>l, *Theologische Zeitschrift*, Band 2, 1946/1, 71–74.

<sup>270</sup> Albright: *Mesopotamian Elements*, 151–154; Walter Baumgartner: Zur Etymologie von Sch<sup>o</sup>l, *Theologische Zeitschrift*, Band 2, 1946/3, 233–235.

<sup>271</sup> Mitchell J. Dahood: Love and Death at Ebla and their Biblical Reflections, in John Henry Marks – Robert McClive Good (eds.): *Love & Death in the Ancient Near East. Essays in Honor of Marvin H. Pope*, Guilford, Four Quarters, 1987, 97.

<sup>272</sup> Walter Wifall: The Sea of Reeds as Sheol, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Band 92, 1980/3, 325–332.

<sup>273</sup> Manfred Görg: „Scheol” – Israels Unterweltsbegriff und seine Herrkunft, *Biblische Notizen*, 1982/17, 26–33.

<sup>274</sup> James Barr: *The Semantics of Biblical Language*, London, Oxford University Press, 1961, 107–109; Tromp: *Primitive Conceptions*, 23.

<sup>275</sup> Ehhez: Stefan Schorch: *Euphemismen in der Hebräischen Bibel* (OBC 12), Wiesbaden, Harrassowitz, 2000, 217.

Ennek az elgondolásnak azonban sehol sem találjuk nyomát a Héber Bibliában. Találkozunk viszont egy másik elképzeléssel, nevezetesen a halottidézéssel, a *nekromantiával*. Ezzel összefüggésben a kifejezés arra utalhat, hogy az élők kérdéseket tesznek fel a halottnak, és a *Seol* az a hely, ahová a kérdést intézik (vö. 1Sám 28,16). Az 1Kronikák 10,13 szövegében a szöveg a לָשׁוּ gyök *infinitivus constructus*-át használva írja le azt, hogy Saul halottidézőt keresett fel, és nem JHWH-t kérdezte meg.<sup>276</sup> Ennek az értelmezésnek abban az esetben tulajdoníthatnánk valós jelentőséget, ha a zoltárhagyomány kialakulását a fogság előtti családi vallásosság kontextusában képzelnénk el, ez azonban – véleményem szerint – nem tűnik valószínűnek.

Egy másik, valószínűbbnek tűnő értelmezés az, hogy a kifejezést a נָשׂוּ gyökkel ('elpusztulni') kössük össze.<sup>277</sup> Így tekintve a szó végi ל hasonló funkcióban áll, mint a Karmel helynévben, azaz nem tekinthető a gyök részének. Ezen értelmezés szerint a *Seol* a pusztulás, vagy legalábbis a szenvedés helye. De vajon gondolkodhattak-e a *Seol*ról ilyen módon a zoltárköltők? Ehhez szintén említhető egy párhuzam. A József-novellában a *Seol* kifejezés három különböző helyen is előfordul: egy esetben, amikor Jákób legkedvesebb fiát siratja annak vélt halála után (Gen 37,35), a két másik esetben pedig amikor Benjámint megóvásáért könyörög (Gen 42,38; 44,29.31). Az első előfordulás így fordítható: „Mert én fogok lemenni fiamhoz a *Seol*ba”.<sup>278</sup> A *Seol* ezen a szöveghelyen mindenképpen a halállal, elmúlással van kapcsolatban. Ha így értelmezzük a leggyakoribb alvilág-megnevezést, akkor annak jelentését a Héber Biblia hasonló alakú נִשְׂוֹת, illetve בֹּרַחַן נִשְׂוֹת szavaival rokoníthatjuk.

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

A *Seol* térbeli karakterére mutat az is, hogy az alvilágba belépést a zoltárhagyomány a gyakran a יָרַח ('lemenni') gyökkel fejezi ki.<sup>279</sup> Az 1Sámuel 2,6-ban olvasható himnikus megfogalmazás szerint JHWH az, aki levisz a *Seol*ba és felhoz onnan: „JHWH megöl és életre kelt, levisz a *Seol*ba és felhoz onnan.”

<sup>276</sup> Vö. Jarick: *Questioning*, 29–30.

<sup>277</sup> Vö. Koehler: *Alttestamentliche Wortforschung*, 71–74.

<sup>278</sup> Vö. J. Glen Taylor: A First and Last Thing to do in Mourning: *KTU 1.161 and Some Parallels*, in Lyle M. Eslinger – J. Glen Taylor (eds.): *Ascribe to the Lord. Biblical and other Studies in Memory of Peter C. Craigie (JSOTS 67)*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1988, 176. Az idézett mondat valószínűleg a halál eseményének eufemisztikus-metaforikus megfogalmazásának tekinthető. Érthető a sírhoz való lemenésként is a kifejezés: ebben az esetben a *Seol* a siratás helyét jelöli.

<sup>279</sup> Ezen alfejezet további része az alábbi tanulmányom vonatkozó részének részben átdolgozott, részben kiegészített változata: Péntek: *A Seol lokalizálása és topográfiája*, 13–14.

Eszerint tehát a *Seol*ba kerülés a földi élethez képest alászállást jelent, a remélt szabadulás pedig feljövételt.

A zoltárhagyományon kívül számos olyan forrás van, amely közvetlenül a föld alatt helyezi el az alvilágot: ezen források között találhatunk narratív szöveget (Num 16,30–33), egy uralkodó pusztulásáról mondott költői prófétai orákulumot (Ézs 14,4b–21), a bölcsességirodalomban pedig olyan mondásokat, amelyek fent-lent oppozícióban határozzák meg az ég és az alvilág egymáshoz való viszonyát (Péld 15,24; Préd 3,21). Ezeken túl vannak olyan szövegek is, amelyek szembeállítják egymással az eget és a *Seolt*, mint a kozmosz két egymással ellentétes elhelyezkedésű helyét (Ám 9,2; Zsolt 139,8; Jób 11,8, vö. El-Amarna Levelek 264,15–19).<sup>280</sup> Liess megfogalmazása szerint a föld alatti alvilág képzetét tartalmazó szövegek – hasonlóan azokhoz, amelyek a víz alatt lokalizálják az alvilágot – vertikális perspektíva szerint mutatják be a *Seolt*.<sup>281</sup>

Gyakori javaslat, hogy az ארץ kifejezést bizonyos kontextusokban az alvilág megjelölésének kell tartani. Ezt az elméletet alátámasztja az, hogy a szó akkád és ugariti megfelelőjét is használják ilyen értelemben.<sup>282</sup> Gunkel szerint önmagában az ארץ kifejezés is az alvilágra utalhat bizonyos kontextusban.<sup>283</sup> Dahood szerint a következő ószövetségi szöveghelyeken kell alvilág értelemben fordítani a kifejezést: Genesis 2,6, Exodus 15,12, 1Sámuel 28,11–13, Ézsaiás 26,19, 29,4, 44,23, Jeremiás 15,7, 17,13, Jónás 2,7, Zsoltárok 7,6, 18,8, 22,30, 41,3, 71,20, 95,4, 106,17, 141,7, 147,6, 148,7, Jób 10,21, 12,8, 15,29, Példabeszédek 25,3, Ben Szira 51,9.<sup>284</sup> Tromp megállapítja, hogy az ארץ szó a nyugati sémi nyelvekben utalhat az alvilágra, a héberben pedig több különböző jelentése van, amelyek közül a három legjelentősebb: 1. föld, 2. ország, 3. város. Ezek közül az első szoros kapcsolatban van az alvilággal, de elsősorban a tapasztalt földre, a földfelszínre utal, a másodikat és harmadikat pedig forrásaink figuratívan használják az alvilágra utalva, de nem szükséges így fordítanunk.<sup>285</sup>

Az önmagában álló ארץ szó a zoltárokból a Zsoltárok 22,30 és Jónás 2,7 szöveghelyeken kívül nem valószínű, hogy az alvilágra utal, azonban számos összetett kifejezésben a szó egyértelműen az alvilágra vonatkozik. Ezek a kifejezések a következők: תהמות הארץ (Zsolt 71,20), תהמות הארץ (Zsolt 63,10), ארץ תהמות (Ez 26,20; 31,14.16.18; 32,18.24), בור תהמות (Zsolt 88,7; JSir 3,55), továbbá

<sup>280</sup> Vö. Liess: „Hast du die Tore...”, 398.

<sup>281</sup> Uo., 398–399, 418.

<sup>282</sup> Ehhez: Ludwig Wächter: תהמות, in Fabry–Ringgren (Hgg.): *Theologisches Wörterbuch*, 7, Stuttgart, Kohlhammer, 1993, 905.

<sup>283</sup> Hermann Gunkel: *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1895, 18.

<sup>284</sup> Dahood: *Psalms I*, 106.

<sup>285</sup> Tromp: *Primitive Conceptions*, 44–46.

מְקַרְרֵי־אָרְרָ (Zsolt 95,4).<sup>286</sup> Ezek mind az alvilág mélységbeli elhelyezkedésével kapcsolatosak. Jellicoe szerint a תַּחְתִּי- tagot használó kifejezések ellenére sincs bizonyíték arra nézve, hogy az alvilágban lenne bármiféle megkülönböztetés az ott „lakók” térbeli elhelyezésében.<sup>287</sup>

Emellett jelzős szerkezetben is használják a zsoltárok az אָרְרָ szót az alvilággal kapcsolatban (אָרְרָ נְשִׂיָה). Az אָרְרָ (הַ) תַּחְתִּים ('élők földje') kifejezés szintén ebbe a koncepcióba illeszkedik azáltal, hogy éppen az alvilág ellentétére utal (Zsolt 27,13; 52,7; 116,9; 142,6; Ézs 38,11; 53,8; Jer 11,9; Ez 26,20; hatszor az Ez 32,17–32-ben; Jób 28,13), továbbá e kifejezés mutatja meg azt is, hogy az alvilág a forrásokban a halottak hazájaként jelenik meg.

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

## SZORONGATTATÁS, KIÁLTÁS A SEOLBÓL ÉS HÁLAADÁS A SZABADÍTÁSÉRT

### A szorongattatást, kiáltást és szabadítást kifejező igék

A zsoltárokban leggyakrabban megjelenő alvilággal kapcsolatos tradíció az, amikor a zsoltárköltő a *Seolra* mint szenvedésének megjelenítőjére utal, és az alvilágból vagy annak közeléből könyörög JHWH-hoz, vagy pedig már egy szabadulás utáni nézőpontból azért ad hálát, mert JHWH meghallotta kiáltását. E hagyomány tárgyalását azoknak a gyököknek a felsorolásával kezdem, amelyeket a szövegek az alvilágba jutásra, az onnan való kiáltásra, illetve a JHWH által elvégzett szabadításra utalva használnak.<sup>288</sup>

<sup>286</sup> A további előfordulásokhoz: Magnus Ottoson: אָרְרָ, in G. Johannes Botterweck – Helmer Ringgren (Hgg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 1, Stuttgart, Kohlhammer, 1973, 430.

<sup>287</sup> Jellicoe: *Hebrew-Greek Equivalents*, 18.

<sup>288</sup> Felvetődhet kérdésként, hogy miért csak az igéket gyűjtöm össze itt, és miért nem közlök egy hasonló összefoglalást az alvilág különböző neveiről. E kérdésre kettős választ adhatok. Egyrészt ez utóbbiakat rendszerezi pl. Tromp: *Primitive Conceptions*, 21–98, a Dahood által az alvilág neveinek tekintett kifejezéseket pedig e munkában is közlöm (38–39. oldal). Másrészt pedig az egyes alvilágnevek több esetben hosszabb elemzést igényelnek, ezért úgy döntöttem, hogy ezeket kizárólag az egyes szövegek értelmezésénél tárgyalom.

A zoltárirodalom különböző igékkel fejezi ki az alvilágba kerülést. Számos kifejezés kapcsolatban van a *Seol* térbeli karakterével. Ezek közül a legjellemzőbb a ירד ('lemenni') gyök (Zsolt 55,16,24; 1Sám 2,6; 4Q381 frg. 10–11,5; 11Q11 4,7?, 5,8?), amelynek görög megfelelője a κατάγω (Bölcs 16,13; Tób 13,2), szír megfelelője pedig a 12) ܣܠܬ t4 kézirat; Zsolt 152,2) ige. Ebben a kontextusban előfordul a נפל ('leesni', Zsolt 140,11) gyök is. E két kifejezés gyakran műveltető formákban szerepel, utalva arra, hogy Isten viszi le az alvilágba azt, aki oda kerül, csakúgy, mint a שפת ('helyezni', 'feküdni', Zsolt 22,16) és a שית ('helyezni', Zsolt 88,7) igék. A ירד ige gyakran előfordul a ירד ירד ירד kifejezésben is ('sírbuszállók', Zsolt 28,1; 30,4; 88,5–6; 143,7; 1QH<sup>a</sup> 16,29). Más kifejezések nem vertikálisan, hanem horizontálisan írják le a *Seol*-ba való belépést. Ide tartoznak a נגע ('megközelíteni', Zsolt 88,4; 107,18; Ben Szira B kézirat 51,6, vö. görög ἐγγίζω, Sirák 51,6), a בוא ('belépni', Zsolt 63,10; 69,3), a חלה ('menni', a חלה בְּשַׁעֲרֵי שְׂאוֹל kifejezésben, Ézs 38,10), és a שוב ('visszatérni', Zsolt 9,18; 90,3; 143,7; 146,4) gyökök. A mélység vizeivel kapcsolatban megjelenik még a טבע ige is ('elmerülni', Zsolt 69,3, előfordul a Zsoltárok 9,16-ban a שחת kifejezéssel összefüggésben, amely azonban itt nem az alvilágra, hanem [vad]veremre utal). Görög nyelvű szövegben megjelenik még az ὀλισθάνω ('ugrani', 'esni', SalZsolt 16,1) kifejezés is. Statikus kifejezések is utalnak az alvilágba kerülésre, ebbe a csoportba sorolhatók a שכן ('lakni', Zsolt 94,17), a יצע ('hifil', 'lefeküdni', Zsolt 139,8) és a דמם ('elnémulni', Zsolt 31,18) gyökök.

Bizonyos esetekben a meghalás eseményére utaló igék kapcsolódnak az alvilághagyományokhoz: ide tartoznak a גרר / גזר / גרו (Zsolt 31,23; 88,6; Jón 2,5), illetve a צמת (JSir 3,53) gyökök. Ez utóbbi csoporthoz tartozik még két, az emberi halandóságra utaló szókapcsolat: אהה (ה)שחת / פנות ('sírögördöt/halált meglátni', Zsolt 16,10; 49,10; 89,49), illetve a לא־תָּזֹב נַפְשִׁי לְשְׂאוֹל ('nem hagyod [Isten] lelkemet a *Seol*-nak', Zsolt 16,10) kifejezés.

E tradíció alapmotívuma a távolból hangozó kiáltás is, amelyet a szövegek általában a קרא és a שוע gyökökkel fejeznek ki. Előbbi alapjelentése 'nevet kimondani', könyörgésekben ezért 'segélykiáltást hallatni', 'segítségért kiáltani' jelentést vesz fel. A Zsoltárok 105,1-ben viszont a dicséret kontextusában fordul elő a szó. A *Seol*-ból szabadítás tradíciójával kapcsolatban a kifejezés előfordul a Zsoltárok 18,4,7; 28,1; 30,9; 31,18; 69,4; 88,10; 116,2,4; 130,1, valamint a Jónás 2,3, Jeremiás siralmi 3,55 szöveghelyeken (vö. Zsolt 61,3). A *Septuaginta* a kifejezést az ἐπικαλέω (Zsolt 18,4; 31,18; 116,2,4) ἐκκράζω (Zsolt 18,7; 27,1; 88,10), κράζω (Zsolt 30,9; 69,4), βοάω (Jón 2,3) gyökökkel fordítja. Zsoltár műfajba tartozó szövegben, imádság kontextusában a *Septuaginta*-ban előfordul, hogy a kifejezést a καὶ ἐλ igével fordítják (Zsolt 147,4). A שוע ige kizárólag *piél*-ben fordul elő, jelentése 'kiáltani'. A zoltárok egyrészt a korábbi szorongattatás leírása során, a JHWH-hoz szóló kiáltásra utalva használják a kifejezést, másrészt pedig előfordul konkrét, jelen

idejű szükséghelyzetekben megszólaló könyörgés leírása során is.<sup>289</sup> Az alvilágból kiáltás motívumával összefüggésben a kifejezés megjelenik a Zsoltárok 30,3, 88,14, Jónás 2,3, Sirák/Ben Szira 51,8 szöveghelyeken. A szó megjelenik továbbá az Exodus-történetben (Ex 2,23), a Habakuk 1,12-ben, valamint hat alkalommal Jób könyvében. Az imádságokban a *Septuaginta* a kifejezést a βοάω (kizárólag JSir 3,8), δέομαι, (ἐκ)κράζω igékkel, a Jónás 2,4-ben pedig a κραυγή főnévvel fordítja. A *Septuaginta* tehát az imádság kontextusában hasonló jelentésű, részben azonos igékkel fordítja a קרא and שׁוּעַ gyököket. Az alvilággal és a mélység vizeivel kapcsolatos szövegek használják még a könyörgésre utalva ועק ('kiáltani', Zsolt 142,6), צעק ('kiáltani', Zsolt 88,2), illetve פלל ('imádkozni') gyököket. Egyes, kizárólag görögül fennmaradt szövegrészletekben e kontextusban megjelenik a δέομαι (Manassé imája 13. vers) és az επικαλέω (Sirák 51,9 – a görög szöveg itt nem értelmezhető a B kéziratról ismert héber változat fordításaként) ige is.

Még gazdagabb azoknak az igéknek a listája, amelyek arra utalnak, hogy Isten megszabadít az alvilágból. A vertikális perspektíva jelenik meg az עלה ('feljönni', hífil: 'felhozni', Zsolt 30,4; 40,3; Jón 2,7; 4Q437 frg. 2. 1,11; 1Sám 2,6, vö. görög ἀνάγω, Bölcs 16,13; Tób 13,2) és a רים ('felemelni', kizárólag Zsolt 9,14) gyökök használatakor. Az alvilágból szabadítással kapcsolatban a szövegek leggyakrabban a נצל (hífil, 'megszabadítani', 'kiragadni', Zsolt 56,14; 69,15; 86,13; 116,8; 142,7; 144,7; 11Q5 Col. 19,10; Ben Szira B kézirat 51,2; 1QH<sup>a</sup> 11,6, vö. Zsolt 6,5, továbbá görög ἐλυτρόω [Sirák 51,2–3] és ἐξαίρω [Sirák 51,7; Dán 3,88]) gyököt, illetve a hasonló jelentésű szír , هـ یگét (12t4 kézirat Zsolt 152, 1.4) és a héber פצה (Zsolt 144,7) gyököt használják. Ehhez hasonló a használt kifejezések közül מלט ('megmenteni', Zsolt 89,49; Ben Szira B kézirat 51,11, ahol a görög szöveg ezt az ἐξαίρω igével fordítja) és ישע ('megszabadítani', Zsolt 69,2) gyökök jelentése is. Az alvilágból szabadulásra utalhatnak a פדה ('pénzért megváltani', Zsolt 49,16; 1QH<sup>a</sup> 11,20; Ben Szira B kézirat 51,11, ahol a görög szöveg a kifejezést a σώζω szóval fordítja) és a גאל ('megváltani', Zsolt 103,4, Ben Szira B kézirat 51,7, ez utóbbi helyen a görög szöveg ezt a kifejezést szintén a σώζω igével fordítja) gyökök. Az utóbbi kifejezés szír megfelelője, a هـ ی ige is előfordul ilyen kontextusban a 12t4 kézirat Zsolt 152,1.5, 153,3 szöveghelyeken. A fentiek mellett utalhat az alvilágból szabadításra a יצא ('kijönni', hífil: 'kihozni' Zsolt 68,21; 142,8), ennek szír megfelelője a هـ ی (12t4 kézirat Zsolt 153,3), a חיה ('életre kelt', Zsolt 71,20; 119,25), a שוב ('visszajönni', Zsolt 71,20, hífil: 'visszahozni', Zsolt 68,23) és az עזר

<sup>289</sup> Ehhez: Jutta Hausmann: שׁוּעַ, in Heinz-Josef Fabry – Helmer Ringgren (Hgg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 8, Stuttgart, Kohlhammer, 1995, 1187–1188; Alberto Mello: A zsoltárok szókincse, ford. Schnider Angelika OP, in uő: *Hárfa és lant ébredése. Válogatott tanulmányok a Zsoltárok könyvéhez* (Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Bibliatudomány Tanszékének kiadványai 15.), Budapest, Sapientia–L'Harmattan, 2017, 105–106.

(‘segíteni’, Zsolt 94,17; 1QH<sup>a</sup> 13,8) igék is utalhatnak. Két szövegben a נהג gyök jelenik meg ebben a kontextusban (‘vezetni’, Zsolt 61,3; 73,24, az előbbi a föld széléről, és nem az alvilágból szabadításra utal); ezzel kapcsolatban megjegyzendő, hogy a *Peshitta* mindkét szöveg esetében a ܠܗܘܝܘܘܝܘܢ igével (‘megvigasztalni’, jelentése a héber נהג gyökéhez hasonló) fordítja a szót. Egyes szövegek a לקח (‘megragadni’) ige használatával utalnak a szabadításra (Zsolt 18,7; 49,16; 73,24). Egy-egy alkalommal előfordulnak még a héber nyelvű zsoltáirodalomban erre az eseményre utalva a փָּח (‘visszahozni’, Ben Szira B kézirat 51,2) a קָּח (‘szeretni’, Ézs 38,17, a fordítások alapján felvetődhet, hogy volt olyan szövegváltozat, amelyben itt is a könnyebben értelmezhető փָּח gyök szerepelhetett) és a ִּשָּׁ (‘körbekeríteni’, 1QH<sup>a</sup> 10,22) gyökök is. A 12t4 kézirat egy esetben ilyen kontextusban a szír ܠܗܘܝܘܝܘܢ (‘kiragadni’, Zsolt 152,6) gyököt alkalmazza.

### Ókori keleti párhuzamok

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

Ezek közül a legkorábbi egy egyiptomi forrás:

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

[...]

32 Himnuszokat írtak az ő nevének, 33 mert ereje olyan nagy volt. 34 Imádságokat mondtak el színe előtt, 35 az egész ország jelenlétében 36 Naht-Amonért, a festőért, 37 amikor betegen a halál közelébe szállt le, 38 amikor Amon hatalmában volt, amiatt a tehene miatt.<sup>290</sup>

<sup>290</sup> *Neb-Re imádsága* (Votív sztélé Der El-Medinéből a XIX. dinasztia korából, Neb-Re fia, Naht-amon gyógyulása miatt állította.) 15–24.32–38. A fordítást Assmann német nyelvű fordítása alapján készítettem. Jan Assmann: *Ägyptische Hymnen und Gebete*,<sup>2</sup> (OBO, sorszám nélkül), Göttingen–Fribourg, Vandenhoeck & Ruprecht – Universitätsverlag, 1999, 371–375, a közölt szövegrészlet pontos helye: 372, illetve 373.

A mezopotámiai párhuzamok többsége Mardukhoz köthető:

46 A bőségben azt mondják, hogy felmennek az égbe, 47 a nyomorúságban az alvilágba alászállás miatt panaszkodnak.<sup>291</sup>

[...]

114 Nyitva van a sírom, mellettem fekszenek a sírmellékleteim, 115 még meg sem haltam, már befejeződött a siratóéneke fölöttem.<sup>292</sup>

[...]

1 Az úr [...] engem, 2 [az úr] megragadott engem, 3 [az úr] lábra állított engem, 4 [az úr] megelevenített engem, 5 megmentett engem [a gödörtől], 6 összegyűjtött engem a pusztulás[ból], 7 kiragadott a *Hubur* folyótól, 8 [...] megragadta kezemet, 9 [aki] (korábban) megsebzett. 10 Marduk helyreállított. 11 Megverte az engem verő kezét, 12 Marduk volt az, aki legyőzte a fegyverét, 13 Ő [...] az orozlán, az én [...] 14 Marduk volt az, [...] <sup>293</sup>

[...]

33 Ki állítja helyre az életet, ha nem Marduk? 34 Melyik istennő ad életet, ha nem Zarpanitu? 35 Marduk visszahozza az életet a sírból, 36 Zarpanitu meg tud menteni a pusztulástól.<sup>294</sup>

[...]

77 Leborulva és könyörögve mentem az *Esagilába*, 78 [én, aki] le[mentem] a sírba, visszatértem [a felkelő nap] kapujához.<sup>295</sup>

39 [...] Levetett, majd magasra emelt, 40 ő ragadott ki a halál szájából, 41 felemelt az alvilágból, 42 összetörte az engem verő fegyverét, 43 a síromat ásatól elvette a lapátot, 44 megnyitotta bezárt szememet, 45 [be]szédemet érthetővé tette, 46 fületem [...] <sup>296</sup>

<sup>291</sup> *Ludlul bêl nêmeqi* 2. tábla 46–47. Wilfred G. Lambert: *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, Clarendon, 1960, 40. Oshima szerint a szakasz nem az isteni hatalom felfoghatatlanságáról, hanem az emberi sors megjósolhatatlanságáról beszél. Takayoshi Oshima: *Babylonian Poems of Pious Sufferers* (ORA 14), Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, 249.

<sup>292</sup> *Ludlul bêl nêmeqi* 2. tábla 114–115. Lambert: *Babylonian*, 40.

<sup>293</sup> *Ludlul bêl nêmeqi* 4. tábla 1–15. Uo., 58.

<sup>294</sup> *Ludlul bêl nêmeqi* 4. tábla 33–36. Uo., 58.

<sup>295</sup> *Ludlul bêl nêmeqi* 4. tábla 77–78. Uo., 60.

<sup>296</sup> RS 25.460 39–46. Jean Nougayrol – Emmanuel Lapoche – Charles Vroilleaud – Claude F. A. Schaeffer: *Ugaritica V. Nouveaux Textes Accadiens, Hourrites et Ugaritiques des Archives et Bibliothèques Privées d'Ugarit Commentaires des Textes Historiques (Première Partie)*, Paris, Imprimerie Nationale – Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1968, No. 162, 268, 435.

29 Aki meghallgatja könyörgést, életet ajándékoz, 30 aki természete szerint gyorsan megbocsát, 31 Marduk, aki meghallgatja a könyörgést, 32 aki természete szerint gyorsan megbocsát.<sup>297</sup>

[...]

181 Aki látja őt az utcán, [dicsérje] a te istenségedet, 182 mondják: az úr élővé tudja tenni a holtakat.<sup>298</sup> 183 Aki látja őt az utcán, di[csérje] a te istenségedet, 184 mondják: Marduk élővé tudja tenni a holtakat. 185 És a szolgál, akin [...] könyörültél, 186 hirdesse nagy tetteidet minden embernek, 187 dicsérjen téged, akivel, amikor halott volt, fényt látattál, 188 állandóan magasztaljon téged, aki őt [...].<sup>299</sup>

Szolgád a pusztulás szájába van vetve.<sup>300</sup>

9' Emeld fel az alvót az *Irkalla* közepéből, Ereskigal jelenlétéből, 10' engem, akit a halál szélére szorítottak.<sup>301</sup>

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

178 Irgalmas vagyok, távolról meghallgató, 179 visszahozom a halottakat az alvilágból, 180 van bőrszákomb, késem, szikém és [...], 181 felébresztem a fáradtakat, megkeresem a betegeteket, felnyitom a sebet, 182 az élet úrnője vagyok.<sup>302</sup>

A fenti szövegrészletek alapján ugyan nem határozható meg pontosan, hogy a motívum mikor jelent meg az izraeli irodalomban, azonban arra lehet következtetni, hogy nem kell feltétlenül késői időpontra gondolnunk. Az az elképzelés,

<sup>297</sup> *Himnusz Mardukhoz*, 29–32. Wilfred G. Lambert: *Three Literary Prayers of the Babylonian, Archiv für Orientforschung*, Band 19, 1959/1960, 55–60, Tab. 12–16, ebben az idézett szöveg forrása: 56, illetve Tab. 12 és 16; Karl Hecker: *Ein Hymnus auf Marduk*, in *Texte aus Umwelt des Alten Testament* II/5, Gütersloh 1989, 755.

<sup>298</sup> Az a gondolat, hogy Marduk a halottak életre keltője, megjelenik a Kürosz-cylinder 19. sorában is: BM 90920, kiadása: Henry C. Rawlinson – Theophilus G. Pinches: *The Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, Vol. 5, London, 1880, Plate 35.

<sup>299</sup> *Himnusz Mardukhoz*, 181–188. Lambert: *Three Literary Prayers*, 60, Tab. 14; Hecker: *Ein Hymnus*, 758.

<sup>300</sup> *Imádság Mardukhoz*, no. 1. 153. Takayoshi Oshima: *Babylonian Prayers to Marduk* (ORA 7), Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, 166–167.

<sup>301</sup> *Imádság Mardukhoz*, no. 2. 9'–10'. Uo., 246–247.

<sup>302</sup> *Bullutsa-rabi himnusza Gulához*, 178–182. Wilfred G. Lambert: *The Gula Hymn of Bullutsa-rabi, Orientalia*, Nova Seria, vol. 36, 1967/2, 126, 128 (178. sor: 126, 179–182. sor: 128, Tab. XV.); Karl Hecker: *Der grosse Hymnus auf Gula des Bullutsa-rabi*, in *Texte aus Umwelt des Alten Testament* II/5, Gütersloh 1989, 764.

hogy JHWH megszabadíthat a halál és az alvilág hatalmából, megjelenhetett már az izraeli és júdai monarchia korában is. Másfelől viszont ezek a szövegpárhuzamok nem jelentik azt, hogy az ismert izraeli zsoltárok a királyság korából származnak, azt azonban igen, hogy az istenségnek az imádságokban halálból szabadító istenként való bemutatása – természetesen függetlenül attól, hogy milyen jelentést, azaz evilági vagy pedig túlvilági karaktert tulajdonítottak e szabadításnak – nem szükségszerűen késői fejlemény. (A fent idézett források közül a legkorábbi, *Neb-Re imádsága* a Kr. e. 13. századból, az egyiptomi XIX. dinasztia korából származik.) Az viszont a fentebb közölt források alapján egyértelműen kijelenthető, hogy az alvilágból szabadítás hagyománya esetében egy olyan tradícióval állunk szemben, amely nem korlátozódik kizárólag a jahvista szövegekre.

### Párhuzamok feliratos forrásokon?

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

1 Úrijahu a gazdag (?), az ő felirata: 2 Áldott volt JHWH által Úrijahu, 3 és Ő aserája/Aserája<sup>303</sup> által az ő ellenségeitől<sup>304</sup> megmentette őt.<sup>305</sup> 4 Onijahu által (írva?). 5 Aserája által. 6 És az ő aserája/Aserája által.<sup>306</sup>

<sup>303</sup> A kifejezést Hadley nem istennévként érti: Judith M. Hadley: The Khirbet El-Qom Inscription, *Vetus Testamentum*, vol. 37, 1987/1–4, 51, 59. Zevit szerint a szó Asera istennőre utal, viszont a szó végi ך nem birtokos szuffixum, hanem a név része, amit ő így Aserata formában vokalizál: Ziony Zevit: The Khirbet el-Qôm Inscription Mentioning a Goddess, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 1984/255, 44–46. Shea szerint a szó egy idegen istenre utal, akit Onijahu tisztel, így a szó végi birtokos szuffixum nem JHWH-ra, hanem Onijahura utal: William H. Shea: The Khirbet el-Qom Tomb Inscription Again, *Vetus Testamentum*, vol. 40, 1990/1, 110, 115.

<sup>304</sup> Shea olvasata szerint: 'az ő egyiptomi (szolgája)'. Shea: *The Khirbet el-Qom*, 110, 112. Szerinte a felirat két ember munkája: a JHWH-tisztelő Úrijahué és szolgájáé, Onijahué, aki egyiptomi származású és egy idegen istenség tisztelője. Suriano szerint Onijahu a Jób 19,25-ben szereplő megváltó rokonhoz hasonló személy lehet: Matthew J. Suriano: Death, Disinheritance, and Job's Kinsman-Redeemer, *Journal of Biblical Literature*, vol. 129, 2010/1, 53–56; Suriano: *A History of Death*, 116.

<sup>305</sup> A 2–3. sort O'Connor költői paralellizmusnak tekinti: Michael Patrick O'Connor: The Poetic Inscription from Khirbet el-Qom, *Vetus Testamentum*, vol. 37, 1987/2, 224–230.

<sup>306</sup> H̱irbet el-qom-i 3. sírfelirat. William G. Dever: Iron Age Epigraphic Material from the Area of Khirbet El-Kôm, *Hebrew Union College Annual*, vol. 40–41, 1970, 158–168, vö. Johannes Renz – Wolfgang Röhlig: *Handbuch der althebräischen Epigraphik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, Band 1, 202–211; 3. köt. 17, Taf. XX. A felirat mellett egy kéz ábrázolását láthatjuk, ezt általában apotropaikus szimbólumként szokták értelmezni: Kőszeghy Miklós: *Cseréplevelek*, Budapest, Új Mandátum, 2003, 116–117.

- 1: JHWH a teljes ország ura, és Jeruzsálem istenée Júda magaslatai.
- 2: Könyörülő Isten, cselekedj, szabadíts meg, JH, JHWH!
- 3: Szabadíts meg, JHWH!<sup>307</sup>

1,14–18.: 14 Áldjon meg 15 téged JHWH [és] 16 őrizzen meg téged. Vi- 17 lágosítsa meg, JHWH 18 ar[c]ját [rajtad]  
 2,5–12: 5 Áldjon meg 6 téged JHWH és 7 őrizzen meg téged. 8 Világosítsa meg, JH 9 [V]H arcát 10 [rajtad], és ad- 11 jon neked bé- 12 kességet.<sup>308</sup>

A feliratos forrásokban ugyan nincs áthidalhatatlan akadály JHWH és az alvilág, illetve a halál között,<sup>309</sup> azonban amíg a zsoldárokból az alvilágból szabadítás gondolata jelenik meg, addig a hírbet el-qom-i 3. sírfeliratban a sírral és a halál negativitásával kapcsolatos isteni védelemről van szó, az alvilágra viszont nem utal szövegszerűen a forrás. Hasonló lehet a helyzet a ketef hinnóm-i amulettek esetében is.<sup>310</sup> A zsoldárokból viszont a *Seol* egyértelműen negatív térként jelenik meg, ahol nem védelemre van szükség, hanem az onnan való szabadításra. Más-képpen fogalmazva: a hírbet el-qom-i 3. sírfelirat, illetve a ketef hinnóm-i amulettek áldásformulái és a zsoldárok halálból szabadításért könyörgő vagy azért hálát adó szakaszai közötti kapcsolat távoli, a két egészen különböző karakterű forráscsoport nem illeszthető közös teológiai hagyományvonalba.

<sup>307</sup> Hírbet bet lei-i feliratok. Joseph Naveh: Old Hebrew Inscriptions in a Burial Cave, *Israel Exploration Journal*, vol. 13, 1963/2, 84–86, Tab. 12–13, vö. Renz–Röllig: *Handbuch*, Band 1, 242–251, Band 3, 19–20. (19.: A, 20.: B–C). Taf. XXV. Az egyes feliratok számozásában a Renz–Röllig szerzőpárost követem. Számos értelmező szerint e források nem sírfeliratok, hiszen magára a sírra nem tartalmaznak utalásokat, hanem a sírban rejtőző menekültek írták őket a sír falára, vö. Ziony Zevit: *The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallaxic Approaches*, London, Continuum, 2001, 435–437; Kőszeghy: *Cseréplevelek*, 86. A sírfeliratként való értelmezéshez lásd Suriano: *A History of Death*, 120–123. Suriano ezeket az elemeket JHWH generációkon átívelő ígéreteinek fényében értelmezi.

<sup>308</sup> Ketef hinnóm-i amulettek (7. század vége – 5. század). Gabriel Barkay: ברכת הכהנים על לוחיות כסף, *Cathedra*, vol. 52, 1989, 37–76; Gabriel Barkay: The Priestly Benediction on Silver Plaques from Ketef Hinnom in Jerusalem, *Tel Aviv*, vol. 19, 1992/2, 139–192, vö. Renz–Röllig: *Handbuch*, Band 1, 447–456.

<sup>309</sup> Kőszeghy: *Cseréplevelek*, 115–116.

<sup>310</sup> Berlejung: *Tod und Leben*, 489–490; Angelika Berlejung: Ein Programm fürs Leben. Theologisches Wort und anthropologischer Ort der Silberamulette von Ketef Hinnom, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Band 120, 2008/2, 204–230. Azt a gondolatot, hogy Isten jósága nem ér véget a halállal, hanem a sírban is megtapasztalható, a ketef hinnóm-i amulett vonatkozásában elfogadja Karasszon is: Karasszon István: Tekintély vagy erőszak. Az ároni áldás és Ketef Hinnóm, in uő: *Az ószövetségi teológia történetéhez*, Budapest, KRE–L’Harmattan, 2020, 23 (3. lábjegyzet). Figyelemreméltó Karasszon azon meglátása, hogy az áldásformula megszövegezése a korai deuteronomiumi mozgalomhoz köthető: uo., 26–27.

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

### További párhuzamok: Zsoltárok 141,7 és Jób 14,14

A Zsoltárok 141,7-ben olvasható *Seol*-utalás legtöbb szövegváltozata a nyomorúság megjelenítőjeként használja az alvilág képét: „Ahogyan a feltörik és felhásítják a földet, úgy szórják csontjainkat<sup>311</sup> a *Seol*<sup>312</sup> szájába.” A maszoréta olvasat szerint e zsoltárban az imádkozók által megtapasztalt valamiféle nyomorúságról van szó. Az nem világos, hogy az alvilágba kerülés büntetésnek tekinthető-e ebben a zsoltárban.<sup>313</sup> Allen szerint ebben a versben az alanyon van az összehasonlítás fókusza, és a következőképpen fordítja a verset: „Ahogy feltöretik és széthasítatik a föld, úgy szórtnak csontjaink a *Seol* szájába.”<sup>314</sup> A kép nem egészen világos, de ha a maszoréta vagy a qumráni olvasatot fogadjuk el, akkor valamiféle – az előbbi esetben közösségi, az utóbbi esetben egyéni – nyomorúság

<sup>311</sup> A 11Q5 szövegében „csontjaink” helyett צְנוֹתַי ('csontjaim') olvasható, egyes *Septuaginta*-kéziratok és a *Peshitta* fordítása alapján a szó E/3. szuffixummal (צְנוֹתַיִם – 'csontjaim') olvasható. Néhány, a ritkább olvasatot tartalmazó *Septuaginta*-kézirat felsorolása: Hans Bardtke: Psalmi, in Karl Elliger – Wilhelm Rudolph (Hgg.): *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (5. Auflage), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997, 1220.

<sup>312</sup> A 11Q5 szövegében אֵיִלֵּךְ szó helyett a nem értelmezhető אֵיִלֵּךְ alak szerepel, vö. Ulrich Dahmen: *Psalmen- und Psalterrezeption im Frühjudentum. Rekonstruktion, Textbestand, Struktur und Pragmatik der Psalmenrolle 11QPsa aus Qumran* (StTDJ 49), Leiden–Boston, Brill, 2003, 212–213; Klaus Seybold: *Die Psalmen* (HAT 1/15), Tübingen, Mohr Siebeck, 1996, 521.

<sup>313</sup> Karasszon bizalomzsoltárnak tartja ezt a zsoltárt, és úgy véli, hogy a 6b–7a szövegegység gloszszának tekinthető, az így megmaradó (a 6a és 7b versrészekből álló) egység pedig a zsoltár egyetlen olyan sora, amely a gonoszok sorsával foglalkozik. E magyarázat szerint tehát a zsoltár nem az imádkozó, hanem a bűnösök nyomorúságáról beszél ezen a szöveghelyen, és az alvilágba kerülés így itt büntetésnek tekinthető. Karasszon István: Formakritika és tartalmi rekonstrukció. A 141. zsoltár, *Studia Biblica Athanasiana*, 6. köt., 2003, 8–9, 13–14.

<sup>314</sup> Leslie C. Allen: *Psalms 101–150* (WBC 21), Waco, Word Books, 1983, 269, 271.

kontextusában adaptálja a *Seol*-hagyományt ez a zsoltár. A zsoltár szövegét az a hagyomány is alakítja, miszerint a bűnösök sorsa lesz az alvilágba kerülés.

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

## 68. zsoltár

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

21 A mi Istenünk, megmentő Isten, és JHWH, az Úr kihoz a halálból!

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

23 Azt mondta az Úr: „Básánból is visszahozom, a tenger mélyéről<sup>315</sup> is visszahozom”  
(Zsolt 68,21–23)

Del Olmo Lete szerint a 68. zsoltár egy kompozit szöveg, amely egy-egy egymással összefonódó kánaánita és jahvista himnuszról épül fel. A két szövegre úgy tekinthetünk, mint alapszövegre és kommentárra.<sup>316</sup> A kánaánita szövegszint a 2–3., 5., 12–16., 23–24. és 31–34. versekben, a jahvista himnuszrészlet pedig a 4., 6–11., 17–22., 25–30. és 31–34. versekben olvasható.<sup>317</sup>

A zsoltár 21. versében a halálból való szabadításról olvashatunk, majd a 22. versben arról van szó, hogy Isten legyőzi a közösség ellenségeit. Ez a kontextusa a zsoltár 23. versének, amelyben egy alvilághoz hasonló kozmikus képre, a mélység vizeire utal a szöveg. A vers arról beszél, hogy JHWH hatalma kiterjed a

<sup>315</sup> Néhány kéziratban a gyakoribb maszoréa olvasattal szemben (מִן־מְצִלֹתַי – 'a tenger mélyéből') a מִן־מְצִלֹתַי ('a tenger mélyébe') olvasat szerepel, vö. Giovanni Bernardo de Rossi: *Variae lectiones Veteris Testamenti ex immensa Mss. editorumque codicum congerie haustae et ad Samar. textum, ad vetustiss versiones, ad accuratiores sacrae criticae fontes ac leges*, Vol. 4, Parma, Bodoni, 1788, 46. Ezt támasztja alá a *Septuaginta* is.

<sup>316</sup> Gregorio del Olmo Lete: *Ps 68. A Composite Canaanite-Yahwistic Celebration of Israel's God*, in Ludger Hiepel – Marie-Theres Wacker (Hgg.): *Zwischen Zion und Zaphon. Studien im Gedenken an den Theologen Oswald Loretz (14.01.1928–12.04.2014)* (AOAT 438), Münster, Ugarit Verlag, 2016, 192.

<sup>317</sup> Uo., 196–198.

kozmosz egymástól távol lévő részeire is (vö. EA 264,15–19; Zsolt 95,4; 139,8; Ám 9,2–4).

Kraus szerint a Básán-hegy a kánaánita vallás Olümposzának tekinthető.<sup>318</sup> Del Olmo Lete a Básánt egyfajta halottak hazájának, a megdicsőült halottak halál utáni tartózkodási helyének tekinti, és azt feltételezi, hogy a Zsoltárok 68,23 ilyen értelemben utal a hegyre.<sup>319</sup> Így szerinte a halottak hazája mindkét típusa, azaz a nyomorult alvilági lakóhely és egy boldog túlvilág is megjelenik a zsoltárban.<sup>320</sup> A kifejezés ezen értelmezése – véleményem szerint – valószínűtlen. A 23. versben egyes magyarázók a Básán kifejezést  $\text{בָּסָאן}$ -ra ('kemence') javítják, mivel a tűz és a víz képe kapcsolódhat egymáshoz (vö. Ézs 43,2; Zsolt 66,12). Azzal lehet érvelni a maszoréta olvasat megtartása mellett, hogy a Básán nagy hegye (vö. 68,16) és a mélység közötti kontraszt is elég nagy.<sup>321</sup> Albright a  $\text{בָּסָאן}$  szónak e szövegben a kígyó jelentést adja az ugariti *btm* és az akkád *bašmu* szó alapján.<sup>322</sup> Dahood a szó elején szereplő  $\text{ב}$  betűt az előző szóhoz kapcsolja enklitikumként, és a  $\text{בָּסָאן}$  olvasatot fogadja el, aminek kígyó jelentést tulajdonít, és úgy véli, hogy Leviatánra utal (vö. KTU 1.5 I. 1–2).<sup>323</sup>

Becker a 23. versben a  $\text{בָּסָאן}$  hifil alakját a  $\text{בָּסָאן}$  elliptikus alakjának tekinti, jelentése szerinte itt: 'felüdít'.<sup>324</sup> A gyök, illetve az elliptikus kifejezés ugyanakkor talán utalhat itt a különböző távoli régiókból és az alvilágból visszahozatalra is (vö. a Zsolt 16,10 szerint JHWH nem hagyja az imádkozó  $\text{בָּסָאן}$ -ét a *Seol*ban).

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

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

<sup>318</sup> Kraus: *Psalmen* 2, 634.

<sup>319</sup> del Olmo Lete: *Ps* 68, 206–207.

<sup>320</sup> Uo.

<sup>321</sup> Duhm: *Die Psalmen*, 178; Marvin A. Tate: *Psalms 51–100* (WBC 20), Dallas, Word Books, 1990, 167.

<sup>322</sup> William Foxwell Albright: A Catalogue of Early Hebrew Lyric Poems (Psalm LXVIII), *Hebrew Union College Annual*, vol. 23, 1950, 27–28. Albright szerint a zsoltár ősi héber lírikus szövegek katalógusa, amely a mezopotámiai katalógusok mintájára az egyes költemények kezdősorát tartalmazza.

<sup>323</sup> Dahood: *Psalms II*, 145.

<sup>324</sup> Joachim Becker: Elliptisches *hēšib* (*næpæš*) in *Ps* 68,23 und 73,10, *Biblische Notizen*, 2000/103, 43–52, különösen 49–50.

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

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

### Könyörgő imádságok

Az egyéni könyörgésekben a halál és az alvilág képe ember és Isten közötti problémát jelenít meg, elsősorban a szövegek panaszt és kérést tartalmazó részeiben jelenik meg, a halállal kapcsolatban alkalmazott legfőbb metaforák pedig a vadállat-, vadász-, víz- és mélységmetafora.<sup>325</sup> Számos könyörgő imádságban (panaszénekekben)<sup>326</sup> jelenik meg olyan panasz, melyben az imádkozó nyomorúságának megjelenítőjévé válik az alvilág. Erre példa a Zsoltárok 28,1b: „Hozzád kiáltok, JHWH, kösziklám, ne fordítsd el a füled tőlem, mert ha elfordítod a füled tőlem, a gödörbe leszállók közé fogok számláltatni.” A zsoltáros itt a יוֹרְדֵי-בֹרֶךְ kifejezést használja az alvilág lakóira, ez összeköti a szöveget a 30. zsoltárral.<sup>327</sup>

A בור kifejezés szó szerinti jelentése: gödör, víztározó. Gyakrabban előfordul mellékalakja a באר szó, amelynek elsődleges jelentése 'kút'. Az előbbi kifejezés felveheti a 'fogság, börtön' jelentést (Ex 12,29; Jer 37,16). Egy népszerű javaslat szerint a *Seol* bejáratára vonatkozik azokon a szöveghelyeken, ahol az alvilággal

<sup>325</sup> Matthias Krieg: *Todesbilder im Alten Testament*, Zürich, Theologischer Verlag, 1988, 351–359.

<sup>326</sup> A panaszénekekhez: Claus Westermann: *Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament*, in uő: *Lob und Klage in den Psalmen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, 125–164, vö. Anneli Aejmelaeus: *The Traditional Prayer in the Psalms*, in Anneli Aejmelaeus – Ludwig Schmidt: *The Traditional Prayer in the Psalms / Literarische Studien zur Josephgeschichte* (BZAW 167), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1986, 1–117. A kéő imádságoknak két eleme van: a könyörgés és a panasz, amelyek közül az utóbbi az előbbi alapjául szolgál: uo., 10. Aejmelaeus tézise szerint a „tradicionális imádság” az egyszerű forma felől a komplex felé változik, és eredete fogság előtti.

<sup>327</sup> Erre felhívja a figyelmet Bester is, aki szerint a zsoltár számos kapcsolatot mutat a Zsoltárok 25–34 egységével, amelyek közül ez a legegységelműbb: Dörte Bester: *Die Sprache der Hände. Zu Korrespondenz und Kontrast eines Bildes in Psalm 28*, in Michaela Bauks – Kathrin Liess – Peter Riede (Hgg.): *Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5). Aspekte einer theologischen Anthropologie. Festschrift für Bernd Janowski zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2008, 25.

kapcsolatban használják (Ézs 14,15; Ez 32,23).<sup>328</sup> Leggyakrabban יִרְדֵי־בוֹר kifejezés tagjaként fordul elő (Ez 26,20 [két alkalommal]; 31,14.16; 32,18.24.25.30; illetve Zsolt 28,1; 88,5; Ézs 38,18; Péld 1,12). A szöveghelyek alapján nem határozható meg pontosan, hogy az alvilág bejáratára vagy pedig magára az alvilágra utal-e.

A יִרְדֵי־בוֹר kifejezés egy, a hagyományban különböző formákban előforduló szókapcsolat leggyakoribb változata. Ebben a formában elsősorban Ezékiel ítéletes prófétai korpuszában (Ez 25–32) és a zsoltáirodalomban fordul elő (Ez 26,20 [két alkalommal]; 31,14.16; 32,18.24.25.30; illetve Zsolt 28,1; 88,4; Ézs 38,18, további előfordulásai: Péld 1,12, vö. továbbá אֶל־אֲרְבֵי־בוֹר Ézs 14,19). Szó szerinti görög fordítása καταβαιόντων εις λάκκον (LXX Zsolt 87,5; LXX Ez 31,16, vö. καταβαιουσιν εις λάκκον LXX Zsolt 27,1), illetve az Ezékiel 31–32 esetében az Ezékiel 31,16 szöveghelyen kívül καταβαιόντων εις βόθρον (LXX Ez 31,14; 32,18.24.30). Ugaritban megjelenik a halottakkal kapcsolatban *yrđm arš* ('alvilágba alászállók') kifejezés (pl. KTU 1.114 21–22). A יִרְדֵי־בוֹר kifejezés egyszerű előforduló mellékalakja יִרְדֵי עֶפְרָא forma (Zsolt 22,30). Qumránban az 1QH<sup>a</sup> 16,29–30 szövegében megjelenik a máshol héber nyelven nem dokumentált ירדי שאול alak is. Ennek a görög fordítása olvasható a *Septuaginta* Ézsaiás 14,19 szövegében (e szakasz a maszoréta szövegben meglehetősen problémás), és szintén ezt a megoldást tartalmazza a szintagma főnévi tagjának vonatkozásában Ezékiás imájának görög szövege (οι εν ᾧδου – LXX Ézs 38,18). A 22. zsoltár *Septuaginta*-fordítása a καταβαιοντες εις την γην (LXX Zsolt 21,30) formát tartalmazza, amely a ירדי ארץ fordításának tekinthető, azonban az is elképzelhető, hogy a fordító a maszoréta szövegben szereplő עֶפְרָא kifejezés értelmét próbálta meg így visszaadni. A יִרְדֵי־בוֹר szintagma helyre utaló, főnévi tagját hasonlóan fordítja a Példabeszédek 1,12 *Septuaginta* szerinti szövege is. A fenti alakok egymással szinonim értelműnek tekinthetők. Nem eldönthető kérdés, hogy vajon a ירדי שאול vagy a יִרְדֵי עֶפְרָא kifejezés szekundernek, azaz a kevésbé konkrét jelentésű יִרְדֵי־בוֹר értelmezésének tekinthető-e. A kifejezések jelentése a következőképpen határozható meg: 'sürgődörbe alászállók', illetve 'alvilágba alászállók'; a szintagma tehát a halottak megnevezésének tekinthető.

A 28. zsoltárban az imádkozó még nem érzi magát a *Seol*ban, viszont azt gondolja, hogy ha JHWH nem hallgatja meg imádságát, bizonyosan oda kerülne. Emiatt a motívumnak ebben a zsoltárban a könyörgés nyomatékosítása lehet a retorikai funkciója. A Zsoltárok 18,3–7-hez és Jónás 2,7-hez hasonlóan ebben a

<sup>328</sup> Keel: *The Symbolism of the Biblical World*, 70; Jean-G. Heintz: באר, in G. Johannes Botterweck – Helmer Ringgren (Hgg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 1, Stuttgart, Kohlhammer, 1973, 503.

zsoltárban is megjelenik a szentély (2). A 3–4. versek alapján elképzelhető, hogy az ellenség szorongatásával összefüggésben utal az alvilágra az imádkozó (vö. Zsolt 6), azonban valószínűbbnek látom, hogy a szakasz egyszerűen az igazakat és a bűnösöket állítja szembe. A könyörgés kontextusául szolgáló konkrét probléma nem rekonstruálható a zsoltárból, hanem az imádkozó azt kéri JHWH-től, hogy őt, aki igaz, ne részesítse a bűnösök sorsában.

A Zsoltárok 143 3. és 7. versében jelenik meg alvilágra való utalás:

Mert ellenség üldözi lelkemet, földre tiporja életemet, letelepít engem a sötétségbe, mint az ősi idők halottjait.

[...]

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

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

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

A 71. zsoltárt egy idős ember imádságának tekinthetjük (vö. 9.18. versek). A zsoltár 20. verse utal az alvilágra: „Bár sok nyomorúságot és bajt tapasztaltattál meg velem, vajon felélesztesz-e újból és a föld mélyéből újra felhozol engem?” A Zsoltárok 71,20-ban az imádkozó úgy beszél, mintha már a *Seol*ban lenne. A zsoltár a szabadítás kontextusában említi a föld mélyéből való felhozatalt. Ennek e szakaszban legalább háromféle jelentése lehet: 1. a földi élet során megtapasztalt szabadítás; 2. az eljövendő megelevenítés (feltámadás?) reménysége (erre utalhat, hogy a zsoltár imádkozója egy idős ember);<sup>329</sup> 3. a *ketiv* többesszámú

<sup>329</sup> Vö. Tate: *Psalms 51–100*, 216.

alakjaival olvasva a verset<sup>330</sup> az a nép megelevenítésére utalhat, hasonlóan, mint az Ezékiel 37,11 (vö. továbbá Ézs 26,19–21).<sup>331</sup>

A 88. zsoldtár 18 verséből tizennégy tartalmaz utalást az alvilágra.<sup>332</sup> Az imádás szituációja annyiban hasonló a Zsoltárok 71,20-hoz, hogy az 5–7. versek alapján e zsoldtár imádkozója is az alvilágban van. (Igaz, a 2–4. versekben megszólaló könyörgés ellentmond ennek.)

A 88. zsoldtárt a legtöbb magyarázó három részre osztja fel (2–10a; 10b–13; 14–19) a zsoldtárban olvasható három invokáció alapján.<sup>333</sup> Mindegyik strófa JHWH megszólításával, illetve egy időre vonatkozó utalással kezdődik.<sup>334</sup> Weber felosztása ettől eltér, szerinte a költemény két stanzára (2–10a; 10b–19) és azokon belül három-három strófára oszlik,<sup>335</sup> és a második stanza intenzívebbé teszi a panaszt.<sup>336</sup> Ziegert szerint a zsoldtár kiasztikus szerkesztésű, a költemény középpontja a 10. vers, amelyet két hasonló szerkesztésű szakasz fog közre (mindkettő

<sup>330</sup> אֵלֵינוּ וְהַרְאֵנוּ וְהַרְאֵנוּ וְהַרְאֵנוּ és הַרְאֵנוּ וְהַרְאֵנוּ ígék a *qere*ben így szerepelnek, a *ketiv* mássalhangzóállománya alapján viszont T/1. szuffixummal olvashatjuk őket. A verset záró תְּפִלָּתִי szó viszont E/1. szuffixummal szerepel a szövegben, és nem kapcsolódik hozzá *qere*, bár egyes kéziratok, illetve a Targum és Jeromos fordításai itt is arra mutatnak, hogy létezett többes számú olvasatot tartalmazó variáns is. A הַרְאֵנוּ וְהַרְאֵנוּ alak esetében a *Septuagintában*, Symmachos és Theodotion fordításában, a *Peshittában* és a Targumban, a תְּפִלָּתִי esetében pedig néhány kéziratban, a *Septuagintában* és a *Peshittában* a *ketiv* olvasata szerepel: vö. de Rossi: *Variae lectiones*, Vol. 4, 50. Ez azt mutatja, hogy a hagyományozók számára nem volt egyértelmű, hogy a verset egyéni vagy közösségi könyörgésnek kell-e tekinteni. Mivel a zsoldtár a 19–20. verseken kívül végig egyéni könyörgés, az egyes számú alakok tekinthetők könnyebb olvasatnak. Fordításomban a *qere* olvasatát követem.

<sup>331</sup> Tate: *Psalms 51–100*, 216.

<sup>332</sup> Elsősorban a zsoldtár Kórah fiai-zsoldtárciklus(ok)on belüli kapcsolatait vizsgáltam egy korábbi írásomban: Péntek Dániel: A 88. zsoldtár a Kórah fiai-zsoldtárok kontextusában. Alapvetések a kutatáshoz, *KRE-DIt 2*, 2019/1. <http://www.kre-dit.hu/tanulmanyok/pentek-daniel-gabor-a-88-zsoldtar-a-korah-fiai-zsoldtaro-kontextusaban/> (Letöltés: 2021. május 26.)

<sup>333</sup> Például Gunkel: *Die Psalmen*, 381; Kraus: *Psalmen 2*, 773; Irene Nowell: Psalm 88. A Lesson in Lament, in Lawrence Boadt – Mark S. Smith (eds.): *Imagery and Imagination in Biblical Literature, Festschrift A. Fitzgerald* (CBQMS 32), Washington, 2001, 114–115; Pyles: *Drowning*, 15. Schnocks szintén ezt a felosztást követi, de arra is felhívja a figyelmet, hogy a 2–10. és 14–19. versek szókinccse és témái összekötik e két részt: Johannes Schnocks: *Psalmen*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2014, 101–102.

<sup>334</sup> Philip L. Graber: A Textlinguistic Approach to Understanding Ps 88, *Occasional papers in translation and textlinguistics*, vol. 4, 1990/4, 322.

<sup>335</sup> Beat Weber: *Werkbuch Psalmen II*, Stuttgart, Kohlhammer, 2003, 103–104; Beat Weber: „JHWH, Gott meiner Rettung!” (Ps 88,2a): Struktur, Klangmuster und andere Stilmittel in Psalm 88, in uő: „Wie ein Baum, eingepflanzt an Wasserrinnen” (Psalm 1,3). *Beiträge zur Poesie und Theologie von Psalmen und Psalter für Wissenschaft und Kirche* (ABG 41), Leipzig 2014, 293–294; Beat Weber: „JHWH, Gott der Rettung!” – Beobachtungen und Erwägungen zur Struktur von Psalm LXXXVIII, *Vetus Testamentum*, vol. 58, 2008/4, 605. Haag szintén két részre osztja a zsoldtárt: Haag: *Psalm 88*, 149–170. Thornhill pedig koncentrikus szerkesztést feltételez: A. Chadwick Thornhill: A Theology of Psalm 88, *Evangelical Quarterly*, vol. 87, 2015/1, 47.

<sup>336</sup> Weber: *Werkbuch Psalmen II*, 103.

könyörgésből és az imádkozó állapotának leírásából áll: 2–3. és 11–15.: könyörgés; 4–9. és 16–19. állapotleírás).<sup>337</sup>

E sötét hangvételi zoltár olvasásakor fontos figyelni Westermann megállapítására, aki az ószövetségi panaszének történetének felvázolása során rámutatott arra, hogy az Ószövetségben nem létezik imádság nélküli panasz, a kettő mindig összefonódik.<sup>338</sup>

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

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

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

3. A 8. és 18. versekben az imádkozó egy a *Seol*-hoz hasonló funkcióval bíró károszerővel, hatalommal, a mélység vizeivel szembesül.

4. A 7–9b. és 17–19. versekben az isteni harag és az imádkozó magára hagyottságának motívumai szerepelnek, amelynek megtapasztalásáról e zoltáron kívül a Jeremiás siralmi 3 tanúskodik a legerőteljesebben.

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

6. A felirat első eleme Kórah-fiai zoltáraihoz (Zsolt 42–49.84–85.87) köti a zoltárt.

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

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

<sup>337</sup> Carsten Ziegert: „Mein Auge verschmachtet vor Elend” – Zu Kontext und Struktur von Psalm 88, *Biblische Zeitschrift*, vol. 54, 2010/1, 75–78.

<sup>338</sup> Vö. Westermann: *Struktur und Geschichte der Klage*.

- 2 JHWH, szabadító istenem, nappal segítségért kiáltottam, éjjel előtted vagyok.  
 3 Jusson színed elé imádságom, hajtsd füled könyörgésemre,  
 4 mert megtelt a rosszal lelkem és életem a *Seol*hoz közelít. (Zsolt 88,2–4)

Az, hogy a 2. versben emendációval שוּעֵתִי אֱלֹהֵי szöveget olvassunk, minden bizonnyal nem egyezik a zsoltár hagyományozóinak szándékával. Figyelemre méltó, hogy még a legsötétebb és legreménytelenebb ószövetségi imádság is annak kihirdetésével kezdődik, hogy JHWH a szabadítás Istene, mégpedig személyesen a nyomorult helyzetben lévő imádkozó védőistene.<sup>339</sup> A megszólítás éles kontrasztban áll a zsoltár szövegének nagy részével, ahol az imádkozó szenvedéseit sorolja, amelyek közül többet is Isten rá nehezedő haragjának tulajdonít. A kifejezés párhuzama előfordul még a Zsoltárok 27,9-ben (אֱלֹהֵי יִשְׁעֵי), a „szabadításunk Istene” megnevezés pedig a Zsoltárok 79,9-ben és 85,5-ben (אֱלֹהֵי יִשְׁעֵנוּ). Miller szerint ezek a kifejezések az imádságokban arra utalnak, hogy az imádkozó úgy tekint Istenre, mint aki kész közbeavatkozni érte, megszabadítja őt a nehézségtől, védelmébe veszi, biztonságba helyezi.<sup>340</sup> Gross másképpen látja az אֱלֹהֵי יִשְׁעֵתִי kifejezés funkcióját, de tulajdonképpen szintén bizalommotívumnak tekinti. Elgondolása szerint a zsoltárban az imádkozó kétféle istenképe ütközik egymással: az egyik az imádkozó személyes tapasztalataiban, a másik pedig örökölt hitében gyökerezik.<sup>341</sup> Az utóbbihoz kötődik e megszólítás.

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

A kifejezést talán pontosabban értelmezzük, ha a szabadítás lehetőségességére látunk benne utalást, amely lehetőséget az imádkozó egyedül JHWH/Elóhim személyében talál meg. Ez alapján tehát a szókapcsolat funkciója szerint nem tekinthető párhuzamosnak az Istenbe vetett bizalom egyértelmű megfogalmazásával. A Zsoltárok könyvében ilyeneket olvashatunk azokon a szöveghelyeken, ahol az imádkozó szabadításának (אֱלֹהֵי יִשְׁעֵהָ: Zsolt 62,3,7, ez a Zsoltárok 88,2 szövegének legközelebbi párhuzama e bizalommotívumok közül, יִשְׁעֵהָ: Zsolt 62,8), megmentőjének (מַצִּילֵהָ: Zsolt 18,3 = 2Sám 22,2; Zsolt 144,2), szabadítása szarvának (קָרְן־יִשְׁעֵי: Zsolt 18,3 = 2Sám 22,3), sziklájának (קֶלֶעַ: Zsolt 18,3 = 2Sám 22,2; Zsolt 31,4; צוּר:

<sup>339</sup> Vö. Kraus: *Psalmen* 2, 774.

<sup>340</sup> Patrick D. Miller: *They Cried to the Lord. The Form and Theology of Biblical Prayer*, Minneapolis, Fortress, 1994, 60.

<sup>341</sup> Walter Gross: Ein Schwerkranker betet: Psalm 88 als Paradigma, in Gotthard F. Fuchs (Hg.): *Angesichts des Leids an Gott glauben? Zur Theologie der Klage*, Frankfurt am Main, Knecht, 1996, 111–112.

Zsolt 18,3 = 2Sám 22,3; Zsolt 18,47 = 2Sám 22,47; Zsolt 19,15; 62,3.7–8; 92,16), pajzsának (מָגֶלֶת: Zsolt 18,3 = 2Sám 22,3; Zsolt 3,4; 28,7; 119,114; 144,2), erődjének (מִצְוּדָה: Zsolt 18,3 = 2Sám 22,2; Zsolt 31,4; 144,2), magas tornyának (מִשְׁצָנָה: Zsolt 18,3 = 2Sám 22,3; Zsolt 59,17; 62,3.7; 144,2), dicsőségének (קְבוֹד: Zsolt 62,8), erejének (עֹז: Zsolt 28,7; 59,18), ereje kősziklájának (צוּר־עֹזִי: Zsolt 62,8), menedékének (מַחְסֵה: Zsolt 62,8; מָנוֹס: Zsolt 59,17; 2Sám 22,3), rejtkehelyének (סֶחָר: Zsolt 119,114), megváltójának (לְצַדִּיק: Zsolt 19,15), hűségének (חֶסֶד: Zsolt 144,2) nevezi JHWH-t. Ezek használata esetében a szabadulás, illetve védelem bizonyosnak tűnik az imádkozó számára, a Zsoltárok 88,2-ben használt megszólítás viszont a személyes megmenekülés bizonyossága nélkül utal az istenség karakterére, így ez inkább maga is a könyörgés egyik formájának és nem bizalommotívumnak tekinthető.

A zsoltár itt elemzett három, könyörgést tartalmazó részletében nagy jelentősége van a napszakoknak is: az imádkozó úgy szólal meg, mint aki éjjel és nappal JHWH-hoz kiált és JHWH-hoz fordul, a 10. vers szerint egész nap JHWH-t hívja, a 14. versben pedig azt a reménységét fejezi ki, hogy Isten reggel meghallgatja a könyörgését.<sup>342</sup>

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

A Zsoltárok 88,2–4 szituációja párhuzamban áll Ezékiás imájával (Ézs 38,10–20). Ezékiás sem jutott még el a *Seol*-ba, de életének egy bizonyos pontján bizonyosnak érezte, hogy meg kell halnia betegsége miatt.<sup>343</sup> Ugyanakkor a Zsoltárok 88,4 feszültségben van a zsoltár 5–7. verseivel, amelyekből úgy tűnik, hogy az imádkozó már a *Seol*-ban van. A zsoltár szóhasználatával kapcsolatban látni kell azt is, hogy a Héber Biblia sohasem nevezi meg az alvilág lakóit שְׁחָדָי-ként, viszont megjelenik az a gondolat, hogy JHWH megóvja egy személy שְׁחָדָי-ét az alvilágtól, vagy megmenti onnan.<sup>344</sup>

<sup>342</sup> A reggel eljövő segítség (*Hilfe am Morgen*) problémájához: Janowski: *Rettungsgewissheit*; Christoph Barth: בְּקֶרֶךְ, in G. Johannes Botterweck – Helmer Ringgren (Hgg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 1, Stuttgart, Kohlhammer, 1973, 751–754.

<sup>343</sup> Michael L. Barré: *The Lord Has Saved Me. A Study of the Psalm of Hezekiah (Isaiah 38: 9–20)* (CBQMS 39), Washington, Catholic Biblical Association of America, 2005, 74.

<sup>344</sup> Norbert Kilwing: שְׁחָדָי וְשֹׁחַדִּי. Gemeinsames und Unterscheidendes im hebräischen und griechischen Seelenverständnis, in Carmen Diller – Martin Mulzer – Kristinn Ólason – Ralf Rothenbusch (Hgg.): *Studien zu Psalmen und Propheten, Festschrift für Hubert Irsigler* (HBS 64), Freiburg–Basel–Wien, Herder, 2010, 396.

A zsoltáros második könyörgése a 11–13. versekben olvasható kérdések bevezetéseként jelenik meg: „JHWH, hozzád kiáltottam minden nap, feléd nyújtottam ki kezem.” (Zsolt 88,10b)

A harmadik megszólítást (Zsolt 88,14a) követő könyörgésben (Zsolt 88,14b–15) az imádkozó a miért (mi célból?) kérdésének feltevésével szól JHWH-hoz: „14 De én, JHWH, hozzád kiáltottam, és reggel a füledbe jutott könyörgésem. 15 JHWH, miért veted meg lelkemet, rejtet el arcodat tőlem?” (Zsolt 88,14–15). Az itt olvasható panasz a לָמָּה־kérdés (Zsolt 44,24.25; 74,1.11; 79,10; 80,13; JSir 5,20),<sup>345</sup> valamint a ונהָ és סתר־igék használatával a közösségi panaszénekek (*Volksklagelieder*) műfajával mutat rokonságot,<sup>346</sup> különösen az Emmendorffer által a fogság korára datált szövegekkel, azaz a Zsoltárok 44,24.25, 74,1.11, 80,13 versekkel.<sup>347</sup>

A 88. zsoltár két részlete az imádkozó magányáról beszél:

9 Eltávolítottad tőlem ismerőseimet, utálatossá tettél számukra,  
be vagyok zárva és nem szabadulhatok,  
10 megvakultam a fájdalomtól.

[...]

19 Barátot és társat eltávolítottál tőlem, ismerősöm a sötétség!<sup>348</sup> (Zsolt 88,9–10a.19)

A 88. zsoltárnak ezek a részletei arra is utalhatnak, hogy a szövegben szereplő beszélő ténylegesen halott, illetve, hogy a zsoltárköltők ezeket a mondatokat egy halott szemszögéből fogalmazták meg. Poétikai szempontból jelentőséggel bír, hogy a legsötétebb hangulatú zsoltár utolsó szava a sötétség (אֲשֶׁר־הָיָה) szó.<sup>349</sup>

<sup>345</sup> Vö. Michael Emmendorffer: *Der ferne Gott. Eine Untersuchung der alttestamentlichen Volksklagelieder vor dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur* (FAT 21), Tübingen, Mohr Siebeck, 1998, 296. Községi panaszénekek lehetséges ókori keleti kapcsolatait többen is vizsgálták. Bouzard szerint elképzelhető, hogy a két korpusz között irodalmi függés van: Walter C. Bouzard Jr: *We Have Heard With Our Ears, O God* (SBLDS 159), Atlanta, Scholars Press, 1997. Ferris szerint ezzel szemben csak azt állapítható meg, hogy közös hagyományból merít a két korpusz: Paul W. Ferris: *The Genre of Community Laments in the Bible and the Ancient Near East* (SBLDS 127), Atlanta, Scholars Press, 1992.

<sup>346</sup> Emmendorffer: *Der ferne Gott*, 77–146; Helmer Ringgren: הָיָה, in G. Johannes Botterweck – Helmer Ringgren (Hgg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 2, Stuttgart, Kohlhammer, 1977, 620.

<sup>347</sup> Emmendorffer: *Der ferne Gott*, különösen 292.

<sup>348</sup> A אֲשֶׁר־הָיָה szó helyett számos kéziratban *piel* particípium (אֲשֶׁר־הָיָה) szerepel, vö. de Rossi: *Variae lectiones*, Vol 4, 58. Ez kizárólag a magánhangzós állományban tér el a *Leningrádi kódex* szövegétől. A *Septuaginta*ban az *καίρωπιαιστὸν ὄν* ('a szenvedéstől') fordítás olvasható, a fordítók a szó elején szereplő ה betűt a ה prepozícióként értelmezték, így a sötétséget a nehézségek megjelenítőjének tekintették, e fordítás mögött tehát nem szükséges eltérő alapszöveget feltételezni.

<sup>349</sup> Ehhez: Lamparter: *Das Buch der Psalmen*, Band 2, 97; Johannes Schnocks: *Metaphern für Leben und Tod in den Psalmen 23 und 88*, in Pierre van Hecke – Antje Labahn (eds.): *Metaphors in the Psalms* (BETL 231), Leuven, Uitgeverij Peters, 2010, 235–249; Howard: *Psalms* 88, 140.

A kifejezést, illetve a  $\text{חַיִּי}$  gyökből származó bizonyos további formákat az alvilág poétikus megnevezésének tarthatjuk.<sup>350</sup>

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

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

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

Az  $\text{עָפָר}$  kifejezés az Ószövetségben néhány helyen az alvilágra utalhat.<sup>351</sup> A figyelembe veendő szöveghelyek közé tartozik a Zsoltárok 22,16.30, 30,10, 119,25, Jób 7,21, 20,11, 21,26, Ézsaiás 26,19 ( $\text{עֲפָרִי עָפָר}$  = 'az alvilág lakói'), Dániel 12,2 ( $\text{אֶדְמַת-עָפָר}$  = 'a por földje'; ez az akkád *bīt epri* kifejezés párhuzama lehet).

Maga a zsoltár közeli rokonságban áll a 88. zsoltárral. Craigie a zsoltárt halálos veszélyből szabaduló emberhez köthető hálaadási liturgiaként értékeli.<sup>352</sup> Az  $\text{עָפָר}$  szó mind a panaszének, mind pedig a hálaadó ének részben megjelenik. A 16. versben az  $\text{עָפָר-מָוֶת}$  kifejezés az alvilágra utalhat Dahood szerint.<sup>353</sup> Arra is rámutat, hogy az 'arš (vö. héber  $\text{אַרְשָׁ}$ ) és az 'pr (vö. héber  $\text{עָפָר}$ ) szavak gyakran jelennek meg ugariti szövegekben szereplő paralelizmusokban egymás párjaként (vö. pl.: KTU 1.10 II. 24–25).<sup>354</sup> A Zsoltárok 22,30-ban a Smith–Bloch-Smith szerzőpáros a halott etetésének rítusát véli felfedezni,<sup>355</sup> azonban a  $\text{עָפָרִי עָפָר}$  kifejezés Schmidt

<sup>350</sup> Ringgren az 1Sámuel 2,9, Jób 3,4–6, 15,30, 17,13, 18,18, 22,11, Zsoltárok 35,6, 88,13.19, 143,3, Prédikátor 6,4, 11,8, Náhum 1,8, Jób 10,20–22 szakaszokban tulajdonít neki ilyen jelentést. Helmer Ringgren:  $\text{חַיִּי}$ , in G. Johannes Botterweck – Helmer Ringgren (Hgg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 3, Stuttgart, Kohlhammer, 1982, 273–274.

<sup>351</sup> Ehhez Nicolaas Herman Ridderbos:  $\text{עָפָר}$  als Staub des Totenortes, in *Oudtestamentische Studiën*, Vol. 5, 1948, 174–178; Delbert R. Hillers: Dust: some Aspects of Old Testament Imagery, in John Henry Marks – Robert McClive Good (eds.): *Love & Death in the Ancient Near East. Essays in Honor of Marvin H. Pope*, Guilford, Four Quarters, 1987, 107; Tromp: *Primitive Conceptions*, 89–91; Ludwig Wächter:  $\text{עָפָר}$ , in Heinz-Josef Fabry – Helmer Ringgren (Hgg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 6, Stuttgart, Kohlhammer, 1989, 282–283, vö. Karasszon István: Jób Megváltója, *Református Egyház*, XLVIII. évf., 1996/4, 86.

<sup>352</sup> Peter Craigie: *Psalms 1–50* (WBC 19), Waco, Word Books, 1983, 198.

<sup>353</sup> Dahood: *Psalms I*, 140; vö. Ridderbos:  $\text{עָפָר}$  als Staub.

<sup>354</sup> Vö. Dahood: *Psalms I*, 144.

<sup>355</sup> A szerzőpáros Spronk: *Beatific Afterlife* című munkájáról írt recenziójában jut erre a megállapításra: Mark S. Smith – Elizabeth M. Bloch-Smith: Death and Afterlife in Ugarit and Israel, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 108, 1988/2, 283, vö. Spronk: *Beatific Afterlife*, 282. A Zsoltárok 22,30 értelmezési lehetőségeit tárgyalom az alábbi tanulmányomban is: Péntek: „Végül dicsőségedbe fogadsz” (Zsolt 73,24), 125–126.

szerint valószínűleg nem a halottra utal.<sup>356</sup> A Zsoltárok 22,30 *Septuaginta* szövege utolsó szakaszának (καὶ ἡ ψυχὴ μου αὐτῷ ζῆν) Schaper az örök életre utaló értelmet tulajdonít.<sup>357</sup> Van der Kooij viszont úgy véli, hogy evilági kontextusban kell értelmezni a részletet, a túlvilági élet gondolata pedig egyáltalán nem jelenik meg a *Septuagintában* olvasható Zsoltárok könyvében.<sup>358</sup>

A 119. zsoltár egy akrosztichonos imádság, amelynek 22 strófája egyenként 8-8 verset tartalmaz, amelyek mindegyike az alefbét megfelelő mássalhangzójával kezdődik. A zsoltár maga a Tóra előírásaiért dicsóíti Istent. A 4. strófa versei (25–32.) panaszt és imádságot fogalmaznak meg.<sup>359</sup> A 25. versben elképzelhető, hogy szintén az alvilágra utal az פָּרָה kifejezés:<sup>360</sup> „A porhoz tapadt lelkem (nyakam<sup>361</sup>), eleveníts meg szavad szerint.” Ha az alvilág metaforikus nevének tekintjük itt az פָּרָה szót, akkor a zsoltárverset a megelevenítés valamilyen formájára kellene vonatkoztatnunk. Valószínűbbnek látom azonban, hogy a vers inkább az ember porhoz hasonló állapotára és Istenhez képest alacsonyrendű voltára utal, ugyanakkor megjelenik benne egy közvetítő, az Isten által kijelentett Tóra (itt: דְּבָרָה), amely némileg áthidalja ezt a távolságot.

A Zsoltárok 44,26 közösségi könyörgésben adaptálja a motívumot: „Mert életünk porba tért, testünk (lit. hasunk) a földhöz ragadt.” E zsoltárvers – amely tulajdonképpen a zsoltárt záró könyörgésbe beágyazott panaszselem – a Zsoltárok 119,25a-ra emlékeztet, ott azonban a נָפַח az פָּרָה-hoz tapadt, itt viszont az פָּרָה-hoz hanyatlott (שָׁהָה), és a נָפַח tapadt (דָּבַק) hozzá az אֲרָץ-hez. Nem egyértelmű, hogy e zsoltárrészletben a két alvilághoz kapcsolható kifejezés (פָּרָה és אֲרָץ) a *Seol* szinonimája-e.

Még egy lépéssel továbbmegy a mélységekből kiáltás motívumával kezdődő 130. zsoltár: „A mélységekből hívlak, JHWH!” (Zsolt 130,1b). Az egyházi tradíció ezt a zsoltárt bűnbánati imádságnak tekinti. A bűnematika valóban megjelenik e zsoltárban, azonban a szöveg elsősorban könyörgésnek tekinthető. A zsoltárt Gunkel is bűnbánati éneknek (*Bußlied*) tekinti.<sup>362</sup> A מַעְמַקִּים kifejezés többféleképpen interpretálható. Egyesek szerint a mély vizek képzetét tartalmazza a Zsoltárok

<sup>356</sup> Schmidt: *Israel's Beneficent Dead*, 265.

<sup>357</sup> Joachim Schaper: *Eschatology in the Greek Psalter* (WUNT II 76), Tübingen, Mohr Siebeck, 1995, 52.

<sup>358</sup> Arie van der Kooij: Ideas about Afterlife in the Septuagint, in Michael Labahn – Manfred Lang (Hgg.): *Lebendige Hoffnung – ewiger Tod?! Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum* (ABG 24), Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2007, 91.

<sup>359</sup> Allen: *Psalms 101–150*, 186.

<sup>360</sup> Így uo., 186.

<sup>361</sup> Vö. Dahood: *Psalms III*, 176–177.

<sup>362</sup> Gunkel: *Die Psalmen*, 561.

130,1, és így a szó a *Seol* szinonimája.<sup>363</sup> Dahood szerint a zsoltár első verse arra utal, hogy a zsoltáros bűnei miatt az alvilág legmélyebb régióiba került (vö. Zsolt 18,6–7; 51,3; Jón 2,7–8; JSir 3,35; Ben Szira 51,9).<sup>364</sup> A szakasz legközelebbi párhuzama a Zsoltárok 69,3.15 (vö. továbbá: Ézs 51,10), amely szöveg kétségtelenül az alvilághoz kapcsolódó mélység vizeinek képzetével áll kapcsolatban.<sup>365</sup> Duhm szerint a mélység képével e zsoltár a 69. zsoltárral ellentétben nem a nyomorúság, hanem az ember Istenhez képest alacsonyrendű voltára utal.<sup>366</sup> Az az aspektus, hogy egy, az élők világától távoli hely a könyörgés helye, kapcsolatot képez e zsoltárvers és a Zsoltárok 88,4, valamint a Jónás 2,4–7 között.

A Zsoltárok 61,3 az imádkozó Istentől való távolságának leírásaként használja a מְקִצָּה הָאָרֶץ ('a föld szélé') kifejezést: „A föld széléről kiáltok hozzád, elcsüggedt szívem, vezess olyan sziklára, amely nagyobb nálam.” A kifejezésnek itt hasonló retorikai funkciója van, mint a mélységnek a 130. zsoltárban.

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

6 Hozzád kiáltottam, JHWH, azt mondtam neked: „menedékem, osztályrészem az élők földjén”.

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

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

A Zsoltárok 142,6 JHWH-t az imádkozó osztályrészeként nevezi meg (vö. Zsolt 16,5; 73,26). Az élők földje a halottak hazájának, az alvilágnak az ellentéte. A Zsoltárok 142,6-hoz hasonló reménységet fogalmaz meg a Zsoltárok 27,13 is: „Ha

<sup>363</sup> Frank-Lothar Hossfeld – Erich Zenger: *Psalmen 101–150* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien, Herder, 2008, 575; Karl-Martin Beyse: מְקִצָּה, in Heinz-Josef Fabry – Helmer Ringgren (Hgg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 6, Stuttgart, Kohlhammer, 1989, 226; Kraus: *Psalmen 2*, 1048; Xeravits Géza: *A Zarándokénekek* (Lectio Divina 3), Bakonybél–Budapest, Szent Maurícius Monostor – L'Harmattan, 2006, 81.

<sup>364</sup> Dahood: *Psalms III*, 235.

<sup>365</sup> Martin Weber: „Aus Tiefen rufe ich Dich”. *Die Theologie von Psalm 130 und Ihre Rezeption in der Musik* (ABG 13), Leipzig, Evangelische Verlag, 2003, 124; Jörg Jeremias: Psalm 130 und Luthers Nachdichtung, *Theologische Beiträge*, Jg. 20, 1989/6, 284–297. Jeremias szerint a Zsoltárok 69,3 és 88,7 pontosabban leírja az imádkozó életét fenyegető veszélyt. A Zsoltárok 130 esetében a másik két zsoltárral ellentétben nincs szó ellenségekről, viszont itt megjelennek a bűnök. Ebben a szakaszban a mélység vizei az embert Istentől távolra vivő bűnök szimbólumaként jelenik meg: uo., 286–287.

<sup>366</sup> Duhm: *Die Psalmen*, 277.

nem hittem volna, hogy meglátom az JHWH jóságát az élők földjén.”<sup>367</sup> Dahood szerint a קִרְיָהּ kifejezést valószínűleg az alvilágra, és nem pedig egy földi börtönre vonatkozó utalásnak kell tekinteni, mivel szerinte az utóbbiban lehetséges lenne JHWH dicsérete.<sup>368</sup> A kifejezés értelmezhető továbbá a zoltár feliratának fényében is, amely arra utal, hogy az imádság elmondásakor Dávid a barlangban volt (מַעְרָבָה).<sup>369</sup> Dahood véleményével kapcsolatban meg kell jegyezni, hogy a 8. vers nem beszél arról, hogy az imádkozó ne lenne képes Istent dicsérni. A szabadítás utáni istendicséret nem jelenti szükségszerűen azt, hogy korábban nem lett volna képes erre a beszélő, jelentheti azt is, hogy a szorongatás idején ez nem lett volna értelmes cselekvés.

## Hálaadó imádságok

### *Bevezető*

A *Seol*ban vagy a *Seol* közelében megszólaló imádság motívuma gyakran jelenik meg hálaadó énekekben is.<sup>370</sup> Gunkel szerint a motívum eredeti *Sitz im Leben*-je ebben a műfajban van, mivel az elsősorban nem a krízis állapotához, hanem az arra való visszatekintéshez (a tulajdonképpeni hálaadáshoz) kötődik.<sup>371</sup> Krieg megállapítása szerint a hálaadó énekekben a motívum az esetek többségében a nyomorúságról szóló beszámolóban vagy pedig a korábbi panasz idézése során jelenik meg, és csak az esetek mintegy tizedrészében fordul elő a hálaadás részeként.<sup>372</sup> A hálaadó énekek alapeleme a יָיָ gyök. Westermann szerint ennek pontos fordítása: 'dicsérni',<sup>373</sup> Crüsemann szerint pedig értelme lehet dicsérni, megvallani és bűnt megvallani is, így ő a יָיָ-formula alapján a *danken* fordítást javasolja.<sup>374</sup> A következőkben az alvilágból való szabadítás motívumának hálaadó énekekben olvasható megjelenéseit tekintem át.

<sup>367</sup> A kifejezést Dahood az örök életre vonatkoztatja: Dahood: *Psalms I*, 170. Craigie nem fogadja el ezt a javaslatot: Craigie: *Psalms 1–50*, 234.

<sup>368</sup> Dahood: *Psalms III*, 319.

<sup>369</sup> Erre az összefüggésre Nagy József kollégám hívta fel figyelmemet, ezúton is szeretnék neki köszönetet mondani érte.

<sup>370</sup> Az egyéni hálaadó ének műfajához: Frank Crüsemann: *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1969, 210–284.

<sup>371</sup> Hermann Gunkel – Joachim Begrich: *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1933, 189, vö. Janowski: *Konfliktgespräche*, 293; Janowski: *Anthropologie*, 488.

<sup>372</sup> Krieg: *Todesbilder*, 412–419.

<sup>373</sup> Claus Westermann: Das Loben Gottes in den Psalmen, in uő: *Lob und Klage in den Psalmen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, 20–24.

<sup>374</sup> Crüsemann: *Studien zur Formgeschichte*, 267–268, 279–282.

*Szabadítás a halál előtt*

A 94. zsoltár a halál eseménye előtti szabadításért ad hálát: „Hacsak JHWH nem segített volna nekem, én már nemsokára a csend honában laknék.” (Zsolt 94,17) Több magyarázó is alvilágutalást lát ebben a versben a חֶשֶׁךְ ('csend', 'csend hona') kifejezésben.<sup>375</sup> A kifejezés egyértelmű alvilágutalásként előfordul a Zsoltárok 115,17-ben, a Zsoltárok 94,17 esetében a *Septuaginta*ban szintén a τῷ ᾄδῃ fordítás szerepel, amit követ a *Vetus Latina in inferno* fordítása is. A kifejezés kapcsolatban lehet az akkád *dimtu* ('torony') szóval. A másik lehetséges etimológia a csend szóval hozza összefüggésbe a kifejezést. A szó a Józsué 15,52-ben és az Ézsaiás 21,11-ben toponimként, a Genesis 25,14-ben pedig személynévként fordul elő. Gallagher javaslata szerint a kifejezés Zsoltárok könyvében és az Ezékiel 27,32-ben található előfordulásai levezethetők Dumat al-Jandal helynévből.<sup>376</sup> Gallagher szerint e város alvilággal való azonosításában a következő tényezők egyike vagy azok közül több játszhatott szerepet: a Kr. e. 691–689 között bekövetkezett, asszírok általi elpusztítása óta használhatták a halál szinonimájaként; Qédárral való kapcsolata miatt (mind a Dúmá, mind a Qédár megnevezés utalhat személyre, illetve területre is, személynévként mindkettő Izmael egy-egy fiának a neve, toponimként pedig közös tulajdonságuk, hogy gonosztevőkként festették le lakosaikat) hozhatták kapcsolatba a halállal; rabszolga-kereskedelemben való esetleges részvétele vezethetett ehhez az azonosításhoz; az odautazást veszélyessé tevő klímája miatt azonosíthatták a halállal; veszélyes lakosai (pl. gyilkosok) voltak.<sup>377</sup>

Dahood a vers értelmezésekor rámutat arra, hogy a שֶׁכֶן ('lakni') gyök sokkal inkább egy helyre, mintsem egy állapotra utalhat, ezért a חֶשֶׁךְ kifejezést ő az akkád *dimtu* és az ugariti nyelvben dokumentált *dmt* szavakhoz ('torony', 'erőd') kapcsolja. Utal arra is, hogy a *Seol* megjelenhet úgy, mint fallal körbevett város (Zsolt 9,14; Sirák/Ben Szira 51,9), és a börtön képe (vö. Zsolt 142,8) alapján ez jól kapcsolódhat a bibliai *Seol*-képhez.<sup>378</sup>

A zsoltárvers nem megtapasztalásként utal a *Seolra*, hanem arról beszél az imádkozó, hogy JHWH közbeavatkozása nélkül már nem élne, a halottak hazájában lenne.

<sup>375</sup> Gunkel: *Die Psalmen*, 416; Barth: *Die Errettung vom Tode*, 79; Dahood: *Psalms II*, 349–350; Kraus: *Psalmen 2*, 826.

<sup>376</sup> William R. Gallagher: On חֶשֶׁךְ/דומה in Ez 27:32 and Psalms 94:17, 115:17, *Archiv für Orientforschung*, Band 50, 2003/2004, 425.

<sup>377</sup> Uo., 427–428.

<sup>378</sup> Dahood: *Psalms II*, 349–350, vö. Mitchell J. Dahood: Accadian-Ugaritic *dmt* in Ezekiel 27,32, *Biblica*, vol. 45, 1964/1, 83–84.

Itt figyelembe veendő további szöveghely a Zsoltárok 56,14: „Mert megmenttetted lelkemet a haláltól, lábamat a botlástól, hogy Isten színe előtt járjak az élők világosságában.”<sup>379</sup> A zsoltár egy könyörgés, Gunkel egyéni panaszéneknek tekinti,<sup>380</sup> Mowinckel viszont én-formában írt nemzeti panasznak.<sup>381</sup> Az imádság a hálaadó részben használja az alvilágból való szabadulás képét. Elképzelhető, hogy a  $\text{הַיָּמִים}$  kifejezés itt térbeli értelmet nyer, bár ez az értelmezés nem szükségszerű. Dahood szerint a  $\text{הַיָּמִים}$  gyökből levezethető  $\text{הַיָּמִים}$  ('letaszítás') szó is egyértelmű alvilágtalálasként értékelendő.<sup>382</sup> Nem állapítható meg egyértelműen, hogy a zsoltár az alvilág képét használja-e, vagy pedig egyszerűen a halálra utal. Amennyiben az előbbi értelmezés helytálló, a szöveg a hálaadó imádságokra jellemző módon, a korábbi veszély megjelenítőjeként utal az alvilágra.

A 116. zsoltár 3. verse az alvilág és a halál képét a nyomorúság kontextusában használja, majd az imádkozó a szabadítás leírásakor is feleleveníti ezt a képet (8–9. versek). A két részlet közül az utóbbi a Zsoltárok 56,14 közeli párhuzama, és a halál előtti szabadításra való utalásként értelmezhető.<sup>383</sup>

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

9 JHWH színe előtt járok az élők földjén. (Zsolt 116,8–9)

A 8. versben Dahood a  $\text{הַיָּמִים}$  kifejezést az alvilág nevének tartja.<sup>384</sup> E javaslatát nem szükséges elfogadni, az azonban így is megállapítható, hogy e zsoltár gazdagon alkalmazza az alvilág képét a korábbi nyomorúság kifejezőjeként.

### *Szabadítás a Seol kapujából*

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

<sup>379</sup> Egyes *Septuaginta*-kéziratokban a  $\chi\omega\alpha$  ('hely') olvasat szerepel, vö. Bardtke: *Psalmi*, 1138. Ez alapján esetleg a Zsoltárok 27,13 és 116,9 szövegéhez hasonlóan lehetne itt  $\text{הַיָּמִים}$  helyett  $\text{הַיָּמִים}$ -et olvasni, e variánsban tehát „az élet/élők világossága” helyett az „élet/élők földje” kifejezés szerepel.

<sup>380</sup> Gunkel: *Die Psalmen*, 242.

<sup>381</sup> Mowinckel: *The Psalms*, 1. köt., 234.

<sup>382</sup> Dahood: *Psalms II*, 48, vö. Dahood: *Psalms I*, 224.

<sup>383</sup> A másik részlet (3. vers) nézőpontja ezzel szemben úgy értelmezhető, hogy aszerint az imádkozó megtapasztalta az alvilág nyomorúságát, így azt a jelen értekezés 83. oldalán tárgyalom.

<sup>384</sup> Dahood: *Psalms III*, 148.

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

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

14 Könyörülj rajtam,<sup>385</sup> JHWH, tekints<sup>386</sup> ellenségeim által okozott nyomorúságomra,  
Te, aki felhozol a halál kapuiból,  
15 hogy elmondhassam minden dicséretedet, Sion (lit: Sion lányának) kapujában  
örvendhessek<sup>387</sup> szabadításodnak.

E versek könyörgésnek tekinthetők, a teljes zsoltárszöveg alapján ebben a részletben a korábbi panaszt idézheti fel az imádkozó (vö. pl. 11. és 18. vers). Amikor a Zsoltárok 9,14–15 a halál kapuiról beszél, közvetlenül ellentétbe állítja azt „Sion lánya kapuival”, amelyet valószínűleg a szentélyre vagy Jeruzsálemre vonatkozó utalásként lehet értelmezni. Egyesek szerint a halál kapui az Istentől való hatalmas távolságra (*Gottesferne*) utalnak, míg Sion kapui az Istenhez való közelséget (*Gottesnähe*) reprezentálják.<sup>388</sup>

Már a korai szövegtanúknak is szerepel azonban olyan olvasat, amely szerint a Zsoltárok 9,14 *perfectum* igealakokat tartalmazva a hálaadás keretében emlékezik vissza a korábbi nyomorúságra.<sup>389</sup> Ha a vers első két igéjét egyes szövegvariánsokkal *imperativus* helyett *perfectum*nak tekintjük, a szöveg értelme a következő: „Mekönyörült rajtam JHWH, meglátta ellenségeim által okozott nyomorúságomat, (Ő), aki felhoz a halál kapujából, hogy elmondhassam minden dicséretedet, Sion

<sup>385</sup> A *Septuaginta* alapján a nehéz יָגִידֶנָּה alak *qal imperativus*ként értelmezhető. Egyes kéziratokban a könnyebb יָגִידֶנָּה olvasat szerepel, amely *piél imperativus* vagy *perfectum* lehet, vö. de Rossi: *Variae lectiones*, Vol. 4, 3. A vers modalitása a különböző variánsokban nem egyezik meg.

<sup>386</sup> Aquila fordításában az εἶδε alak olvasható, ami mögött a maszoréta הִרָאָה olvasat helyett a héber ige eltérően punktált, *qal perfectum* E/3. הִרָאָה alakja állhat, ezzel a tagmondat jelentése a következőképpen módosul: 'meglátta nyomorúságomat'.

<sup>387</sup> A maszoréta olvasat: הִרָאָה. Az 5/6Hev 1b olvasata הִרָאָה, ez vagy egyszerűen ortográfiai variánsnak, vagy a הִרָאָה gyök *qal imperfectum* E/1. alakjának tekinthető: utóbbi esetben a tagmondat jelentése: 'Sion lányának kapujában elbeszéltem szabadításodat'.

<sup>388</sup> Kraus: *Psalmen 1*, 223; Barth: *Die Errettung vom Tode*, 78.

<sup>389</sup> Vö. 385. és 386. lábjegyzet.

lányának kapujában örvendezhessek szabadításodon.” Kraus szerint a 14–15. verseket kifejezetten a 12–13. versek kontextusában kell értelmezni: JHWH eszerint meghallgatja a „szegények” segélykiáltását, a 14–15. versekben pedig a zsoltáros élményét mint egy, ezt a kijelentést alátámasztó személyes példát olvashatjuk (Kraus ezért ragaszkodik a Zsoltárok 9,14–15 múlt idejű olvasatához).<sup>390</sup>

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

A Zsoltárok 9,14–15-ben egymás ellentétéként jelennek meg Sion kapui és az alvilág/halál (מִן הַמָּוֶת) kapui. Talán ezen ellentétpár mentén magyarázható a második kórahita zsoltárciklus utolsó két darabjának, a 87. zsoltárnak, amely egy Sion-ének és az alvilágból szabadításért könyörgő 88. zsoltárnak az egymás mellé helyezése is.<sup>391</sup>

A 107. zsoltár hálaadási liturgiájának egyik versében a Halál kifejezésnek minden bizonnyal térbeli jelentést tulajdoníthatunk: „Minden ételt meggyűlölték, a halál kapuját megközelítették.” (Zsolt 107,18) A zsoltárban a harmadik hálaadást megfogalmazó csoport a betegeké (17–22), akiket úgy mutat be a szöveg, mint akik az alvilághoz kerültek közel.<sup>392</sup> Zenger szerint a versben egyaránt látható a fizikai és a pszichikai állapot rosszabbra fordulása.<sup>393</sup> A betegség és a *Seol* e zsoltárban egyértelműen a vétkek miatti büntetésnek tűnik. A zsoltár a szabadítás képzetével kapcsolatban használja az alvilág képét. A beszédhelyzet azonban – nyilvánvalóan a műfajból adódóan – eltér a megszokottól, itt ugyanis nem egy imádságnak vagy egy hálaadásnak az elmondásával találkozunk, és

<sup>390</sup> Kraus: *Psalmen 1*, 223.

<sup>391</sup> A két zsoltár közötti kontrasztra rámutat Cole: Robert L. Cole: *The Shape and Message of Book III (Psalms 73–89)*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000, 166. A kórahita zsoltárok Sion-teológiájához: Günther Wanke: *Die Zionstheologie der Korachiten in ihrem traditionsgeschichtliche Zusammenhang*, Berlin, Töpelmann, 1966; Joseph Blenkinsopp: *The Beauty of Holiness. Re-Reading Isaiah in the Light of the Psalms*, London – New York, T&T Clark, 2019, 93–96; Németh Áron: JHVH, Izráel és a népek Kórah fiainak Sion-énekeiben. Az ószövetségi univerzalizmus formálódása a 46., 48. és 87. zsoltárokbán, *Collegium Doctorum*, 12. évf., 2016/1, 11–28. Újabban arra is felhívják a figyelmet, hogy a Sion-teológia mellett az alvilág is központi motívuma a Kórah fiai zsoltároknak: David C. Mitchell: „God Will Redeem My Soul from Sheol” – The Psalms of the Sons of Korah, *Journal for the Study of the Old Testament*, vol. 30, 2006/3, 243–262.

<sup>392</sup> Kraus: *Psalmen 2*, 913.

<sup>393</sup> Hossfeld–Zenger: *Psalmen 101–150*, 153.

a beszélő nem azonos a nyomorúság és a szabadulás megtapasztalóival, hanem hálaadásra hívja fel az ő csoportjukat.

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

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

11 Azt mondtam: „Nem fogom látni JH JH-t<sup>394</sup> az élők földjén, embert sem látok többé a mulandóság<sup>395</sup> lakóival.”

[...]

16 Uram, ezek éltetnek, és abban van lelkem teljes élete,<sup>396</sup> hogy meggyógyítottál és éltetsz engem.

17 Íme, keserűségem, a keserűség javamra vált, és te kiváltottad *nefesemet* a romlás sírjából,<sup>397</sup> mert hátad mögé dobtad minden bűnömet. (Ézs 38,10–11.16–17)

Ezékiás imája egy betegségből való szabadulásért mondott hálaadó ének. Blenkinsopp szerint nem tartalmaz olyan elemet, amely Ezékiás király élethelyzetével lenne kapcsolatban.<sup>398</sup> Az imádságot átszövik az alvilágutalások.

A 10. versben a *Seol* kapuinak (שְׁאוֹל) alakja jelenik meg. E kifejezés alapján városhoz hasonlónak képzelhető el a halottak hazája. Liess különös jelentőséget

<sup>394</sup> Néhány kéziratban יהוה olvasat szerepel. De Rossi: *Variae lectiones*, Vol. 3, 1786, 37. Ebbe az irányba mutat a Symmachos-fordítás és a *Peshitta* is. Valószínűnek tartom, hogy nem romlott a szöveg, hanem az istennévnek a rövid, poétikus szövegekben előforduló formáját használja. Úgy vélem, hogy nemcsak a maszoréta szöveg értelmezhetőségét, hanem az imádság magas fokú irodalmiságát is alátámasztja az, hogy a 38,19 versben a JHWH-t dicsőítő élőket a zoltár a יְהוָה névvel nevezi meg.

<sup>395</sup> Néhány kéziratban a 11. versben הַחַיִּים ('mulandóság') helyett הַיְלֹמִים ('világ') olvasat szerepel. Uo., 37. A Targum is ezen olvasat felé mutat. Ugyanez a két olvasat megjelenik a Zsoltárok 49,2 esetében is. Dahood szerint a הַחַיִּים kifejezés az alvilág poétikus neve. Mitchell J. Dahood: הַחַיִּים „Cessation” in Isaiah 38,11, *Biblica*, vol. 52, 1971/2, 215–216. A két különböző variáns különböző hangsúlyokkal gazdagítja az imádságot, egyik sem tekinthető értelmezhetetlennek.

<sup>396</sup> A בְּרָחָה szót Beuken egy a חַיִּים רוּחִי kifejezésbe beékelte *status constructusként* értelmezi: „und darin liegt das ganze Lebens meines Geistes” (és abban van lelkem teljes élete). Willem A. M. Beuken: *Jesaja 28–39*, Freiburg–Basel–Wien, Herder, 2010, 414, 418. Fordításomban ezt a megoldást követem.

<sup>397</sup> A maszoréta בְּלִי מִשְׁחַת כְּלִי olvasat helyett IQIsa<sup>a</sup> מִשְׁחַת כְּלִי ('a pusztulás eszköztől') szövegvariáns tartalmazza. A *Septuagintában* a εἴλου γάρ μου τὴν ψυχὴν ἵνα μὴ ἀπόληται ('kiváltottad lelkemet, hogy ne pusztuljak el') szöveg szerepel, amely talán a nehéz héber szöveg értelmező fordításának tekinthető.

<sup>398</sup> Joseph Blenkinsopp: *Isaiah 1–39. A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven – London, Yale University Press, 2000, 484–485.

<sup>399</sup> A kifejezést tárgyaló rész az alábbi tanulmányom vonatkozó részének átdolgozott, rövidített változata: Péntek: *A Seol lokalizálása és topográfiája*, 20–22.

tulajdonít ennek a motívumnak, mivel úgy véli, hogy a kapu jeleníti meg az élők és a halottak világának határát a forrásokban. A fogalomnak szerinte van térbeli, illetve dinamikus aspektusa is.<sup>400</sup> A kapu/kapuk motívuma nem ismeretlen az ókori közel-keleti irodalomban sem. Inanna/Istár alvilágjárása során hét kapun megy keresztül, az egyiptomi Halottak Könyvében is megjelenik a kapu-motívum.

Ezékiás imájában az alvilág közelségére utalhat a motívum.<sup>401</sup> Ben Szira imádságában szintén a *Seol* kapuiból szólal meg az imádkozó. Ugyanerre a helyre utalhatnak azok a forrásaink, amelyek a halál (תּוֹת) kapujáról beszélnek: Zsoltárok 9,14–15 (lásd fentebb), Jób 38,17, Salamon zsoltárai 16,2. Jónás imájában a kapu képzetét kizárólag a záruk idézik meg (Jón 2,7), az a motívum azonban ebben a forrásban is figyelemre méltó, hogy a nyomorult helyzetben megszólaló imádkozó a templom felé fordul az alvilágból (Jón 2,8).

Liess szerint a kapu motívuma mind az alvilággal kapcsolatos horizontális, mind pedig a vertikális perspektívával összefügghet: amikor a forrás arról beszél, hogy a halál kapujától Sion lányának kapujába vágyik a beszélő, akkor a horizontális perspektíva jelenik meg (a halál kapuja a városhoz, azaz „Sion lánya kapujához” képest a periférián fekvő temetkezési hely felé mutat), amikor viszont a mélységből kér szabadítást az imádkozó (Jón 2,6; Ézs 38,10.17), akkor a vertikális perspektíva érvényesül.<sup>402</sup>

Ezek alapján megállapíthatjuk, hogy az ókori közel-keleti forrásokhoz hasonlóan az alvilág kapui a zsoltárokban is szerepet kapnak, az alvilág és az élők világának határát jeleníti meg a motívum, továbbá abba az irányba is mutathat, hogy a *Seolt* városként képelték el. A források alapján egy kérdés nem dönthető el világosan: vajon a *Seol* mint város egy mitologikus városra utal-e vagy pedig a periférián kívül elhelyezkedő nekropoliszra.

Cooper felvetése szerint a Zsoltárok 24,7.9-ben szereplő פִּתְחֵי עוֹלָם ('ősi ajtók') kifejezés szintén utalhat az alvilág kapuira.<sup>403</sup> A kifejezés kontextusa alapján azonban sokkal valószínűbb, hogy e zsoltár egy JHWH trónralépéséhez, illetve a szent ládához kapcsolódó processziós szertartással van összefüggésben, így a kifejezés nem az alvilág, hanem éppen ellenkezőleg, a kultuszközpont (a jeruzsálemi templom?) kapuira utal ('a világ ajtajai' = 'a szentély ajtajai').<sup>404</sup>

<sup>400</sup> Liess: „*Hast du die Tore...*”, 411–418.

<sup>401</sup> Uo., 415.

<sup>402</sup> Uo., 416.

<sup>403</sup> Alan Cooper: Ps 24,7–10. Mythology and Exegesis, *Journal of Biblical Literature*, vol. 102, 1983/1, 37–60.

<sup>404</sup> Vö. John Day: The Ark and the Cherubim in the Psalms, in Bob Becking – Eric Peels (eds.): *Psalms and Prayers. Papers Read at the Joint Meeting of the Society of Old Testament Study and Het Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland en België, Apeldorn August 2006*, Leiden–Boston, Brill, 2007, 65–77, különösen 70.

Barré szerint az Ézsaiás 38,10–11 versekben Ezékiás a siratás aktusát végzi, az azonban egyedülálló az Ószövetségben, hogy maga fölött végzi el ezt a cselekvést.<sup>405</sup> Figyelemre méltó, hogy a zsoltár imádkozója szorult helyzetében egészen a 16. versig nem szólítja meg direkt beszédben JHWH-t.<sup>406</sup>

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

Az Ézsaiás 38,11-ben az alvilág ellentétéként megjelenik az élők földje is (vö. Zsolt 27,13; Ez 32,17–32).<sup>407</sup> Ezékiás imádsága összességében az ószövetségi imádságokra jellemző módon használja az alvilág-tradíciót: egyrészt az alvilág a nyomorúság megjelenítőjeként jelenik meg (10. vers), másrészt pedig megjelenik a szövegben az a gondolat is, amely szerint az alvilág és lakói nem dicsóítik Istent, csak az élők (18–19. vers). Az előbbi utalás esetében a zsoltáros a halál eseményének szinonimájaként utal a halottak hazájára mint élete egy bizonyos pontján legvalószínűbbnek tűnő jövőképre, azonban nem úgy szólal meg, mint aki eljutott volna a *Seol*ba.

### *Szabadítás a Seolból*

Egyes zsoltárok imádkozója a fentiekkel ellentétben úgy szólal meg, mint aki az alvilágban volt. A 86. zsoltár hálaadó részében olvasható egy ilyen alvilágutalás: „Mert nagy a te hűséged irántam, megmentetted lelkemet a *Seol* mélyéből.” (Zsolt 86,13) A szakasz a kontextus alapján egyaránt értelmezhető múlt és jelen időben is, a problémát az okozza, hogy a 12. versben magasztalásban tör ki a zsoltáros, amely már a szabadítás utánra tenné e szakaszt, a zsoltár azonban a 14–17. versekben visszatér a panaszhoz és a könyörgéshez. A מְלִצְוֹת igealakot a hálaadás kontextusában minden további nélkül lehetne múlt időben értelmezni,<sup>408</sup> Dahood azonban arra mutat rá, hogy ez csökkentené a következő versekben olvasható könyörgés erőteljességét, ezért ő a 1-ot konzekutív értelemben fordítja.<sup>409</sup>

<sup>405</sup> Barré: *The Lord Has Saved Me*, 73. A motívum egy mezopotámiai párhuzama: uo., 74–75, 83; Alasdair Livingstone: *Court Poetry and Literary Miscellanea*, (SAA 3), Helsinki, Helsinki University Press, 1989, 32, 9–10. sor.

<sup>406</sup> Barré: *The Lord Has Saved Me*, 76.

<sup>407</sup> Vö. uo., 69.

<sup>408</sup> Így pl. Kraus: *Psalmen 2*, 760, 763.

<sup>409</sup> Dahood: *Psalms II*, 295–296, vö. Seybold: *Die Psalmen*, 337, 340; Tate: *Psalms 51–100*, 376; Frank-Lothar Hossfeld – Erich Zenger: *Psalmen 51–100* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien, Herder, 2000, 544.

A 13. vers – véleményem szerint – szorosabb kapcsolatban van a 12. verssel, mint az azt követő szakaszokkal, így ebben a kontextusban múlt idejüként lehet értelmezni a nyomorúságot.

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

2 Magasztallak, téged JHWH, mert megmentettél, nem örülnek ellenségeim.

3 JHWH, Istenem, kiáltottam hozzád és meggyógyítottál.

4 JHWH felhozta lelkemet a *Seol*ból, megelevenített a gödörbe szállók közül [*qere*: életben tartott a sírba való lemenetelemtől]. (Zsolt 30,2–4)

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

A már tárgyalt 116. zsoltárnak abban a részében, ahol az imádkozó korábbi panaszának idézésekor alkalmazza az alvilággal kapcsolatos hagyományt, szintén az a perspektíva jelenik meg, hogy az imádkozó megtapasztalta a *Seol* nyomorúságát: „Körülvettek a halál kötelei, a *Seol* szorongatásai elértek, szorongatásra és kétségbeesésre találtam.” (Zsolt 116,3)<sup>410</sup>

A következő szemelvény forrása egy qumráni *Barkhi nafsi*-szöveg:<sup>411</sup> „[...] Felemelted a *Seol*ból lel[k]em, életet adtál [...]” (4Q437 – *Barkhi nafsi* frg. 2. 1,11).<sup>412</sup> A beszélő ebben az imádságban tud a korábbi nyomorúságokról is, és az azokból való szabadulásért ad hálát. A szöveg utal arra, hogy a beszélő korábban

<sup>410</sup> Burns szerint ebben a versben a Halál és a *Seol* vadász alakjában van megszemélyesítve. John Barclay Burns: Some Personifications of Death in the Old Testament, *Irish Biblical Studies*, vol. 11, 1989/1, 27.

<sup>411</sup> A qumráni *Barkhi nafsi* szövegek himnikus szövegeknek tekinthetők. Ehhez és kapcsolatukhoz a Zsoltárok 103–104-gyel: Mika S. Pajunen: From Poetic Structure to Historical Setting. Exploring the Background of the *Barkhi Nafshi* Hymns, in Jeremy Penner – Ken M. Penner – Cecilia Wassen (eds.): *Prayer and Poetry in the Dead Sea Scrolls and Related Literature. Essays in Honor of Eileen Schuller on the Occasion of Her 65th Birthday* (StTDJ 98), Leiden–Boston, Brill, 2012, 355–376.

<sup>412</sup> Moshe Weinfeld – David Seely: *Barkhi Nafshi*, in Esther G. Chazon – Torleif Elgvin – Esther Eshel (eds.): *Qumran Cave 4/XX. Poetical and Liturgical Texts. Part 2* (DJD 29), Oxford, Clarendon, 1999, 255–334 (Plates XVII–XXIV), 311 (Plate XXII).

megtapasztalta az alvilágot, a korábbi szituációban elmondott könyörgését azonban nem tartalmazza.

Az itt bemutatott beszédhelyzet megjelenik a három ifjú énekében is:<sup>413</sup>

Áldjátok az Urat, Ananja, Azarja, Misaél,  
énekeljétek és magasztaljátok őt örökké,  
mert kiragadott minket az alvilágból, és kimentett minket a halál kezéből,  
megszabadított minket a lánggal égő kemence közepéből,  
és a tűz közepéből kiragadott minket.<sup>414</sup>

A három ifjú imádsága Dániel könyve görög szövegváltozataiban szerepel.<sup>415</sup> Eredeti nyelve valószínűleg héber lehetett.<sup>416</sup> Az *Azarja imája és a három ifjú éneke* címen ismert szöveg valójában négy különálló szövegből áll össze: 1. Azarja imája (1–22, LXX Dán 3,24–45), 2. Prózai narratíva (23–28, LXX Dán 3,46–51), 3. Himnusz (29–34, LXX Dán 3,52–56), 4. Zsoltár (35–68, LXX Dán 3,57–90). Newman szerint Azarja imádsága (1–22) és a zsoltár (35–68) különböző korból származnak,<sup>417</sup> Swart szerint azonban ez nem derül ki a szövegükből.<sup>418</sup> Christie szerint az alvilágutalást tartalmazó 66. vers a 67. verssel együtt későbbi betoldás lehet,<sup>419</sup> amelyet az az írnok végezhetett el, aki az eredeti himnuszhoz kapcsolta Dániel könyvének sémi nyelvű szövegéhez, hogy ezáltal illessze az imádságot a narratív kontextushoz.<sup>420</sup> A vers első sora T/2. személyben szólítja meg a három ifjút, a későbbiekben már T/1. személyű alakok szerepelnek.

<sup>413</sup> Fordításomban a szöveg Theodotion-féle változatát követem.

<sup>414</sup> *Azarja imája és a három ifjú éneke*, 66. vers, *Septuaginta/Theodotion*, Dán 3,88.

<sup>415</sup> Szándékosan nem betoldásról vagy hozzáadásról beszélek. Ahhoz, hogy a Héber Biblia könyveinek görög szövegeiben található többleteket nem betoldásnak, hanem arra való utalásnak kell tekintenünk, hogy az adott könyveknek létezett egy másik kiadása: József Zsengellér: *Addition or Edition? Deconstructing the Concept of Additions*, in Géza Xeravits – József Zsengellér (eds.): *Deuterocanonical Additions, of the Book of the Old Testament* (DCLS 5), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2005, 1–15.

<sup>416</sup> Carey A. Moore: *Daniel, Esther and Jeremiah. The Additions* (AB 44), New York, Doubleday, 1977, 6, 48; Xeravits Géza: *A Deuterokanonikus könyvek. Bevezetés keletkezés- és irodalomtörténetükbe* (Deuterocanonica 4), Pápa–Budapest, Pápai Református Teológiai Akadémia – L'Harmattan, 2008, 159.

<sup>417</sup> Pieter W. van der Horst – Judith H. Newman: *Early Jewish Prayers in Greek* (CEJL), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2008, 186.

<sup>418</sup> Gerhard Swart: *No Place for Worship. Rhetorical Function and Historical Significance of a Prayer Theme in Deuterocanonical Literature*, in Géza Xeravits – József Zsengellér – Ibolya Balla (eds.): *Various Aspects of Worship in Deuterocanonical and Cognate Literature 2016/2017* (DCLY 2016/2017), Berlin–Boston, Walter de Gruyter, 258.

<sup>419</sup> Elmer B. Christie: *The Strophic Arrangement of the Benedicte*, *Journal of Biblical Literature*, vol. 47, 1928/1–2, 190.

<sup>420</sup> Moore: *Daniel, Esther and Jeremiah*, 74.

A zsoldár alvilágképe összességében megegyezik a kanonikus imádságokéval, pl. a három ifjú imája sem a büntetés helyeként utal a Hádészra.<sup>421</sup> A szöveget olvasva tulajdonképpen egy kettős adaptációt láthatunk: egyrészt a 35–65. versekben olvasható himnusz adaptációját Ananja, Misaél és Azarja történetéhez kapcsolva, másrészt pedig a *Seol*-ban megszólaló imádság hagyományának adaptálását ugyanehhez a történethez kapcsolva. A szöveg összeállítói az örökölt hagyományt egy biztos halálból, mégpedig a tüzes kemencéből történő csodálatos megszabadulás és a kétségtelen isteni közbeavatkozás eseményének fényében alkalmazzák. A *Seol*-ból hangzó könyörgés hagyományának ez és az ehhez hasonló használatai – meglátásom szerint – közelebb visznek a tradíció megértéséhez azáltal, hogy rámutatnak arra, hogy azok, akik benne éltek az ezeket az imádságformulákat alkalmazó és hagyományozó szöveghasználó közösségben, milyen irodalmi szituációkban láttak alkalmat a tradíció adaptálására.

Az alvilágból való szabadítás tradíciójára himnikus szöveg is utal: „Ő váltja meg életem a gödörből, ő koronáz meg szeretettel és hűséggel.” (Zsolt 103,4) A *Seol*-utalás az Isten jótetteiről szóló beszéd kontextusában jelenik meg: JHWH-t azért is áldania kell az imádkozónak, mert gyógyít és életben tart, életet ad. Kraus szerint a vers arra utal, hogy az imádkozó betegsége miatt a halottak szférájában érzi magát.<sup>422</sup> A zsoldár a szabadítás kontextusában használja a *Seol*-ból való szabadulás képét, és ebben az esetben valószínű, hogy e szabadulás valóban gyógyulást jelent.

### A mélység vizei

Számos zsoldár használja a mélység vizei, illetve a sár képét. Ez a motívum megjelenik a 88. zsoldárban is:

7 A mély gödörbe helyeztél, a sötétségbe, a mélységbe.

8 Rám nehezedett haragod, minden hullámmal gyötörsz. Szela.

[...]

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

17 Átvonult felettem haragod, félelmetes dolgaid elpusztítanak,

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

<sup>421</sup> Vö. uo., 74.

<sup>422</sup> Kraus: *Psalmen 2*, 873.

A *Septuaginta* olvasata a 7. vers utolsó szava esetében ἐν σκοτεινοῖς καὶ ἐν σκοτῆ θανάτου ('a sötétségből és a halál árnyékából'), amely alapján azt feltételezhetjük, hogy a fordítók a במצלות kifejezés helyett a בצלמות kifejezést fordították le.

A 8. vers *Septuaginta*-fordításának alapszövegében nem szükséges az אָניא igealakot feltételeznünk a maszoréta szövegben szereplő אָניא szó helyett, a görög ἐπιγαγεσ alak ugyanis leggyakrabban a אָניא héber igealak fordítása (vö. Gen 20,9; 26,10; Ex 32,21; JSir 1,21), ennek jelentése ('minden hullámodat [rám] hoztad?') jobban illene a kontextusba is. Az ókori fordítások emellett beszúrnak egy tárgyat is, valószínűleg a grammatikai nehézségek kiküszöbölése végett. Mindezek ellenére a *Septuagintában* olvasható igealak – véleményem szerint – nem alkalmas arra, hogy annak lefordításával egy másik héber gyököt rekonstruáljunk erre a helyre. A kontextusban a maszoréta szövegben szereplő gyök piél *perfectum* E/2. személyű alakja a szöveg által használt retorikai eszközök miatt értelmezhetőnek tűnik (vö. 88,16). A tárgy hiánya is előfordul ennek az igének az esetében a Jób 37,23-ban és a Jeremiás siralmi 3,33-ban.<sup>423</sup>

Az isteni harag képzete uralja a Zsoltárok 88,8 szövegét. A Zsoltárok 88,8 egy allúziója megjelenik az evangéliumok passiótörténetében, a Lukács 23,49-ben is.<sup>424</sup> Megjegyzendő, hogy Jeremias szerint a mezopotámiai és az izraeli panaszénekek között az a legfontosabb különbség, hogy amíg az előbbiek az isteni harag számtalan megnyilvánulási formáját, jelét ismerik, addig az utóbbiakban a harag alapvetően halálhoz vezet.<sup>425</sup>

A 16. versben אָניא gyök jelentése valószínűleg 'meghalni', 'kilehelni lelkét'. Ez a jelentés azonban e vers kontextusában nehézséget okoz, mivel azt az olvasatot eredményezné, hogy az imádkozó gyermekkora óta haldoklik. Az ókori fordítások emiatt nem ebben az értelemben szokták visszaadni az igét. Duhm a מָגַעְתָּךְ ('te fenytéseid miatt') emendációt javasolja.<sup>426</sup> Gunkel szerint a kifejezés a אָניא gyökből származik.<sup>427</sup> Driver szerint a 'meghalni' jelentés több helyen sem illeszkedik azoknak a szövegeknek a kontextusába, amelyek ezt a gyököt használják, így annak elsődleges jelentése szerinte 'zihálni', a másodlagos jelentése pedig 'kilehelte lelkét'.<sup>428</sup> Emertonnak két javaslata van a kifejezés értelmezésére: 1. A „fiatalkoromtól kezdve” kifejezést a maszoréta akcentusok figyelmen kívül hagyásával lehet az azt

<sup>423</sup> Jakob Bluj OP: *An Exegesis of Psalm 88. Literary and Canonical Approach, Thesis for the Completion of the Licentiate in Sacred Scripture*, Rome, Pontifical Biblical Institute, 2015, 9.

<sup>424</sup> Thornhill: *A Theology of Psalm 88*, 56.

<sup>425</sup> Jörg Jeremias: *Der Zorn Gottes im Alten Testament. Der biblische Israel zwischen Verwerfung und Erwählung* (BThSt 104), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2009, 22.

<sup>426</sup> Duhm: *Die Psalmen*, 220.

<sup>427</sup> Gunkel: *Die Psalmen*, 383–384.

<sup>428</sup> Godfrey Rolles Driver: Notes on the Psalms II. 73–100, *Journal of Theological Studies*, vol. 44, 1943/173–174, 15.

követő, és nem pedig az azt megelőző szerkezethez kapcsolni. Így kiküszöbölhető az az értelmezési nehézség, hogy valaki fiatal kora óta haldoklik. Igaz viszont, hogy ez a megoldás metrikai nehézséget okoz. 2. A szöveget ויגע -ra kell javítani.<sup>429</sup> A *Septuaginta* a καὶ ἐν κόποις ('szenvedések között van') kifejezéssel fordítja a kifejezést, noha az, hogy e kifejezés pontosan hogyan kapcsolódik a maszoréta héber szöveghez, nem világos, fordításomban a *Septuaginta* megoldását követem a nehezen értelmezhető maszoréta szövegformával szemben.

Az פנהן szó a פון gyök *qal imperfectum* E/1. személyű alakjának tűnik, azonban e gyök nem ismert a Héber Bibliában. 4QPs<sup>t</sup> אפורה olvasatot tartalmaz, ami a פור vagy פרה gyökből származik.<sup>430</sup> Emerton szerint a פרה I és פרה II gyök sem értelmezhető e kontextusban.<sup>431</sup> A פ and פn keverése máshol is dokumentálható (vö. 2Sám 22,33 és Zsolt 18,33).<sup>432</sup> Az ókori fordítások E/1. személyű alaknak tekintik a szót, amelyet egy פ consecutivum előz meg. A *Septuaginta* a פנהן אפורה értelmét a következőképpen adja vissza: ὑψωθείς δὲ ἐταπεινώθην καὶ ἐξηγορήθην, azaz 'bár fel voltam emelve, de mégis megaláztattam és kétségbe kerülök'. Ez a megoldás a problémás kifejezés kreatív fordításának tekinthető, nem szükséges eltérő alapszöveget feltételezni mögötte. Dahoodnak két javaslata van a kifejezés értelmezésére. Egyrészt kihagyja a פ-ot, és a rekonstruált פנה alakot RáSI kommentárját követve az אפן ('kerék') szóból származtatja. Másik megoldása szerint a szót a פ kihagyásával a פנה gyök *qal imperfectum* E/1. személyű alakjaként kell vokalizálni.<sup>433</sup> Emerton szerint az előbbi megoldás nem lehetséges, mivel előfeltételezi azt, hogy a kerék kínzóeszköz lett volna, ami nem dokumentált a forrásokban. Emerton szerint két megoldás lehetséges: 1. A פנה gyök szerepel itt 'meghalni' jelentéssel, és meg kell változtatni a vokalizációt.<sup>434</sup> 2. A szöveget nem kell a פ kihagyásával emendálni, hanem a maszoréta szöveg mássalhangzó-állományát megtartva, a szót *pual* alakként lehet értelmezni. Maga Emerton is megjegyzi, szokatlan az, hogy az alak egy *mater lectionis*-t tartalmaz, de más szöveghelyeken is vannak a Héber Bibliában ehhez hasonló megoldások (Jer 31,34; Zsolt 81,2). A פנה *pual*ja ugyan nem jelenik meg a Héber Bibliában, de mivel ez a *piél* passzív párja (ez megjelenik: Lev 14,36; Ézs 40,3; 57,14; 62,10;

<sup>429</sup> John A. Emerton: Some Problems in Psalm 88.16, in Carmel McCarthy – John F. Healey (eds.): *Biblical and Near Eastern Essays. Studies in Honour of Kevin J. Cathcart* (JSOTS 374), London – New York, T&T Clark, 2004, 98.

<sup>430</sup> Patrick W. Skehan – Eugene Ulrich – Peter W. Flint: *Psalms*, in Eugene Ulrich et al. (eds.): *Qumran Cave 4/XI. Psalms to Chronicles* (DJD 16), Oxford, Clarendon, 2000, 155 (Plate XIX).

<sup>431</sup> Emerton: *Some Problems*, 98–99.

<sup>432</sup> Friedrich Delitzsch: *Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament*, Berlin, Walter de Gruyter, 1920, 112.

<sup>433</sup> Dahood: *Psalms II*, 306–307.

<sup>434</sup> Emerton: *Some Problems*, 102.

Mal 3,1; Zof 3,15), ezért elfogadható a használata. Ezt az alakot Emerton szerint 'el vagyok mozdítva' jelentésben kellene érteni.<sup>435</sup> Emerton filológiai meglátásai megfontolandóak. A maszoréta szövegben a vokalizáció meghagyásával – véleményem szerint – a פנח gyököt rekonstruálhatjuk, igaz azonban, hogy ez a maszoréták által javasolt tagolás felbomlásához vezet. Emellett variánsként a qumráni szövegre is figyelemmel kell lenni, amely egy eltérő szövegváltozatot nyújt e nehezen értelmezhető zoltárvershez. A két különböző megoldás között nem lehet eltérő tartalmi vagy teológiai dimenziókat feltételezni, és a maszoréta szöveg pontos értelme sem világos.

A Zsoltárok 88,16-ban szereplő נָיָהּ נָיָהּ ('nyomorult vagyok') kifejezés és párhuzamai számos helyen előfordulnak a Zsoltárok könyvében (25,16; 40,18; 69,30; 70,6; 86,1; 109,22; 116,10). A kifejezés a panaszének gyakori eszköztárához tartozik, a Zsoltárok 116,10 pedig egy korábbi panaszimádságra utal vissza egy hálaadó énekben.<sup>436</sup>

A következő elemzendő forrás a 69. zoltár:

2 Szabadíts meg Isten, mert nyakamig ér a víz.

3 Elmerültem a mélység iszapjába,<sup>437</sup> és nem tudok megállni.

Beléptem a vízzel teli mélységekbe, és ellepett az áradat.

4 Belefáradtam a kiáltozásba, torkom száraz,

Megvakultam, amíg Istenemre vártam.

(...)

15 Ments meg a sárból, és ne süllyedjek el,

meneküljek meg gyűlölöimtől és a vízzel teli mélységekből.

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

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

E motívum a Siralmakban is megjelenik:

52 Ellenségeim ok nélkül vadásztak rám, mint a madárra.

53 Levetették a gödörbe életemet, és követ dobtak rám.

<sup>435</sup> Uo., 101–102.

<sup>436</sup> Seybold: *Poetik*, 274–275.

<sup>437</sup> A maszoréta szöveg נָיָהּ olvasata helyett a 4QP<sup>s</sup> אִיִּי olvasatot tartalmaz.

54 Víz áradt fejem fölött, azt mondtam: „kivágattam”!  
 55 Nevedet hívtam, JHWH a mély gödörből;  
 56 meghallottad hangomat, ne rejtsd el füled könyörgésem, kiáltásom előtt.  
 57 Közel jöttél kiáltásom napján, azt mondtad: „Ne félj”! (JSir 3,52–57)

A Jeremiás siralmi 3 egy akrosztichonos költemény, három soronként az alefbét soron következő betűjével kezdődnek a versei. Az elemzett utalások a ש és ק strófákban olvashatók. Hillers szerint a szöveget tartalmi szempontból az különbözteti meg a Siralmak könyve másik négy énekétől, hogy ebben kevés utalás van Jeruzsálemre, és a költemény formailag a 40–47. versek kivételével egy egyéni imádkozó panaszát tartalmazza.<sup>438</sup> Az imádságban megszólaló „én”-t számos magyarázó kollektívumnak tekintette, mások egy konkrétan meg nem nevezhető individuummal, megint mások pedig egy konkrét személlyel, pl. Jójákinnal azonosították.<sup>439</sup> Hillers szerint egy nem azonosítható egyén az imádkozó.<sup>440</sup> Ahhoz a hagyományos értelmezéshez, hogy Jeremiás próféta lenne az imádkozó, alapot szolgáltathat az, hogy a héber mássalhangzók számértéke a költemény elején szereplő הַגִּבּוֹר אֲנִי הַיְהוָה kifejezés és אֲנִי הַיְהוָה név esetében is 271.<sup>441</sup>

A Jeremiás siralmi 3-ban megjelenő imádkozó a teljes könyv összefüggésében minden bizonnyal kollektívumot jelenít meg.<sup>442</sup> Ez hatással van a 3,52–57-ben megjelenő szenvedés értelmezésére is, mivel így ehelyütt a tradíció közösségi adaptálásával találkozhatunk! Kraus<sup>443</sup> és Hillers<sup>444</sup> szerint a 3,52–56-ban beszélő egyén nem azonos azzal, aki a költemény elején beszél, azonban valószínűbbnek tűnik Salters<sup>445</sup> és House<sup>446</sup> értelmezése, akik szerint a Jeremiás siralmi 3-ban végig ugyanaz az ember beszél. Berges felhívja a figyelmet, hogy a 3,1-ben

<sup>438</sup> Delbert R. Hillers: *Lamentations* (AB 7A), Garden City, Doubleday, 1972, 61.

<sup>439</sup> A nézetek részletes ismertetéséhez: uo., 62–63; Ulrich Berges: *Klagelieder* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien, Herder, 2002, 180–183; Klaus Koenen: *Klagelieder (Threni) 1,1–5,22* (BKAT 20), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Theologie, 2015, 214–221.

<sup>440</sup> Hillers: *Lamentations*, 63.

<sup>441</sup> Vö. Berges: *Klagelieder*, 180–181.

<sup>442</sup> Ahhoz a véleményhez, miszerint az egyéni imádkozó itt kollektívumot jelenít meg: Erhard S. Gerstenberger: *Psalms, Part 2, and Lamentations* (FOTL 15), Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 2001, 493; Robert B. Salters: *Lamentations. A Critical and Exegetical Commentary* (ICC), Edinburgh, T&T Clark, 2011, 186; Berges: *Klagelieder*, 181–182. Ezzel szemben Koenen: *Klagelieder*, 215–216.

<sup>443</sup> Kraus a Jeremiás siralmi 3,52–66 beszélőjét a Jeremiás siralmi 1–2 beszélőjével azonosítja, Hans-Joachim Kraus: *Klagelieder (Threni)* (BKAT 20, 4. Auflage), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1983, 59.

<sup>444</sup> Hillers: *Lamentations*, 64.

<sup>445</sup> Salters: *Lamentations*, 186.

<sup>446</sup> Paul R. House: *Lamentations*, in Duane Garret – Paul R. House: *Song of Songs – Lamentations* (WBC 23B), Nashville, Thomas Nelson, 405.

megszólaló férfi nem lehet azonos Sionnal, ha viszont csak a költeményben szereplő személyeket vesszük figyelembe, akkor mindenképpen magára a költőre kell utalnia.<sup>447</sup>

A szöveg a formailag egyéni panaszt tartalmazó részében használ a *Seol*-hagyományokhoz kapcsolódó motívumokat (52–57). E szakasz vége (56–57) valószínűleg már az eljövendő szabadítást előrevetítve JHWH választát is tartalmazza. Az itt megjelenő כִּי kifejezést a Héber Biblia több alkalommal használja köznapi értelemben is (1Kir 6,6; Ez 40,19). Az 55–56. versek képei az egyéni hálaadó énekekre emlékeztetnek.<sup>448</sup> A szakasz úgy írja le az imádkozó helyzetét, mint akire úgy vadásznak, mint a madárra (Zsolt 11,1; 124,7; 140,6; Jer 16,16), illetve megjelenik benne egy olyan motívum is, amelynek – Hillers szerint – nincsen párhuzama az Ószövetségben, mégpedig az, hogy köveket dobtak rá.<sup>449</sup> A *Midrás Rabba* és RáSI kommentárja szerint ez utóbbi arra utalhat, hogy a gödör száját egy kővel zárták le (vö. Dán 6,18), ezt az értelmezést ma is többen követik.<sup>450</sup> Ha ez az értelmezés helyes, a szakasz a Zsoltárok 88,10 párhuzama. Elképzelhető egy másik értelmezés is, ha Westermann javaslata alapján a זָמַח ige 'letaszítani valakit' értelemben adjuk vissza:<sup>451</sup> ebben az esetben arról lehet szó, hogy köveket dobnak a kútba/gödörbe vetett imádkozóra. Hillers megjegyzi, hogy a 3,1–39-ben egyértelműen maga JHWH volt az ellenség, az imádságnak ebben a részében azonban nem ez a helyzet.<sup>452</sup> A szakaszt záró לִלְחֹם kifejezés mind a mezopotámiai (akkád: *la tapallah*), mind a héber imádságokban gyakori, istenségtől kapott biztatásként értelmezhető.<sup>453</sup>

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

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

2 Vártam JHWH-ra, és hozzám fordult, meghallotta kiáltásom!  
3 Fölhozott a pusztulás gödréből, az iszapos sárból,  
és kősziklára állította lábamat, megszilárdította léptemet,

<sup>447</sup> Berges: *Klagelieder*, 181–182.

<sup>448</sup> Johan Renkema: *Lamentations* (HCOT), Leuven, Peeters, 1998, 450–451.

<sup>449</sup> Hillers: *Lamentations*, 74.

<sup>450</sup> Salters: *Lamentations*, 265; Berges: *Klagelieder*, 221.

<sup>451</sup> Claus Westermann: *Die Klagelieder. Forschungsgeschichte und Auslegung*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1990, 141; Koenen: *Klagelieder*, 283.

<sup>452</sup> Hillers: *Lamentations*, 74.

<sup>453</sup> Vö. Kraus: *Klagelieder*, 67.

4 és új éneket adott számba: Istenünk dicséretét.

Sokan látják ezt, félnek, és bíznak JHWH-ban.

A zsoltárt általában kompozit zsoltárként szokás felfogni, a 14–18. versek néhány különbséggel a 70. zsoltárban is megjelennek. E probléma megoldása lehetne, hogy a 40. zsoltár szerzője egy korábbi zsoltárt illesztett be egy teljesen új kompozícióba.<sup>454</sup> Felvetődött, hogy a szöveget Tóra-zsoltárnak<sup>455</sup> vagy egy szenvedő igaz bizalommegvalló zsoltárának<sup>456</sup> kell tekinteni.

A zsoltár hálaadó részében a nyomorúság megjelenítőjeként a pusztulás verme és a sár képe jelenik meg. Dahooddal ellentétben – véleményem szerint – az előbbit sem szükséges az alvilágra érteni,<sup>457</sup> azonban itt egy, az alvilághoz hasonló képanyag jelenik meg egy olyan helyzet leírásában, amely esetekben más zsoltárok kifejezetten az alvilág képét használják.

A 32. zsoltárban szintén megjelenik a mélység vizeinek képe: „Ezért hozzád könyörögnék minden hűséges, az *alkalmas* időben,<sup>458</sup> hogy ne érinthesse őt a mélység vizének áradása.” (Zsolt 32,6) A zsoltár 6. versében, a hálaadó részben jelenik meg a nagy vizek, káoszvizek alvilághoz hasonló képe. A zsoltár szerint azokat, akik JHWH-hoz imádkoznak – azaz az igazakat –, nem érintheti a káoszvizek áradása.

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

A רוב וַיִּשָׁן kifejezés kizárólag a Zsoltárok 40,3-ban fordul elő. A וַיִּשָׁן szó a וַיִּשָׁן gyökből képzett főnév, jelentése ‘pusztulás’. Kapcsolatban állhat esetleg a וַיִּשָׁן alvilágnévvvel is. A kompozit kifejezés jelentése: a pusztulás gödre, a szó egyértelműen a halottak hazájára/alvilágra utal. A *Septuaginta* az azonos értelmű λάκκου ταλαιπωρίας kifejezéssel fordítja.

<sup>454</sup> Craigie: *Psalms 1–50*, 314.

<sup>455</sup> Paul Styger – Yolande Steenkamp – Dirk J. Human: Psalm 40 as a Torah Psalm, *In die Skriflig*, vol. 39, 2005/1, 133–153.

<sup>456</sup> Ernst Haag: Psalm 40. Das Vertrauensbekenntnis eines leidenden Gerechten, *Trierer theologische Zeitschrift*, Jg. 104, 1995/1, 61.

<sup>457</sup> Vö. Dahood: *Psalms II*, 245.

<sup>458</sup> A maszoréta szöveg קָרַע אֶת הַבְּשִׂימָה olvasata nem értelmezhető. A *Septuaginta* εὐθέτω-t olvas (‘alkalmas’ [idő]), amely olvasatot a *Peshitta* is alátámasztja. Egyesek נַצְוֹר (‘szorongattatás’) vagy צִוֹר (‘szorongattatás’) emendációt javasolnak. Az előbbihez Craigie: *Psalms 1–50*, 264. Az utóbbihoz Kraus: *Psalmen 1*, 400. Fordításomban a görög olvasatot követem, de a kontextusba a két javasolt emendáció jobban illik.

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

A מים רבים kifejezés jelentése nagy vizek, a káosz erőire utal.<sup>459</sup> A maszoréta szövegben huszonöttször fordul elő (Zsolt 18,17; 2Sám 22,17; Zsolt 29,3; 32,6; 77,20; 93,4; 107,23; 144,7; Hab 3,15; Én 8,7; Ézs 17,13; 23,3; Jer 41,12 [LXX 48,12]; 51,13 [LXX 28,13]; 51,55 [LXX 28,55]; Ez 1,24; 17,5.8; 19,10; 27,26; 31,5.7; 31,15; 32,13; 43,2). Három kivételtől eltekintve a *Septuaginta* minden esetben a ὕδωρ πολὺς kifejezéssel fordítja. A kivételek a következők: Ezékiel 31,15 (πληθὺς ὕδατος), Ezékiel 32,13, 43,2 (διπλασιαζόντων πολλῶν – kétszeres sokaság).

A מַצִּוּיָה kifejezés az alvilággal kapcsolatban álló képzetekre utal. Nem dönthető el, hogy mely gyökből származik. Lehetséges, hogy a צלל gyök צלל mellékalakja (jelentése: 'árnyékolni') vagy a נצל gyök ('elragadni') piél alakja áll mögötte.<sup>460</sup> Fabry szerint nem lehet pontos szemantikai definíciót megadni e kifejezéshez.<sup>461</sup> A *Septuaginta* hat alkalommal a βύθος, további három alkalommal a βάθος szóval fordítja.

A mélység vizeivel kapcsolatos הַיָּם kifejezés a maszoréta szövegben harminchatszor fordul elő, ezek közül zsoltár műfajú szövegben összesen tizennégy, egyes számban négy (Zsolt 36,7; 42,8 [két alkalommal]; 104,6), többes számban tíz alkalommal (Ex 15,5.8; Zsolt 33,7; 71,20; 77,17; 78,15; 106,9; 107,26; 135,6; 148,7) jelenik meg. A *Septuaginta* zsoltár műfajú szövegekben tizenkétszer az ἄβυσσος szóval, az Exodus 15,5 esetében a βυθός, az Exodus 15,8-ban pedig a κύμα ('hullám') szóval fordítja. A kifejezés általában a mélység vizeire utal. A további szövegekben három szöveghelyen (Gen 49,25; Péld 8,27.28) szerepel az ἄβυσσος szótól eltérő fordítás, de az ott szereplő szavak nem hozhatók kapcsolatba a הַיָּם kifejezéssel, ezért elképzelhető, hogy ezeken a helyeken a *Septuaginta* szövege mögött eltérő *Vorlage* állhat. A Zsoltárok 71,20-ban szereplő קַרְקַרְתְּמוֹתֶימָה kifejezés az alvilágra utalhat. A mélység (הַיָּם) motívuma megjelenik a Zsoltárok 42,8-ban is, ahol a vízesések valószínűleg a zsoltáros által megtapasztalt szenvedésre utalnak.<sup>462</sup>

<sup>459</sup> Jól használható összefoglalás: Herbert G. May: Some Cosmic Connotations of mayim rabbim, „Many Waters”, *Journal of Biblical Literature*, vol. 74, 1955/1, 9–21.

<sup>460</sup> Heinz-Josef Fabry: מַצִּוּיָה, in G. Johannes Botterweck – Heinz-Josef Fabry – Helmer Ringgren (Hgg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 4, Stuttgart, Kohlhammer, 1984, 1095–1096.

<sup>461</sup> Uo., 1097.

<sup>462</sup> Így vélekedik Schöckel: Luis Alonso Schöckel: The Poetic Structure of Psalm 42–43, *Journal for the Study of the Old Testament*, vol. 1, 1976/1, 4–11, különösen 6–7. Goulder szerint ezzel szemben a vízesések itt nem negatív tartalmat hordoznak, hanem a föld bőségére utalnak: Goulder: *The Psalms*, 25–26.

Többféleképpen értelmezhetők e zsoltárrészletek. Egyrészt azonosíthatjuk a bennük leírtakat a *Seollal*.<sup>463</sup> Másrészt értelmezhetjük úgy, hogy hasonló szituációkban ezt a hasonló képanyagot is használta az óizraeli imádság. Johnston szerint például ezeken a helyeken a víz valóban a halálra utal, azonban nem szükséges a vizet az alvilágban lokalizálnunk.<sup>464</sup>

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

Johnston szerint a források gyakran úgy mutatják be a vizet, hogy az a föld alatt van (vö. Zsolt 24,2, továbbá Ex 20,4; Deut 5,8), de nem tekinthetjük úgy, hogy a víz (közelebről meghatározva a föld alatti vizek) általánosan megegyeznének az alvilággal.<sup>465</sup> Véleménye szerint a víz számos ponton kapcsolódik az alvilághoz a Héber Biblia tanúsága szerint: ahogyan a víz forrása az életnek és az áldásnak, úgy a halál és a pusztulás is kapcsolatba hozható vele. Mindezek alapján úgy véli, hogy a vízre, illetve a mélységre, mély vizekre utaló különböző kifejezések ugyan lehetnek az alvilágra utaló metaforák, de nem tekinthetők az alvilág neveinek.<sup>466</sup>

Lewis szerint a motívum használatának az az oka, hogy a halottak a vízen keresztül jutnak a *Seolba*.<sup>467</sup> Ennek azonban ellentmond az a tény, hogy a kép imádságokban fordul elő, kifejezetten a nyomorúság megjelenítőjeként.

Rosenberg szerint a kép az ítéletre utal, mivel előfeltevése szerint a *Seol* az Ószövetségben is csak a bűnösök lakhelyeként értelmezhető.<sup>468</sup> Ugyanakkor a folyónál történő ítéletre az Ószövetségben nincs példa, csak mezopotámiai irodalomban: „A gonoszt, aki körbevesz visszatéríted [...] /, a *Hubur* folyónál megragadod őt, hogy ítéletre vidd.”<sup>469</sup> Rudman érdekes javaslata szerint a káoszerők képe az Isten által a teremtéskor megszabott rend hiányát jelzi. (Isten elválasztotta a vizeket egymástól [Gen 1,2.6], azonban az özönvíz során újra

<sup>463</sup> Így tesz pl. Dahood a Zsoltárok 69,2 és Hillers a Jeremiás siralmai 3,54 magyarázata esetében. Dahood: *Psalms III*, 156; Hillers: *Lamentations*, 74.

<sup>464</sup> Philip S. Johnston: *Shades of Sheol. Death and Afterlife in the Old Testament*, Downers Grove, InterVarsity, 2002, 118.

<sup>465</sup> Uo., 118. Johnston elképzeléseit tárgyalom tanulmányomban is, e részlet az ott szereplő szöveg átdolgozott változata: Péntek: *A Seol lokalizálása és topográfiája*, 17.

<sup>466</sup> Uo., 123–124.

<sup>467</sup> Theodore J. Lewis: *Dead, Abode of the*, in David Noel Freedman et al. (eds.): *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 2, New York, Doubleday, 1992, 103.

<sup>468</sup> Rosenberg: *The Concept*, 106–115. Rosenberg McCarter tézisére épít: Pete Kyle McCarter: *The River Ordeal in Israelite Literature*, *Harvard Theological Review*, vol. 66, 1973/4, 403–412.

<sup>469</sup> *Samas-himnusz*, 61–62. Lambert: *Babylonian*, 128.

visszaengedte azokat büntetésként.) Másképpen fogalmazva: a vizek képe azt jelzi, hogy az egyén elhagyta a teremtés és a rend világát (az életet és a földet), és a „nem-teremtés” (*noncreation*) világába lépett (halál, alvilág).<sup>470</sup>

Elképzelhető az is, hogy ahogyan a folyóvíz, az „élő víz” az élet metaforája, úgy a tenger a halál világával hozható hasonló kapcsolatba.<sup>471</sup> Ez az értelmezési kísérlet azonban nem jelent megoldást a problémára, mivel ehhez hasonló, motívumok közötti kapcsolatra a források sehol sem utalnak.

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

### Szabadítás és teofánia

A motívum egy speciális használatával állunk szemben azon zsoltárok esetében, amelyek JHWH teofániájával kapcsolatban beszélnek szabadításról.<sup>472</sup> Mint azt láthatjuk majd, e motívum szoros kapcsolatban áll JHWH káoszörök elleni harcának motívumával, amelyre a tárgyaltak mellett számos szöveg utal még a zsoltárirodalomban (Zsolt 33,7; 74,13–17; 89,10–11; 104,6–7).

Az első vizsgált szöveg a Zsoltárok 18 / 2Sámuel 22:

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

5 Bekerítettek a Halál kötelei,<sup>473</sup> és Beliál áradatai körbevettek,

<sup>470</sup> Dominic Rudman: The Use of Water Imagery in Descriptions of Sheol, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Band 113, 2001/2, 243–244.

<sup>471</sup> John H. Corbett: Muddying the Water. Metaphors for Exegesis, in Wendy E. Hellemann (eds.): *Hellenization Revisited. Shaping a Christian Response with the Greco-Roman World*, New York – London, Lanham, 1994, 205.

<sup>472</sup> Vö. Raymond Jacques Tournay: *Seeing and Hearing God with the Psalms. The Prophetic Liturgy of the Second Temple in Jerusalem* (JSOTS 118), trans. J. Edward Crowley, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1991, 136–138; Verebics Petra: *A szöveg kettős beágyazottsága. Kultúratudományos szempontok a Zsolt 18/2Sám 22 értelmezéséhez*, doktori értekezés, Budapest, 2018. A teofánia műfajtörténetéhez: Jörg Jeremias: *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung* (WMANT 10), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener-Vluyn, 1965. A káoszvíz motívumának teofánia-leírásokban olvasható megjelenéseihez (mind a kanonikus szövegekben, mind pedig a korai judaizmus irodalmában): Albrecht Scriba: *Die Geschichte des Motivkomplexes Theophanie*, (FRLANT 167), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, 64–70.

<sup>473</sup> A Zsoltárok 18 מְהַלְלִים olvasata ('kötelek') helyett a 2Sámuel 22-ben a מְשַׁבְּרֵי szó ('hullámok') szerepel. Ez utóbbi olvasat a paralellizmus alapján jobban illik a kontextusba.

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

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

[...]

17 Lenyúlt a magasból és felvett, a mélység vizéből kihúzott! (Zsolt 18,4–7.17)

Az imádság Sámuel könyvében szereplő változata a könyv függelékében (2Sám 21–24) található, Watts szerint a költeménynek nincs szoros kapcsolata a közvetlen kontextusával, ugyanakkor egésze összefüggésbe hozható Dávid életével és uralkodásával, és számos sámueli szöveghez közel áll a szókincse.<sup>474</sup>

Az imádság hálaadó vagy királyzsoltárnak tekinthető. Alvilágmotívumok először a nyomorúság leírásánál, másodszer pedig a teofánia leírásában jelennek meg. Az imádságban a nyomorúság (ellenségek általi szorongatás) leírásával párhuzamos a megtapasztalt alvilág és halálközeli állapot. Craigie rámutat, hogy a zsoltárban a nyomorúság kifejezése az ókori keleti mitológiai képzetek alapján kozmikus dimenziót nyer, és rámutat a szakaszhoz az Exodus 15,18-cal kapcsolatos párhuzamaira is.<sup>475</sup> A szakasz elsősorban az ugariti Baal-ciklussal mutat hasonlóságot. Craigie a következő párhuzamos elemeket látja a Zsoltárok 18 / 2Sámuel 22 és a Baal-ciklus között: 1. A zsoltárban (5–6. vers) a halál kötelei (2Sám 22: hullámai) és Beliál (Jam?) folyamai veszik körbe a zsoltárost, az ugariti mítoszban pedig Mót és Jam, a halál és a káosz istenei jelennek meg ellenségként (KTU 1.2. III. és KTU 1.5 I.). 2. A zsoltárban az imádkozót JHWH egy teofánia során szabadítja meg, amelynek jellemzői a vihar és a földrengés (7–15. versek), Baal pedig az ugariti mítoszban szintén viharistenként jelenik meg (KTU 1.4 VII.). 3. JHWH a zsoltárban megfeddi a tengert (Jam) és a földet (talán Mót bitoralmára, az alvilágra utalhat?), és megmenti szolgáját (16–20. versek), az ugariti eposzban pedig Baal legyőzi Jamot és Mótot, majd helyreállítja a rendet (KTU 1.2. IV és KTU 1.6. VI).<sup>476</sup> A szakaszból egyértelmű, hogy adaptációról és nem egyszerűen átvételről van szó.<sup>477</sup> Kraus ezzel szemben úgy látja, hogy a 4–7. versek elsősorban a mezopotámiai Tiamat mitológiával vannak összefüggésben.<sup>478</sup>

<sup>474</sup> James W. Watts: *Psalms and Story. Inset Hymns in Hebrew Narrative* (JSOTS 139), Sheffield, JSOT Press, 1992, 99–101.

<sup>475</sup> Craigie: *Psalms 1–50*, 173.

<sup>476</sup> Uo., 173. Karasszon az e fejezet végén tárgyalt Habakuk 3,8–13a versekkel kapcsolatban mutat rá arra, hogy a szöveg a tenger elleni harc motívumának használata által Baal attribútumaival ruházza fel JHWH-t. Karasszon István: Habakuk 3, *Confessio*, 27. évf., 2003/4, 94–96.

<sup>477</sup> Craigie: *Psalms 1–50*, 173–174, vö. John Day: *God's conflict with the Dragon and the Sea. Echoes of Canaanite Myth in the Old Testament* (UCOP 35), Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

<sup>478</sup> Kraus: *Psalmen 1*, 143.

A szakaszban a *Seol*nak lehet térbeli karaktere, azonban elképzelhető az is, hogy megszemélyesített alakok szerepelnek benne. Mind a Halálra, mind Beliálra, mind pedig *Seolra* igaz lehet ez. Beliál jelentése talán 'elnyelő', a *על* gyökből vezethető le.<sup>479</sup> Kraus szerint a *Seol* térbeli módon értelmezendő, a Halál és Beliál pedig azok a személyek, hatalma(sságo)k, akik ott uralkodnak.<sup>480</sup> Otzen szerint a Zsoltárok 18,5 és a 2Sámuel 22,5 szövegében, valamint a Zsoltárok 41,9-ben a kifejezésnek elsősorban alvilággal kapcsolatos karaktere van, ő Krausszal szemben nem tulajdonít személyes karaktert e szakaszokban Beliálnak.<sup>481</sup> A *מָוֶת* szó általában a halálra mint eseményre, más esetekben pedig megszemélyesítve egy istenségre utal, a kifejezés azonban lehet az alvilág megnevezése is.<sup>482</sup> Illmann szerint a szó a következő helyeken tekinthető az alvilág szinonimájának: Zsoltárok 9,14; 18,5–6 (vö. 2Sám 22,5–6), 107,18; 116,3; Jób 38,17; Példabeszédek 13,14; 14,27.<sup>483</sup>

E szakasz képi világa közel áll a Jónás 2,3–10 és a Zsoltárok 88,7–8.18 szakaszaihoz, továbbá az Exodus 15,1–18-hoz (Mózes éneke), különösen igaz ez a 2Sámuel 22,5 szövegére, ahol a *מָוֶת* kifejezés helyett a *מִשְׁבְּרֵי-מָוֶת* forma szerepel.<sup>484</sup> A 2Sámuel 22,5 szövegváltozata alapján a *מָוֶת* szó is térbeli értelmet nyerhet, a Zsoltárok 18,5 esetében viszont könnyen lehet, hogy a *Seol* kifejezés is személyként értelmezendő. Elképzelhető, hogy a 7. versben a *הַיְכֹל* szó nem a jeruzsálemi templomra, hanem a mennyei szentélyre utal,<sup>485</sup> mások szerint arra a szentélyre vonatkozik, ahol az imádságot elmondták, felajánlották.<sup>486</sup> A Jónás

<sup>479</sup> A kifejezés értelmezéséhez: Frank Moore Cross – David Noel Freedman: A Royal Song of Thanksgiving: II Samuel 22 = Psalm 18, *Journal of Biblical Literature*, vol. 72, 1953/1, 22 (6. lábjegyzet). Cross és Freedman etimológiai alapon a következőképpen fordítják a kifejezést: 'a hely, ahonnan senki sem kel fel'. David Winton Thomas: *מָוֶת* in the Old Testament", in J. Neville Birdsall – Robert W. Thompson (eds.): *Biblical and Patristic Studies in Memory of Robert Pierce Casey*, Freiburg–Basel–Barcelona, Herder, 1963, 11–19. Egy régi etimológiai magyarázat szerint a kifejezés szóösszevonással keletkezett: *עַל*: *מָוֶת*, azaz 'érték nélküli'.

<sup>480</sup> Kraus: *Psalmen I*, 143.

<sup>481</sup> Benedikt Otzen: *מָוֶת*, in G. Johannes Botterweck – Helmer Ringgren (Hgg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 1, Stuttgart, Kohlhammer, 1973, 656.

<sup>482</sup> A *mwt* kifejezés ugariti szövegekben is utalhat helyre, pl. KTU 1.5 V. 17, vö. McAfee: *Life and Mortality*, 135–139, 189.

<sup>483</sup> Helmer Ringgren – Karl-Johan Illmann – Heinz-Josef Fabry: *מָוֶת*, in G. Johannes Botterweck – Heinz-Josef Fabry – Helmer Ringgren (Hgg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 4, Stuttgart, Kohlhammer, 1984, 783.

<sup>484</sup> Dahood kifejezetten a 2Sámuel 22,5 olvasatának ad elsőbbséget, ami az ő nézőpontjából érthető is, mivel ő a térbeli alvilágutalásoknak nagy jelentőséget tulajdonít a zsoltárokbán: Dahood: *Psalms I*, 105.

<sup>485</sup> Weiser: *Die Psalmen*, Band 1, 127; Craigie: *Psalms 1–50*, 174; Seybold: *Die Psalmen*, 81. Kittel szerint a mennyből lejövétel gondolata miatt gondolhatunk a 8kk, 17. versekben a mennyei szentélyre: Kittel: *Die Psalmen*, 63.

<sup>486</sup> Kraus: *Psalmen I*, 289.

2,3–10 és Zsoltárok 9,14–15 párhuzamai alapján azonban valószínűbbnek látszik, hogy egy földi szentélyről és nem JHWH lakóhelyéről van szó. A kifejezés továbbá párhuzamban lehet Baal palotájával is. Az imádkozó az alvilág közeléből kiált JHWH-hoz, aki a szentélyből meghallgatja imádságát.<sup>487</sup> Összességében a zsoltárrészlet az imádságokban gyakori alvilágból szabadítás hagyománya mentén értelmezhető.

Ugyan a 8. vers דָּהוּדִים szavában Dahood szintén alvilágutalást fedez fel,<sup>488</sup> a föld remegése itt valószínűleg nem az alvilágra utal, hanem inkább a teofániával van összefüggésben, bár a 18,8 és a Jónás 2,7 kapcsolata figyelemre méltó.

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

A Zsoltárok 18,17 vershez nagyon közel áll a Zsoltárok 144,7, azzal a különbséggel, hogy visszaemlékezés és hálaadás helyett panaszt és könyörgést tartalmaz: „Nyújtsd ki kezedet a magasból, ments meg és szabadíts meg engem a mélység vizéből, az idegenek kezéből.” A zsoltár a káoszterők alvilághoz kapcsolódó képét a teofánia-leírás során használja. A 144. zsoltárban számos elem, így a 2. vers JHWH-ra vonatkozó epitetonjai, valamint a teofánia-motívum is emlékeztet a 18. zsoltárra. A káoszmotívumokat is ahhoz hasonló módon használja: az imádságokban gyakori hagyománynak megfelelően a nyomorúság megjelenítőjeként. A mélység vizeit a zsoltár úgy mutatja be, mint azt a teret, ahonnan JHWH-nak a könyörgőt ki kell ragadnia.

Egy harmadik olyan szakasz, amely teofánia-jelenetben adaptálja a hagyományt, a 77. zsoltárban olvasható: „Láttak a vizek, Isten, láttak a vizek és megremültek, még a mélységek is remegtek. [...] A tengerben van utad, ösvényeid a nagy vizekben, lépteid nyomai megismerhetetlenek.” (Zsolt 77,17.20) A 17. vers hasonló a Habakuk 3,10-hez. A szakasz rokonságot mutat továbbá az Exodus 15,1–18-cal, azonban Weber felhívja a figyelmet egy fontos különbségre is: az Exodus 15,1–18-ban a fáraó és serege az ellenség, a víz pedig JHWH ítéletének eszköze, a Zsoltárok 77,17-ben azonban maga a víz jelenik meg mitikus-megszemélyesített módon JHWH ellenségeként.<sup>489</sup> A teofánia-motívum keretében jelenik meg ebben a zsoltárversben is a mélység vizeinek képe. A 20. verset Hossfeld

<sup>487</sup> Vö. Janowski: *De profundis*, 53.

<sup>488</sup> Dahood: *Psalms I*, 106.

<sup>489</sup> Beat Weber: *Psalm 77 und sein Umfeld* (BBB 103), Weinheim, Weltz Athenäum, 1995, 142.

a 16.21. versekhez hasonlóan az Exodus-tradícióhoz köti.<sup>490</sup> A zsoltár 17–20. verseiből nem egyértelmű, hogy a teofánia-motívumnak és JHWH káoszserőkkkel folytatott harcának itt is szótériológiai jelentősége van-e, a 16. vers alapján azonban úgy tekinthetünk e zsoltárrészletre, mint amely a szabadítás kontextusában használja az alvilág képét.

Az Exodus 15,1–18 egy történeti eseményhez kötve, a nádas-tengeri átkelés csodájának fényében adaptálja a mélység vizeiből való szabadítás hagyományát:

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

[...]

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

[...]

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

[...]

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

A korábban említett imádságok és az Exodus 15,1–18 nézőpontjában egy fontos különbség is megfigyelhető: Mózes éneke azért ad hálát, mert Izrael ellenségeit elnyelte a mélység (הַמְצִיחַ, מִיְהַיָּהוּ), a Zsoltárok 69,2–4.14–15 és 40,2–4-ben az imádkozó viszont éppen azért könyörög, hogy őt ne nyelje el a mélység, illetve azért ad hálát, mert JHWH megszabadította a mélység vizeiből.

Habakuk zsoltára (Hab 3) szintén tartalmazza JHWH káoszserők elleni harcának motívumát:

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

[...]

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

[...]

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

<sup>490</sup> Hossfeld–Zenger: *Psalmen 51–100*, 410. Az Exodus-tradíció és JHWH tenger elleni harcának tradíciójának kapcsolatához továbbá: Bernard F. Batto: *Slaying the Dragon. Mythmaking in the Biblical Tradition*, Louisville, Westminster John Knox, 1992, 148–149. Az Exodus-hagyományhoz magyarul: Zsengellér József: „Kihoztalak téged...” – az exodus teológiai reflexiója. Bibliái teológiai vázlat, in Literáry Zoltán (szerk.): *Quoniam tecum est fons vitae in lumine tuo videbimus lumen. Teológiai témák a 65 éves Kocsev Miklós tiszteletére*, Budapest, KRE–L'Harmattan, 2018, 115–123. A jelen fejezetben is tárgyalt költői szövegekhez: uo., 121.

A szakasz a 8.10.15. versekben a tenger és a mélység képeit használja. Isten cselekvése nyomán a tenger mélyére merültek le az egyiptomiak. E szöveg tehát nem a szabadítás, hanem a nyomorúság és a halál képzetével összefüggésben alkalmazza a tradicionális képi világot. A Zsoltárok 77,17.20-szal ellentétben itt a víz a büntetés eszköze, és nem JHWH ellensége. Egyes kutatók szerint a 12. versben az עַרְבֵי szó az alvilágra utalhat.<sup>491</sup>

A görög nyelvű Barberini-kézirat a 15. versben a מֵימֵי רַבִּים kifejezést a ὕδατα τῆς ἀβύσσου ('a mélység vizei') kifejezéssel adja vissza. Az alvilág-tradíciók szempontjából e megoldás nagy jelentőséggel bír. A fordítás mögött valószínűleg nem szükséges eltérő alapszöveget keresni. Good szerint a fordító a מֵימֵי רַבִּים kifejezést a קְהוֹם רַבָּה (Ám 7,4) kifejezéssel tekintette hasonló értelműnek, és parafrázálva fordította.<sup>492</sup>

### A tradíció komplex feldolgozásai 1. – Jónás 2,3–10

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

[1 JHWH odarendelt egy nagy halat, hogy lenyelje Jónást, és Jónás három napot és három éjjelt volt a hal gyomrában.

2 Jóna JHWH-hoz, istenéhez imádkozott a hal belsejéből,

3 és ezt mondta:]

Nyomorúságomban JHWH-hoz kiáltottam, és ő meghallgatott, a *Seol* gyomrából kiáltottam, meghallottad hangomat.

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

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

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

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

8 Amikor eltávozott tőlem *nefese*m, JHWH-ra emlékeztem és eljutott hozzá imádságom, szentsége lakhelyére.

9 Az üres hiábavalóság tisztelői hűségüktől [JHWH-hoz való hűségüktől? vö. Jón 1,16] elpártolnak,

<sup>491</sup> Tromp: *Primitive Conceptions*, 25–26; Dahood: *Psalms III*, 353–354; Schorch: *Euphemismen*, 95.

<sup>492</sup> Edwin M. Good: *The Barberini Greek Version of Habakkuk III*, *Vetus Testamentum*, vol. 9, 1959/1, 18, 23.

10 de én hálaénekekkel áldozok Neked, teljesítem, amit megfogadtam, JHWH-nak, szabadításáért.

[11 És szólt JHWH a hálnak, és az kiköpte Jónást a szárazföldre.] Jón 2,1–11

Jónás imájának szövege formáját tekintve a *qinah* (siratóének) metrikáját követi.<sup>493</sup> Az imádság hálaadó ének,<sup>494</sup> és számos ponton kapcsolódik a Jónás-narratívához,<sup>495</sup> bár már a szabadításért ad hálát,<sup>496</sup> holott a narratív szöveg, úgy tűnik, hogy a JHWH által odarendelt halat Jónás büntetésének tekinti, mivel a próféta engedetlen volt JHWH elhívásával szemben.<sup>497</sup> Elképzelhető az az értelmezés is, miszerint a hal a megmentés eszköze lenne Jónás számára, és a funkciója az, hogy megszabadítsa Jónást a tengerből és a biztos haláltól.<sup>498</sup> Egyesek azt valószínűsítik, hogy későbbi betoldásként került a zsoltár a narratívába,<sup>499</sup> mások viszont azt tartják valószínűbbnek, hogy eleve része volt annak.<sup>500</sup> Van, aki a

<sup>493</sup> Vö. Julius A. Bewer: *A Critical and Exegetical Commentary on Jonah* (ICC), Edinburgh, T&T Clark, 1912, 43; Jack M. Sasson: *Jonah* (AB 24B), New York – London, Doubleday, 1990, 208–209. A héber siratóének metrikáját elsőként Budde írta le: Karl Budde: *Das hebräische Klagelied, Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Band 2, 1882/1, 1–52, különösen 6.

<sup>494</sup> Vö. Hans Walter Wolff: *Studien zum Jonabuch* (BSt 47), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1965, különösen 61. Eltérően vélekedik Karasszon, aki panaszéneknek tekinti a zsoltárt: Karasszon István: Fordított kakukktójas. Redakció és teológia Jónás könyvében, in Hanula Gergely – Vladár Gábor (szerk.): *Eulogia. Ünnepi kötet Dr. Bartha Tibor 60. születésnapjára*, Budapest, Magyarországi Református Egyház Doktorok Kollégiumának Újszövetségi Szekciója, 2004, 31. Ennek az értelmezési különbségnek az lehet az oka, hogy a zsoltár a 3.7b verseket leszámítva valóban panaszt tartalmaz, e két vers jelenléte miatt azonban Jónás imáját azon hálaadó zsoltárokkal tartom rokoníthatónak, amelyek idézik az imádkozó korábbi panaszát is (vö. pl. a korábban tárgyalt Zsolt 116-tal).

<sup>495</sup> Watts: *Psalms and Story*, 133. Ellentétesen látja: Wolff: *Studien zum Jonabuch*, 60–62.

<sup>496</sup> Peter Weimar: *Jona* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien, Herder, 2017, 215–216; Hermann G. Opgen-Rhein: *Jonapsalm und Jonabuch. Sprachgestalt, Entstehungsgeschichte und Kontextbedeutung von Jona 2* (SBB 38), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1997, 147–149.

<sup>497</sup> Gerstenberger szerint Jónás imája szervesen hozzátartozik a Jónás-narratívához, ahogy általánosságban is igaz az, hogy a 12 kisp próféta könyvében szereplő imádságok szervesen kapcsolódnak e könyvek anyagához: Erhard S. Gerstenberger: *Psalms in the Book of Twelve: How Misplaced are they?*, in Paul L. Reddit – Aaron Schar: *Thematic Threads in the Book of Twelve* (BZAW 325), 76, 82–88. Hasonló módon közelít a szöveghez Vaillancourt, hangsúlyozva, hogy az imádság szövege a narratíva és a 12 kisp próféta könyvének szerves része: Ian J. Vaillancourt: *The Pious Prayer of an Imperfect Prophet. The Psalm of Jonah in its Narrative Context*, *Journal for the Evangelical Study of the Old Testament*, vol. 4, 2015/2, 178–186.

<sup>498</sup> Watts: *Psalms and Story*, 133.

<sup>499</sup> Jörg Jeremias: *Der Psalm des Jona* (Jona 2,3–10), in Bauks–Liess–Riede (Hgg.): *Was ist der Mensch*, 203; John Day: *Problems in the interpretation of the Book of Jonah*, in Adam S. van der Woude (ed.): *In Quest of the Past. Studies on Israelite Religion, Literature and Prophetism* (OTS 26), Leiden – New York – København – Köln, Brill, 1990, 40–42.

<sup>500</sup> Simon szerint valószínűbb, hogy maga Jónás könyvének szerzője és nem egy későbbi kéz illesztette be a szöveget: Uriel Simon: *Jona. Ein jüdischer Kommentar* (SBS 157), Stuttgart, Katholisches

problémára irodalomkritikai módszerek alkalmazásával keresi a választ. Weimar szerint a Jónás 2.3b.4a.7b szakasz szorosabb kapcsolatban van a narratívával, és valóban egy JHWH-hoz intézett panaszt tartalmaz.<sup>501</sup> Az imádság azzal kezdődik, hogy Jónás elmondja, nyomorúságában JHWH-hoz kiáltott, aki meghallotta a hangját (3), majd korábbi nyomorúságát írja le az imádkozó (4–7a), közbevetve azt, hogy Isten szentélyére tekint (5b), amely minden bizonnyal a beszélő JHWH-ba vetett bizalmának a kifejeződése.<sup>502</sup> A zsoltár következő részében a mélységekből való szabadulásért ad hálát a beszélő (7b–8), majd a JHWH-nak tett fogadalomtételével (9) zárul az imádság.

Jónás imája számos olyan motívumot, formulát és kifejezést tartalmaz, amely a Zsoltárok könyvéből is ismert,<sup>503</sup> emellett a szöveg és a qumráni *Hódajót*-himnuszok között is számos párhuzam figyelhető meg.<sup>504</sup> A 3–7. verseket átszövik az alvilágra vonatkozó utalások, a bibliai és a korai judaizmus korából származó zsoltárok közül tehát a Zsoltárok 88 és a Ben Szira 51,1–12 mellett ez a szöveg a leggazdagabb ebből a szempontból.

A 3. versben megjelenő שְׂאוֹל כִּפְּזוֹ kifejezés<sup>505</sup> szó szerinti jelentése: a 'Seol belseje'. A kifejezés kizárólag itt fordul elő a Héber Bibliában. A héber כִּפְּזוֹ szó elsődleges jelentései 'has', 'gyomor', 'anyaméh', 'belső részek'. Ezek mellett utalhat az ember belső részeire, illetve a gondolkodási központra is. Gesenius szótára felveti azt a lehetőséget, hogy Jónás imájában a kifejezés a מִצִּיְלוֹהָ בְּלִבְיָמִים kifejezéssel parallel,<sup>506</sup> a szöveg struktúrája alapján azonban ez a megoldás valószínűtlen. Összeköthetjük esetleg a kifejezést a héber nyelvű Ben Szira 51,5-ben szereplő imádsággal, ahol a hasonló jelentésű רַחֵם תְּהוֹם ('a mélység méhe') kifejezéssel találkozhatunk.

A שְׂאוֹל כִּפְּזוֹ kifejezés értelmezése a Jónás 2,3-ban nem egyszerű. Egyrészt értelmezhető úgy a kifejezés, hogy az a *Seol* antropomorf, vagy legalábbis

Bibelwerk, 1994, 92–93. Lux szerint az imádság integráns része a szövegnek, akár a szerző, akár egy későbbi redaktor illesztette be azt az elbeszélés szövegébe: Rüdiger Lux: *Prophet zwischen »Verweigerung« und »Gehorsam«* (FRLANT 160), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, 172–173, vö. Jeremias: *Der Psalm des Jona*, 203.

<sup>501</sup> Weimar: *Jona*, 220–221.

<sup>502</sup> Az 5b versét a *Septuaginta* negatív módon megválaszolando retorikai kérdéseknek érti, vö. Jeremias: *Der Psalm des Jona*, 208.

<sup>503</sup> Karasszon a következő párhuzamokat sorolja fel: 2,3a – Zsoltárok 120,1; 2,4b – Zsoltárok 42,8b; 2,5a – Zsoltárok 31,23; 2,6 – Zsoltárok 69,2–3; 2,8a – Zsoltárok 77,4; 2,8aβ–bα – Zsoltárok 88,3; 2,9 – Zsoltárok 31,7; 2,10 – Zsoltárok 22,27a, vö. Karasszon: *Fordított kakukktójas*, 31.

<sup>504</sup> Sasson a következőket sorolja fel: 2,4 – 1QH<sup>a</sup> 6,23; 2,6 – 1QH<sup>a</sup> 5,39; 2,7 – 1QH<sup>a</sup> 3,18; 2,7–8 – 1QH<sup>a</sup> 8,29–30, vö. Sasson: *Jonah*, 213.

<sup>505</sup> A kifejezést tárgyaló rész az alábbi tanulmányom vonatkozó részének átdolgozott változata: Péntek: *A Seol lokalizálása és topográfiája*, 22–25.

<sup>506</sup> Wilhelm Gesenius: *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 1, Lieferung–Berlin, Springer, 1987, 139–140.

megszemélyesített karakterére mutat. Másrészt felvethető az is, hogy esetleg a *Seolra* mint egy városra utalna a kifejezés. Altbladh szerint kifejezetten a Jónás-narratíva מַעַי הַדָּג ('a hal gyomra' – Jón 2,1) fordulataival van párhuzamban a poétikus imádságban a kifejezés.<sup>507</sup> Sasson szerint az is elképzelhető, hogy az 1,5 versben szereplő דָּג szóval is párhuzamos a דָּג kifejezés, az előbbi itt a hajó részére utal.<sup>508</sup> A Jónás könyvében szereplő zsoldárbetét egészének szempontjából az tűnik a legvalószínűbbnek, hogy a דָּג שְׂאוֹל kifejezés konkrétan az alvilág valamely részére utal, talán annak a legbelső, legtávolabbi részére. Ebben az esetben a „*Seol* belseje” kifejezés, más alvilággal kapcsolatos térbeli értelmű kifejezésekhez hasonlóan, szintén a *Seolnak* a földtől, azaz az élők világától való távolságát húzná alá. Ellenvetésként azonban mindehhez hozzá kell fűzni, hogy a Héber Bibliában az 1Kir 7,20 esetét leszámítva – ahol a kifejezés a jeruzsálemi templom előtt álló Jákin és Boáz nevű oszlopok valamely részére utal – minden esetben testrésze utal.<sup>509</sup> Bárhogy is értelmezzük azonban, a kifejezés mindenképpen a beszélő által megtapasztalt nyomorúsággal van összefüggésben.

A מְצוּלָה kifejezés szintén egy alvilággal kapcsolatos helyre, a mélység vizeire utalhat. A 12 kispóféta könyvében eltérő kontextusban megjelenik a Mikeás 7,19-ben is. E szóhasználat egyrészt a narratívával is kapcsolatban áll, másrészt pedig szintén az imádkozó nyomorúságának megjelenítésére szolgál. Stuart szerint metrikai okokból a מְצוּלָה és a בְּלִבְבַּי יָמִים alternatív kifejezések lehetnek csak, amelyek közül a liturgikus alkalmakon az egyiket vagy a másikat recitálták.<sup>510</sup>

<sup>507</sup> Karin Altbladh: *Studies in the Book of Jonah*, Stockholm, Almqvist&Wiksell, 1986, 25.

<sup>508</sup> Sasson: *Jonah*, 172.

<sup>509</sup> Egyesek szerint a Jób 38,29 helyen is egy kozmikus képről, a felső világ „belső részéről van szó”. Így véli: David Noel Freedman – Jack R. Lundbom: דָּג, in G. Johannes Botterweck – Helmer Ringgren (Hgg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 1, Stuttgart, Kohlhammer, 1973, 616. A nehezen értelmezhető szövegrészben – véleményem szerint – valószínűbb, hogy a דָּג kifejezés valójában egy ember méhére vagy Isten „méhére” utal. A Freedman és Lundblom által javasolt olvasat mindenesetre nagyon valószínűtlen, főleg mivel párhuzamát sem ismerjük. Gray szerint a 38,28–29-ben megjelenő alakokat az köti össze, hogy nincs emberi forrásuk, tehát a kifejezés szerinte sem a kozmosz valamely részének a belsejére utal: Samuel Rolles Driver – George Buchanan Gray: *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job*, Edinburgh, Clark, 1921, 333. Vall szerint a kérdés a párhuzamok alapján egyértelműen nemlegesen megválaszolható retorikus kérdésnek tekinthető: Gregory Vall: „From Whose Womb Did the Ice Come Forth” – Procreation Images in Job 38:28–29, *Catholic Biblical Quarterly*, vol. 57, 1995/3, 512. Ugyanígy véli: Karl Budde: *Buch Hiob* (HAT 2/1), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1896, 245; David J. A. Clines: *Job 38–42* (WBC 18B), Nashville–Dallas, Thomas Nelson, 2011, 1111; Hans Strauss: *Hiob 2. 19,1–42,17* (BKAT 16/2), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 363.

<sup>510</sup> Douglas Stuart: *Hosea – Jonah* (WBC 31), Waco, Word Books, 1987, 469.

Wolff szerint a *מְצוּלָה* kifejezés szekunder, mivel az konkretizálja az egyébként többféleképpen értelmezhető *יָמִים בְּלֵבָב* jelentését.<sup>511</sup>

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

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

A Jónás 2,7-ben szereplő *הָרִים קֶצְבִי* kifejezés<sup>512</sup> egyértelműen a *Seol* térbeli karakterére mutat. A szókapcsolat nem fordul elő máshol a Héber Bibliában, bár a *קֶצֶב* szó egy mellékalakja (*קֶצֶוּ*) megjelenik az Ézsaiás 26,15-ben, továbbá a Zsoltárok 48,11-ben és 65,6-ban. A szókapcsolatot a 'hegyek legalja' vagy a 'hegyek alapja' kifejezésekkel fordíthatjuk. Párhuzamban áll a szó a hasonló jelentésű sumer *kur-ur<sub>2</sub>-ra* kifejezéssel is.<sup>513</sup> Paul szerint a szókapcsolatban a 'hegyek' jelentésű *הָרִים* szó az alvilágra utal, amelyet a sumer források gyakran hegynek (*kur*) neveznek, az akkád *šadu* szó pedig bizonyos esetekben szintén felveheti az 'alvilág' jelentést.<sup>514</sup> A kifejezés érthető másképpen is, eszerint nem maga a hegy szó utalna az alvilágra, hanem a hegyek alapja / alsó része az, amely az alvilágra, illetve annak bejáratára utal. A Jónás 2,7 használja a *שְׁחַת* szót is, az *אֲרָרָךְ* kifejezés funkciója pedig az lehet itt, hogy az alvilágba vezető úton lévő határt jelenítse meg ('földfelszín').

Ha összevetjük a Jónás 2,3–10 szövegét a 88. zsoltárral, akkor mindenképp az állapítható meg, hogy ez a szöveg sokkal több topográfiai elemet tartalmaz az alvilág megjelenítésével kapcsolatban, bár az is nyilvánvaló, hogy a 88. zsoltárban is térbeli jelentést vesz fel a *Seol* (vö. Zsolt 88,4). Jónás – a zsoltár imádkozója a narratíva szerint – úgy beszél az alvilágról, mint aki maga is járt ott, megtapasztalta azt. Úgy tűnik, hogy a 88. zsoltárhoz hasonlóan a szenvedések oka itt is JHWH cselekvése. Ez a zsoltár e hagyományt narratív kontextusban

<sup>511</sup> Hans Walter Wolff: *Dodekapropheton 3. Obadia – Jona<sup>2</sup>* (BKAT 14/3), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1991, 102.

<sup>512</sup> A kifejezést tárgyaló rész az alábbi tanulmányom vonatkozó részének átdolgozott változata: Péntek: *A Seol lokalizálása és topográfiája*, 25–26.

<sup>513</sup> Dina Katz: *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*, Bethesda, CDL Press, 2003, 65–67.

<sup>514</sup> Shalom M. Paul: *Jonah 2,7. The Descent to the Netherworld and It's Mesopotamian Congeners*, in Marilyn J. Lundberg – Steven Fine – Wayne T. Pitard (eds.): *Puzzling out the Past. Studies in Northwest Semitic Languages and Literatures in Honor of Bruce Zuckermann* (CHANE 55), Leiden–Boston, Brill, 2012, 131–134.

adaptálja: ez azért is érdekes, mert elképzelhető, hogy ebben a szövegben a *Seolba* kerülés egyfajta büntetésnek tekinthető, bár – véleményem szerint – ez az értelmezés nem egyértelmű.

Jónás történetének egy érdekes interpretációjával találkozhatunk a 3Makkaeusok könyvének egy nem zsoltárhagyományba tartozó prózai imádságában. Corley e szöveget a *TaNaK* panaszszóltáraihoz hasonló panaszéneknek tekinti, azonban különösen a struktúra tekintetében számos eltérést is láthatunk a megszokott sémától, hiszen a panaszelem a megszólítás, Isten korábbi tetteinek felsorolása és a bizalommotívum után szólal csak meg a szövegben.<sup>515</sup> A szöveg Jónásra utaló részlete a következő: „És Jónásra, aki elveszett volna a hatalmas mélységben felnőtt tengeri szörny gyomrában, te ügyeltél, és helyreállítottad őt sértetlenül családjához, Atya!” (3Makk 6,8)

A szakasz Eleázár imádságában (3Makk 6,1–15) olvasható. Az imádság más ószövetségi szabadulástörténetek (Exodus, Jeruzsálem megszabadulása a Szanhérib által vezetett ostrom idején, Dániel) mellett megidézi Jónás alakját is. A halat egy mélységbeli (βυθοτρεφος) szörnynek, sárkánynak tekinti (vö. Leviatán, Ráháb). E szakasz Jónás történetében a veszélyt nem egyszerűen a tengerbe kerülésnek tudja be, hanem annak, hogy a szörny elnyelte. Ezzel szemben a Jónás könyvében szereplő narratívában nem egyértelmű, hogy a hal a veszély megjelenítője, vagy pedig a megmenekülés eszköze-e. Összességében elmondható, hogy a mélység alvilághoz kapcsolódó képzetét a nyomorúság megjelenítőjeként használja Eleázár imádságának ez a részlete, így ez a szövegrészlet is egy érdekes adaptációját nyújtja a zsoltárok bizonyos alvilággal kapcsolatos hagyományelemeinek egy olyan szövegben, amely sem formai, sem pedig tartalmi szempontok alapján nem tartozik e hagyományhoz.

## A tradíció komplex feldolgozásai 2. – Ben Szira imája

A Ben Szira 51 két, a könyvhöz kapcsolt függelék<sup>516</sup> tartalmaz, melyek közül az első (51,1–12) egy egyéni hálaadó ének,<sup>517</sup> amelyben számos panasz, illetve

<sup>515</sup> Jeremy Corley: Divine Sovereignty and Power in the High-Priestly Prayer of 3 Macc 2:1–20, in Renate Egger-Wenzel – Jeremy Corley (eds.): *Prayer from Tobit to Qumran* (DCLY 2004), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2004, 363–364.

<sup>516</sup> Vö. Xeravits: *A Deuterokanonikus könyvek*, 97–98. Gilbert amellet érvel, hogy nem egyszerű függelékről van szó, ugyanis a zsoltár számos ponton kapcsolódik a könyv egészéhez: Maurice Gilbert SJ: Prayer in the Book of Ben Sira. Function and Relevance, in Renate Egger-Wenzel – Jeremy Corley (eds.): *Prayer from Tobit to Qumran* (DCLY 2004), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2004, 122–126.

<sup>517</sup> Di Lella meghatározása szerint *declarative psalm* vagy *praise by an individual*: Patrick W. Skehan – Alexander A. di Lella: *The Wisdom of Ben Sira. A New Translation with Notes* (AB

hálaadó elem is szerepel.<sup>518</sup> Az imádság görög és héber szövege között jelentős eltérések mutatkoznak, valószínűleg a *Septuaginta*-szöveg mögött több esetben eltérő alapszöveget kell feltételezni a B kézirat héber szövegéhez képest. Az alábbiakban közlöm mind a héber, mind a görög szöveg fordítását.

A B kézirat héber szövege:<sup>519</sup>

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

megmentetted lelkemet a halálból,

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

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

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

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

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

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

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

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

10 és dicsőítem az URat: „Atyám vagy Te!”, mert Te vagy szabadításom ereje: ne hagyj el engem szorongattatásom napján, a pusztulás és pusztítás napján.

---

39), New York – London, Doubleday, 1987, 564; Alexander A. di Lella: Sirach 51:1–12: Poetic Structure and Analysis of Ben Sira's Psalm, *Catholic Biblical Quarterly*, vol. 48, 1986/3, 395–396, vö. továbbá: Gilbert: *Prayer*, 122.

<sup>518</sup> Peters szerint az isteni szabadító tettek 51,1–12-ben olvasható bemutatása az alfabetikus hálaadó ének bevezetésének tekinthető: Norbert Peters: *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus*, (EHAT 25), Münster, 1913, 438. Urbanz tézise szerint – a Zsoltárok könyvéhez hasonlóan – Sirák könyvében is megfigyelhető a könyv eleje és a vége között egy eltolódás az Istenhez intézett panasztól az istendicséret felé: Werner Urbanz: *Gebet im Sirachbuch* (HBS 60), Freiburg–Basel–Wien, Herder, 2009, 226–233.

<sup>519</sup> Szövegkiadás: Solomon Schechter – Charles Taylor: *The Wisdom of Ben Sira. Portions of the Book Ecclesiasticus from Hebrew Manuscripts in the Cairo Genizah Collection Presented to the University of Cambridge by the Editors*, Cambridge, Cambridge University Press, 1899, (21)–(22); Pancratus C. Beentjes: *The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts*, Leiden – New York – Köln, E. J. Brill, 1997, 91–92. A héber nyelvű Ben Szira kéziratok áttekintése magyarul: Xeravits: *A Deuterokanonikus könyvek*, 95.

11 Dicsérni fogom nevedet állandóan, és megemlékezem rólad imádsággal.  
 És az ÚR meghallotta hangomat, és odafordította fülét könyörgésemhez,  
 12 megmentett minden rossztól, és megszabadított a szorongattatás napján.  
 Ezért hálát adok és dicsérem, áldom az ÚR nevét.

A *Septuaginta* szövege:<sup>520</sup>

Jézus, Sirák fia imádsága.

1 Hálát adok neked, Uram és Királyom, dicsérlek szabadító Istenem. Hálát adok a te nevednek,

2 mert védelmezőm és segítőm lettél, és megváltottad testemet a pusztulásból, és a gonosz nyelv csapdájától, a hazugságot cselekvők ajkától, az ellenem támadókkal szemben, segítőm lettél és megmentettél,

3 a te nagy irgalmasságod és neved szerint,

azok harapásától, akik el akartak nyelni és azok kezétől, akik életemre törtek, a sok nyomorúságottól,

4 az engem körülvevő fojtogató lángtól, a tűz közepéből,<sup>521</sup> amelyet nem<sup>522</sup> én szítottam,

5 az alvilág belsejének mélyétől, a tisztátalan nyelvtől, és a hazug szótól,

6 a király előtt az igazságtalan nyelv vádjától.

Közel volt lelkem a halálhoz, életem leszállt az alvilághoz.

7 Akárhová fordultam, nem volt segítőm, emberek segítségét kerestem, de nem volt.

8 És megemlékeztem kegyelmedről, Uram, és a te örök tetteidről, mert te szabadítod meg a benned bízókat, és megszabadítod őket ellenségeik kezéből.

9 Ezért fölemeltem könyörgésemet a földről, és esdve kértelek, hogy ments meg a haláltól.

10 Hívtam az Urat, Uramnak atyját, ne hagyjon el engem szorongattatásom napján, abban az időben, amikor segítség nélkül támadnak ellenem. Akkor majd állandóan hirdetem neved és hálaadással éneklek neked.

11 És meghallgattattott imádságom, megmentettél a pusztulástól, és a gonosz időkből kiszabadítottál.

12 Ezért hálát adok neked és hirdetlek téged, és dicséretet mondok az Úr nevének.

A héber szöveg és a *Septuaginta* görög szövege között a legfontosabb különbség az, hogy a görög szövegben az 51,10a versen kívül az imádkozó végig egyenes

<sup>520</sup> Fordításomban a *Codex Sinaiticus* szövegét követem, az attól való eltéréseket lábjegyzetben jelzem.

<sup>521</sup> Itt a többségi görög éκ μέσου olvasatot követem a *Codex Sinaiticus*éval (ἐν μέσῳ) szemben.

<sup>522</sup> Itt a többségi görög olvasatot követem (οὐ οὐκ ἐξέκαυσα) a *Codex Sinaiticus* a σου οὐκ ἐξέκαυσα olvasatával szemben.

beszédben szól Istenhez, míg a héber szövegben (és a szír fordításban) az 1–6. versekben Istent szólítja meg az imádkozó („Te-szakasz”), a 7–12. versekben pedig E/3. személyben utal az Úrra („Ő-szakasz”), elbeszélve korábbi nyomorúságát.<sup>523</sup> Ez az utóbbi szakasz tartalmaz panaszénekelemeket, továbbá a 10–11. versekben egy E/2. személyű szakaszt, ami azonban nyilvánvalóan egy múltbeli könyörgést idéz meg. A héber zsoltár megtöri a hálaadó ének megszokott formáját és az ebben szereplő elemek megszokott sorrendjét (itt ugyanis a panasz kimondása egy kiterjesztett hálaadás után olvasható, illetve a hálaadó énekek általában a Te-szakaszok előtt tartalmazzák az Ő-szakaszokat),<sup>524</sup> és nem találunk utalást benne kultikus kontextusra.<sup>525</sup> Teológiai különbséget is feltételezhetünk a két szöveg között: a halálból való szabadítás kérdéskörében a görög nyelvű zsoltár konzervatívabbnak, tradicionálisabbnak tűnik.<sup>526</sup>

A kutatói konszenzus szerint a Ben Szira 51,1–12 szerzője maga Ben Szira.<sup>527</sup> Mulder szerint erre utal az, hogy az imádság első részében (1–5. versek) a szerző bölcsességi nyelvet használ a nyomorúság és a halál leírására,<sup>528</sup> bár – véleményem szerint – e nyelvhasználat legalább annyira a zsoltárokból és imádságokból, mint a bölcsességi tradícióban gyökerezik. Mulder szerint ugyancsak bölcsességi nyelvvel találkozhatunk az 51,6–12 versekben is.<sup>529</sup> Gilbert szerint

<sup>523</sup> Ehhez: Di Lella: *Sirach 51:1–12*, 395–407; Gilbert: *Prayer*, 122–123.

<sup>524</sup> Ehhez: Edward Lipiński: Psaumes 1. Formes et genres littéraires, in *Dictionnaire de la Bible Supplément*, 9, Paris, 1979, 74–75; Maurice Gilbert SJ: L'action de grâce de Ben Sira (Si 51,1–12), in Raymond Kuntzmann (ed.): *Ce Dieu qui vient. Festschrift B. Renaud* (LD 159), Paris, Cerf, 1995, 239–240; Gilbert: *Prayer*, 123. Ahhoz, hogy ennél a héber nyelvű zsoltárok szerkezete is bonyolultabb a panasz és a hálaadás közötti váltás szempontjából: Federico G. Villanueva: *The 'Uncertainty of Hearing'. A Study of the Sudden Change of Mood in the Psalms of Lament* (VTS 121), Leiden–Boston, Brill, 2008, 28–29.

<sup>525</sup> Vö. Gilbert: *Prayer*, 123.

<sup>526</sup> Ehhez: Jean-Sébastien Rey: L'espérance post-mortem dans les différentes versions du Siracide, in Jean-Sébastien Rey – Jan Joosten: *The Texts and Versions of the Book of Ben Sira. Transmission and Interpretation* (JSJS 150), Leiden–Boston, Brill, 2011, 270–271. Kearns szerint a könyv egészét tekintve éppen ellentétes a helyzet: Conleth Kearns: *The Expanded Text of Ecclesiasticus. Its Teaching on the Future Life as a Clue to its Origin* (DCLS 11), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2011.

<sup>527</sup> Johannes Marböck: Structure and Redaction History of the Book of Ben Sira Review and Prospects, in Pancratius C. Beentjes (ed.): *The Book of Ben Sira in Modern Research. Proceedings of the First International Ben Sira Conference, 28–31 July 1996 Soesterberg, Netherlands* (BZAW 255), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2013, 78; Otto Mulder: Three Psalms or Two Prayers in Sirach 51? The End of Ben Sira's Book of Wisdom, in Renate Egger-Wenzel – Jeremy Corley (eds.): *Prayer from Tobit to Qumran* (DCLY 2004), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2004, 178–180; Marko Marttila: Ben Sira's Use of Various Psalm Genres, in Mika S. Pajunen – Jeremy Penner (eds.): *Functions of Psalms and Prayers in the Late Second Temple Period* (BZAW 486), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2017, 356–383.

<sup>528</sup> Mulder: *Three Psalms*, 178.

<sup>529</sup> Uo., 179.

úgy tűnik, hogy a zoltárban Ben Szira saját személyes életének eseményeire utal.<sup>530</sup> Germann helyesen rámutatott arra, hogy a *Hódajót*-tekercshez hasonló motívumokat használ Ben Szira imádsága, azonban az az óvatos javaslata, hogy esetleg Ben Szira azonos lenne az Igazság Tanítójával, nem fogadható el.<sup>531</sup> Sokkal inkább egy közös hagyomány használoiként kell tekinteni a két forrásra. Gilbert egyfajta inklúziót lát a könyvben a 2,10–11 és az 51,1–12 között, ugyan is mindkét szakasz Ben Szira nyomorúságára utal.<sup>532</sup>

Gilbert szerint ha az „Atyák dicséretére” (Sirák 44–50) tekintünk, azt láthatjuk, hogy Józsué (46,5–6), Sámuel (46,16–18), Dávid (47,5) és a nép (48,18–21) esetében is beszél a nyomorúságból való szabadításról, ez alapján tehát úgy tűnik, hogy Ben Szira úgy tekint a saját életére, mint amiben az ősök sorsa elevenedik meg.<sup>533</sup> Gilbert egy másik fontos könyvön belüli kapcsolatra is felhívja a figyelmet: a Sirák 43,28–31 ugyanazokat az igegyököket használja, mint az imádságot keretező Ben Szira 51,1.12cd,<sup>534</sup> a 12a–o szövegében pedig tizennégy alkalommal kezdődik a vers hálaadásra való felszólítással.<sup>535</sup> Bussino amellet érvel, hogy Ben Szira az imádságot dialógusnak tekinti.<sup>536</sup>

Mulder szerint a görög fordítást készítő unoka számos ponton megváltoztatata az imádság mondanivalóját: az 51,11d és 12b kihagyásával a leíró hálaadó dicséret hangvételét könyörgő imádságra változtatta,<sup>537</sup> a 10b („szabadításom ereje”) kihagyása mögött pedig eltérő teológiai koncepció állhat, mégpedig egy univerzalizáló istenkép.<sup>538</sup> Mulder szerint a *delimiter model* alapján írható le a (héber) zoltár struktúrája, és eszerint a zoltár első részében 51,3ab tekinthető az 1a–2d és 3c–5d közötti középpontnak, a második részben a 10ab tekinthető középpontnak a 6a–9b és 10c–12d egységek között.<sup>539</sup> Mulder úgy véli, hogy az imádság fő témája a két központi szakaszban kerül megfogalmazásra.<sup>540</sup>

<sup>530</sup> Gilbert: *Prayer*, 123.

<sup>531</sup> Heinrich Germann: Jesus ben Siras Dankgebet und die Hodajoth, *Theologische Zeitschrift*, Jg. 19, 1963/2, 81–87.

<sup>532</sup> Gilbert: *Prayer*, 123.

<sup>533</sup> Ehhez uo., 123–124.

<sup>534</sup> Uo., 124.

<sup>535</sup> Uo., 125.

<sup>536</sup> Severino Bussino: Word and Prayer in the Book of Ben Sira, in Géza Xeravits – József Zsengellér – Ibolya Balla (eds.): *Various Aspects of Worship in Deuterocanonical and Cognate Literature 2016/2017* (DCLY 2016/2017), Berlin–Boston, Walter de Gruyter, 137.

<sup>537</sup> Mulder: *Three Psalms*, 182.

<sup>538</sup> Uo., 181. Emögött ugyanakkor – Mulder szerint – nem szükséges sztoikus hatásokat keresni, ehhez: uo., 182. Vö. továbbá: Sharon Lea Mattila: Ben Sira and the Stoics. A Reexamination of the Evidence, *Journal of Biblical Literature*, vol. 119, 2000/3, 495–501.

<sup>539</sup> Mulder: *Three Psalms*, 175.

<sup>540</sup> Uo., 182.

A költemény négy alvilágra vonatkozó utalást tartalmaz, és ez az imádság az, amely a legteljesebb módon, a szabadítási folyamat mindhárom elemével (nyomorúság, kiáltás, szabadítás – az utóbbira két utalás is olvasható a zsoltárban) kapcsolatban használja a *Seol* képét.

1. Az imádkozó megközelítette a mély *Seolt* (6. vers: שאול תחתית). Ez a kifejezőmód a Zsoltárok 88,4-hez áll közel,<sup>541</sup> a *Seol* itt úgy jelenik meg, mint egy olyan tér, amely a nyomorúság megjelenítője, esetleg metaforája. A parallelizmus másik eleme mind a héber, mind a görög szövegben a „halál” (מות, θάνατος), elképzelhető, hogy ennek itt térbeli jelentést tulajdoníthatunk.

2. Az imádkozó a *Seol kapuitól* (ומשערי שאול שועתי) kiált JHWH-hoz (9. vers). A *Septuaginta* itt nem használ térbeli értelmű szót, hanem a halálra utal (ὕπερ θανάτου ῥύσεως ἐδεήθη). Ehhez hasonló egyértelműséggel a *Seol* mint a kiáltás helye a Sirák/Ben Szira 51,1–12 szövegén kívül csak Jónás imájában (Jón 2,6) jelenik meg. Érdekes, hogy ott is úgy tűnik, hogy a *Seol* egy része van konkrétan megnevezve, amíg itt az alvilág kapui, addig ott az alvilág „méhe”, „belseje”. A *Seol* kapui az Ézsaiás 38,10 esetében kizárólag a betegség és a halálközeli élmény megjelenítői voltak, nem említette a szöveg azt, hogy onnan kiáltana az imádkozó, ebben a szövegben azonban ez a funkciója a kapumotívumnak.

3. Az imádkozót JHWH megszabadítja/megszabadította a *Seoltól* (1–2. és 5. vers). Az 1–2. versekben szereplő utalás esetében a héber szöveg a מות, שחת és אש שאול szavakat is tartalmazza, ugyanis a beszélő azt mondja, hogy lelkét a halálból (מות; lehetséges, hogy a szó itt az alvilágra utal), testét a שחת-ból, lábát pedig a אש-ből váltotta meg JHWH. Elképzelhető, hogy ebben a szövegben egy, a Héber Biblia imádságaiból nem ismert dualista felfogás megjelenését kell látnunk. A görög szöveg itt sem használ egyértelmű térbeli utalást, abban ugyanis az ἀπωλεία szó szerepel csak, amely talán a שאול-hoz hasonló alakú שאון szó (vagy az אבדון alvilágnév) fordítása lehet. Az ἀπωλεία szó talán azon a helyen szerepel itt, ahol a héber szövegben a שחת szót olvashatjuk. További különbség a variánsok között, hogy csak a héber szöveg utal a testre. Ez tehát megerősíti azt a feltételezést, hogy a görög fordítás teológiailag közelebb áll a Héber Biblia imádságaihoz, mint a héber szöveg, azaz tradicionálisabbnak tekinthető.

Az 5. versben szereplő utalás esetében a *Septuaginta* utal egyértelműen az alvilágra (ᾗδης = שאול), a B kézirat héber szövegében viszont egy rokon kifejezés, a mélység (תהום) jelenik meg,<sup>542</sup> amelynek egyértelműen térbeli jelentősége van,

<sup>541</sup> Ehrmann a Zsoltárok 88,4,7-tel kapcsolatos szabad játéknak tekinti a két szöveg közötti kapcsolatot: Michael Ehrmann: *Klagephänomene in zwischentestamentlicher Literatur* (BEAT 41), Frankfurt am Main – Berlin – Bern, Peter Lang, 1997, 226.

<sup>542</sup> A problémát tárgyaló szakasz az alábbi tanulmányom vonatkozó részének átdolgozott változata: Péntek: *A Seol lokalizálása és topográfiája*, 23 (41. lábjegyzet).

de nem azonos a *Seolla*l. E megállapítást talán párhuzamba vonhatjuk a Zsoltárok 71,20-ban szereplő מוֹתֵהָמוֹת הָאָרֶץ kifejezéssel. A *Septuaginta* utalásának héber alapszövegét nem egyszerű meghatározni, azonban az bizonyosnak tűnik, hogy ott az alvilág jelenik meg azon helyként, ahonnan az imádkozót az Úr megszabadította. A B kéziratról תה betűk hiányoznak, ettől függetlenül a héber szöveg jól rekonstruálható: מרהם תהום. A görög szövegben az ἐκ βάρους κοιλίας ἄδου olvasat szerepel. Nagyon valószínű, hogy eltérő alapszöveg állhat a görög fordítás mögött. Di Lella szerint a B kézirat héber szövegében semmi sem feleltethető meg a görög szöveg βάθος szavának, a κοιλία szó nem lehet a תהום fordítása, a ἄδης kifejezés pedig semmiképpen nem lehet a תהום fordítása, és valószínűleg *Seol*-utalásként kell értelmezni. A görög szöveg szerinte a 6c vers alapján formálódhatott ki, ahol szintén alvilágutalással találkozunk.<sup>543</sup> Elképzelhetőnek látom, hogy a görög fordítás mögötti alapszöveg שאול vagy תהום בטן lehetett. Az előbbi a görög szöveg legegyszerűbb héber megfelelője, az utóbbi pedig egy a héber és a görög szöveg hasonló hangzásán (homofónián)<sup>544</sup> alapuló fordítás lehet. Ez utóbbi esetben azt kellene feltételezni, hogy a fordítók a בטן szót úgy fordították volna le, hogy hozzárendeltek egy szemantikailag hasonló görög szót (κοιλία), illetve egy fonológiailag hasonló szót is (βάθος), mely utóbbinak a jelentése a feltételezett héber kifejezés másik tagjához (תהום) hasonló.

Összességében megállapíthatjuk, hogy a héber imádság a zsoltárokban megjelenő tradicionális *Seol*-képet egyedi módon és egyedi teológiai koncepciók mentén adaptálja. Az alvilág ebben a zsoltárban is a szenvedések megjelenítője, az a hely, ahonnan az imádkozó kiált, és magát a szabadítást is az alvilág hatalmából való megszabadításként írja le a beszélő. Teológiailag azon a ponton a legszembetűnőbb a különbség a Héber Biblia szövegeihez képest, ahol arról

<sup>543</sup> Skehan–di Lella: *The Wisdom of Ben Sira*, 563.

<sup>544</sup> Megoszlanak a vélemények azzal kapcsolatban, hogy alkalmazható-e a *Septuaginta* esetében a homofónia fogalma. Walters, Fritsch, Caird és Tov használják a kifejezést: Peter Walters: *The Text of the Septuagint. Its Corruptions and their Emendation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, 155–196; Charles T. Fritsch: Homophony in the Septuagint, in Avigdor Shinar (ed.): *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies 1973*, vol. 1, Jerusalem, Jerusalem Academic Press, 1977, 115–120; George Bradford Caird: Homophony in the Septuagint, in Robert Hamerton-Kelly – Robert Scroggs (eds.): *Jews, Greeks and Christians. Essays in Honor of W. D. Davies* (SJLA 21), Leiden, Brill, 1976, 74–88; Emanuel Tov: Loan-words, Homophony and Transliterations in the Septuagint, *Biblica*, vol. 60, 1979/2, 223–227. De Waard a *Septuaginta*val kapcsolatban a fonológiai fordítás (*phonological translation*) kifejezést használja, mivel úgy véli, hogy fordítások esetében – másképpen fogalmazva: nyelvek közötti szinten (*inter-lingual level*) – nem beszélhetünk homofóniáról: Jan de Waard: „Homophony” in the Septuagint, *Biblica*, vol. 62, 1981/4, 551–561. Barr szintén kételyét fogalmazza meg azzal kapcsolatban, hogy helyes a kifejezés használata a *Septuaginta* esetében: James Barr: Doubts about *Homoepphony* in the Septuagint, *Textus*, vol. 12, 1985/1, 1–77.

olvashatunk, hogy Isten az imádkozó testét a נפש-ból (sír?), lelkét pedig a מות-ból (halál, mint esemény vagy alvilág?) szabadította meg, ehhez hasonló distinkció ugyanis sehol sem jelenik meg a Héber Biblia imádságaiban. A görög imádság alvilágképe szempontjából számos ponton tradicionálisabbnak tűnik a héber szövegnél. Egyrészt erre példa az, hogy átformálja a test נפש-ból való megmenetésére tett utalást, másrészt pedig az 5. versben használt βάθους κοιτίας ᾗδου kifejezés esetében a szóhasználat szempontjából is közelebb áll a tradíció más formáihoz, mint a héber szöveg.

### A tradíció komplex feldolgozásai 3. – Zsoltárok 152–153

Az alvilágból való szabadítás tradíciójának egy további adaptációja olvasható a kizárólag szír nyelven, a 12t4 jelzetű *Peshitta*-kéziratban fennmaradt két zsoltárban, a 152. és 153. zsoltárban.<sup>545</sup>

A Zsoltárok 152–153 imádságai közeli kapcsolatban állnak az 1Sámuel 17,34–37a szövegével. A Zsoltárok 152–153 szövege az 1Sámuel 17,37a versében megjelenő hagyománnyal párhuzamos, ahol szintén arról van szó, hogy Dávid JHWH szabadításának köszönheti megmenekülését. Ezzel szemben az 1Sámuel 17,34–36 versek nem utalnak Isten szabadítására, az ott olvashatók önmagukban könnyen értelmezhetők úgy, mint Dávid ügyességének vagy rátermettségének bizonyosságai. Az 1Sámuel 17,37 tulajdonképpen ezt a képet árnyalja azzal, hogy valójában Dávid a szabadulást JHWH közbeavatkozásának köszönhette.

A 152. zsoltár egy könyörgő imádság:

Dávid mondta, amikor az oroszlánnal és a farkassal küzdött, amely elragadott egy bárányt a nyájából.

1 Istenem, Istenem, siess segítségemre, segíts és ments meg engem, mentsd meg lelkemet a gyilkostól.

2 Alá kell szállnom a *Seol*ba az oroszlán szája által vagy a farkas nyel el engem?

3 Nem elég az, hogy lesben állnak apám nyájára, és széttéptek egy darabot az ő juhai közül, de még az én lelkemet is el akarják pusztítani?

4 Könyörülj rajtam, JHWH és szabadítsd meg szentedet a pusztulástól, hogy elbeszélhesse dicsőségedet egész életében és dicsérhesse nagy nevedet,

<sup>545</sup> A 152. és 153. zsoltárok szövege egyetlen szír nyelvű *Peshitta* zsoltárkéziratban maradt fenn: Harry F. van Rooy: *The Psalms in Early Syriac Tradition*, in Peter W. Flint et al. (eds.): *The Book of Psalms. Composition and Reception* (VTS 99), Leiden–Boston, Brill, 2005, 549; Harry F. van Rooy: *The Syriac Apochryphal Psalms in the Manuscript 12t4*, in uő: *Studies on the Apochryphal Psalms* (JSSt.S 7), Oxford, Oxford University Press, 1999, 26–42.

5 miután megszabadítottad őt a pusztító oroszlán hatalmából és a ragadozó farkastól, és miután megszabadítottad a vadállatok fogságából.

6 Siess segítségemre, küldj szabadítót jelenlétedből, és ragadj ki a megnyílt gödörből, amely fogva akar tartani mélységében! (Zsolt 152)

Számos kutató szerint a zsoltár eredetileg héber nyelven íródott,<sup>546</sup> azonban héber szövege nem maradt fenn. Mások vitatják azt, hogy a szír szöveg egy héber eredeti fordítása lenne.<sup>547</sup> A szöveg a szabadítás kontextusában, az imádkozót szorongató veszély megjelenítőjeként utal az alvilágra, azonban egy ponton talán túllép a Héber Biblia zsoltárainak alvilágképén. E zsoltárban ugyanis az alvilágba kerülés konkrétan a meghalás eseményével azonos, hasonlóan, mint Jákób szavai esetében a Genesis 37,35, 42,38, 44,29.31-ben. A szöveg és a felirat nagyon közeli kapcsolatban van egymással, feltételezhetően egy időben keletkeztek,<sup>548</sup> és azt az 1Sámuel 17,37-ben megjelenő Dávid-tradíciót alkalmazzák, amely szerint JHWH már egyszer megmentette Dávidot (ifjúkorában, amikor az apja nyáját őrizte) egy halálos veszélyből. Az imádságok alvilágból való szabadításra utaló jellemző hagyományát ez a szír apokrif zsoltár ebben a narratív kontextusban alkalmazza.

A következőkben e zsoltár párjára, a Zsoltárok 153-ra térek rá:

Dávid mondta, amikor visszatért, hogy hálát adjon Istennek, aki megszabadította őt az oroszlántól és a farkastól, és mindkettőt megölte.

1 Dicsérjétek JHWH-t minden nemzetek, dicsőítsétek és áldjátok nevét annak,

2 aki megmentette választottja lelkét a halál kezéből, és megmentette a hűségest a pusztulástól,

3 megváltotta a *Seol* köteleitől, és lelkemet a feneketlen gödörtől.

<sup>546</sup> Martin Noth: Die fünf syrisch überlieferten apokryphen Psalmen, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Band 48, 1930, 11, 22–23; Adam S. van der Woude: Die fünf syrischen Psalmen, in Werner Georg Kümmel et al. (Hgg.): *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, Band 4, Gütersloh, 1974, 33; Harry F. van Rooy: The Textual Traditions and Origin of the Syriac Apocryphal Psalm 152, in uő: *Studies on the Apocryphal Psalms* (JSSt.S 7), Oxford, Oxford University Press, 1999, 117–122. Wachholder szerint a zsoltár a 11Q5 tekercsen is rajta lehetett: Ben Zion Wachholder: David's eschatological Psalter: 11QPsalms<sup>a</sup>, *Hebrew Union College Annual*, vol. 59, 1988, 67. Charlesworth és Sanders szintén lehetségesnek – de nem biztosnak – tekinti azt, hogy a zsoltár eredeti nyelve héber lehetett: James H. Charlesworth – James A. Sanders: More Psalms of David, in James H. Charlesworth (ed.): *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. 2, Garden City, New York, 1985, 615.

<sup>547</sup> Patrick W. Skehan: Again the Syriac Apocryphal Psalms, *Catholic Biblical Quarterly*, vol. 38, 1976/2, 147–154.

<sup>548</sup> Ezzel szemben Noth a zsoltár 3. versét a szöveget Dáviddal kapcsolatba hozó felirattal együtt későbbi betoldásnak tekinti: Noth: *Die fünf syrisch*, 21.

4 Mert elvesztem volna, ha nem jött volna segítségemre, kevés híján széttépett a két vad.

5 De ő elküldte angyalát, és bezárta a rám leső szájakat, és megszabadította életemet a pusztulástól.

6 Lelkem, dicsőítsd és magasztald őt minden jótettéért, amit tett és ezután fog tenni velem! (Zsolt 153)

A kutatói konszenzus kevésbé biztos a héber eredeti kérdésében, mint a Zsoltárok 152 esetében. Skehan szerint ez a szír zsoltár nem egy héber eredetű alapul.<sup>549</sup> Noth szerint a Zsoltárok 151–155 közül ennek a szövegnek az esete a legnehezebb, nem is hoz döntést a héber eredeti kérdésében. Szintén Noth úgy véli, hogy a 4. versben olvasható két parallelizmust nem lehet héberre fordítani.<sup>550</sup> Számos kutató szerint azonban ez a zsoltár is héber nyelven íródott eredetileg.<sup>551</sup> A szöveg a 152. zsoltárhoz kapcsolódva a szabadítás kontextusában használja az alvilág képzetét. Az imádkozó a szöveg szerint nem került az alvilágba, hanem életben maradt, és ezért Istent dicsőíti.

### **Bűn és bűnbánat – A tradíció adaptációi új teológiai képzetek alapján**

Egy Qumránban, illetve két *Septuagintá*ban fennmaradt imádság új koncepciók szerint adaptálja a *Seol*-megtapasztalás miatt megszólaló könyörgés hagyományát. Ezen nívumok közül legjelentősebb a bűn és bűnbánat gondolata, ami jelentős hangsúlyeltolódást jelent a Zsoltárok könyvéhez és a Héber Biblia más imádságaihoz képest. A Héber Bibliában egy esetben, Ezékiás imájában (Ézs 38,17) olvashatunk egy homályos utalást arra, hogy a beszélő az alvilág közelségét kapcsolatba hozza a bűneivel: „A keserűségem, a keserűség javamra vált, és te kiváltottad *nefesemet* a romlás sírjából, mert hátad mögé dobtad minden bűnöm.” Pontosabban fogalmazva: úgy tűnik, hogy itt az alvilágból szabadítással párhuzamos az, hogy JHWH megbocsátja a bűnöket, de arra nem utal a szöveg,

<sup>549</sup> Skehan: *Again the Syriac*, 154–155.

<sup>550</sup> Noth: *Die fünf syrisch*, 22–23.

<sup>551</sup> Van der Woude: *Die fünf syrischen*, 33–34. Van Rooy szerint elképzelhető, hogy a zsoltár egy héber eredetűre megy vissza, amelynek lehetett egy szír nyelvű revíziója: Harry F. van Rooy: *The Origin of the Syriac Apocryphal Psalm 153*, in uő: *Studies on the Apocryphal Psalms* (JSSt.S 7), Oxford, Oxford University Press, 1999, 128–132. Wachholder szerint ez a zsoltár is rajta lehetett a 11Q5 tekercsen: Wachholder: *David's Eschatological Psalter*, 67. Charlesworth és Sanders szintén lehetségesnek tartja, hogy létezett héber eredeti szöveg, bár azt ők is jelzik, hogy e szöveg esetében ebből a szempontból több a nehézség, mint a 152. zsoltárral kapcsolatban: Charlesworth–Sanders: *More Psalms of David*, 615–616.

hogyan az imádkozó bűne lett volna a *Seolba* jutás oka (szemben az alább tárgyalt 11Q5 19,9–10, illetve a Manassé imája 13 szövegével).

Elsőként egy kizárólag Qumránból ismert, a 11Q5 és a 11Q6 tekerceken egyaránt töredékesen fennmaradt zsoltár elemzésére térek rá:

11Q6 frg. 4–5. 2<sup>552</sup> [...] és szegény vagyok, mert [...]

11Q5 19,1–18<sup>553</sup> 1 Mert nem a lárva ad hálát neked, és nem a féreg beszél el kegyelmedet, 2 az élő dicsőít téged.<sup>554</sup> Dicsőít téged mindenki, akinek megbotlik a lába, amikor megmutatod 3 neki<sup>555</sup> kegyelmedet és igazságoddal bölccsé teszed, mert kezdedben van minden élő lelke, 4 minden testnek te adsz lélegzetet. Cselekedj velünk Urunk 5 jóságod szerint, a te nagy kegyelmed és nagy igazságosságod szerint. Meghallotta 6 JHWH azoknak hangját, akik szeretik nevét, és nem tagadta meg kegyelmét tőlük.<sup>556</sup> 7 Áldott JHWH, aki igazságot tesz, megkoronázza a hozzá hűséget 8 kegyellemmel és kegyességgel. Felkiált lelke, hogy dicsőítse nevedet és hálát adjon örömeinkben, 9 a te kegyelmedért, hogy elbeszélje hűségedet vég nélkül. A halálhoz 10 jutottam bűnöm miatt, és vétkeim átadtak a *Seol*nak, de Te megmentettél, 11 JHWH, nagy kegyelmed és igazságod szerint. Én is 12 szeretem nevedet, és árnyékkodba menekülök, amikor segítségedre emlékezem, megerősödik 13 szívem, és kegyelmes tetteidre támaszkodom. Kegyelmezz, JHWH, vétkemnek, 14 és tisztíts meg a bűnömtől. Hűséges és bölcs lélekkel kegyelmezz nekem, hogy ne botoljak meg 15 a gonoszságban, ne uralkodjon rajtam a sátán és a tisztátalan lélek, a fájdalom 16 és gonosz szándék ne vegyen erőt csontjaimon, mert Te vagy, JHWH, dicséretem, és benned reménykedek 17 minden nap. Örüljenek testvéreim velem és atyám háza, akik irgalmad fölött csodálkoznak. 18 [...ör]ökké benned örvendezem!

A 11Q5 tekercs keletkezése talán kb. Kr. u. 50-re datálható, maga a kompozíció viszont – Lichtenberger szerint – a Kr. e. 2. század közepére mehet vissza.<sup>557</sup> Sanders Könyörgés szabadításért (*Plea for Deliverance*) címmel adta ki e

<sup>552</sup> Kiadása: Florentino Garcia Martinez – Eibert J. C. Tigchelaar – Adam S. van der Woude: *Qumran Cave 11/II: 11Q2–18, 11Q20–31* (DJD 23), Oxford, Clarendon, 1998, 42–43 (Plate III).

<sup>553</sup> Kiadása: James A. Sanders: *The Psalm Scroll of Qumran Cave 11 (11QPs)* (DJD 4), Oxford, Clarendon, 1965, 40, 76–79 (Plate XII).

<sup>554</sup> A 11Q5 לכה לכה olvasata helyett a 11Q6 frg. 4–5. 4. sorában לכה לכה szerepel.

<sup>555</sup> A 11Q5 T/3. hímnemű olvasata helyett a 11Q6 frg 4–5. 5. sorában E/3. hímnemű להם alak szerepel.

<sup>556</sup> A 11Q5 T/3. hímnemű olvasata helyett a 11Q6 12–5. 8. sorában E/3. hímnemű מהם alak szerepel(het).

<sup>557</sup> Hermann Lichtenberger: „Dem Tode verfallen war ich wegen meiner Sünden” (11QPs<sup>a</sup> XIX,1–18), in Beate Ego – Ulrike Mittmann (Hgg.): *Evil and Death. Conceptions of the Human in Biblical, Early Jewish, Greco-Roman and Egyptian Literature* (DCLS 18), Berlin–Boston, Walter de Gruyter, 2015, 179.

töredékes zsoltárt,<sup>558</sup> Kottsieper viszont rámutat arra, hogy maga a szöveg csak a 13–16. sorokban tartalmaz kérést.<sup>559</sup> A kompozíció tehát egy hálaadó ének, amelyben számos allúzió található a kanonikus zsoltárokkal:

1. 11Q6 frg. 4–5. 2 – Zsoltárok 88,16.

2. 11Q5 19,1–2 – Ézsaiás 38,18–19: e szakasz adaptációja nyilvánvaló. Figyelemre méltó, hogy a qumráni zsoltárban első olvasatra az alvilágot benépesítő férgek és nem *Seolra*, az alvilágra vagy annak lakóira történik utalás.

3. 11Q5 19,3.5–9.11 – Zsoltárok 88,12–13: a qumráni szövegben figyelemre méltó az isteni attribútumok többszöri említése.

4. 11Q5 19,6 – Zsoltárok 16,10: az עֵזב és a טָהַר szó egymás melletti használata a 16. zsoltár ismert részletét evokálja, igaz ott a נַפְשׁ (az imádkozó lelke) az עֵזב ige tárgya. A kanonikus zsoltárszakaszban a טָהַר gyök magára az imádkozó hozzáállására utal, a qumráni szövegben azonban JHWH kegyelmes tetteire.

5. 11Q5 19,7 – Zsoltárok 103,4.

Sanders szerint a zsoltár szókincsét, formáját és tartalmát tekintve biblikus (azaz e szempontokból olyan, mint a bibliai zsoltárok).<sup>560</sup> Azt mindenképpen megállapíthatjuk, hogy e zsoltár számtalan módon kapcsolódik a Héber Bibliából ismert zsoltárköltészethez, de a Zsoltárok könyvében található imádságokhoz képest sokkal világosabban meghatározható teológiai pozíciót képvisel, illetve számos ott nem szereplő elgondolást is tartalmaz. Ez utóbbiak a következők:

1. Elképzelhető, hogy egy későbbi képzet vagy legalábbis egy későbbi megfogalmazás jelenik meg a 2–4. sorokban, amikor arról beszél az imádkozó, hogy minden lélek és test JHWH hatalmában van.

2. A 15. sorban megjelenik a Sátán és a tisztátalan lelkek alakja. Sanders szerint ez a szakasz az 1QS 3–4-re emlékeztet, de szókincsé különbözik attól, inkább a rabbinikus irodalomhoz állhat közel. A qumráni szövegek ebben a funkcióban általában Beliál és a gonoszság lelkeinek, illetve a hűség lelkének alakjára utalnak.<sup>561</sup>

3. A 11Q5 19,9–10-ben az imádkozó azért ad hálát Istennek, hogy megmentette őt a *Seoltól*. A 10. sor egyértelműen az imádkozó vétkeinek tudja be a *Seol*-ba lejutást. Lichtenberger szerint a szabadítás egyetlen oka Isten könyörületessége, a szabadítás az imádkozó bűnei ellenére történik meg.<sup>562</sup> Ez alapján megállapíthatjuk, hogy e forrás egy, a Zsoltárok könyvében megjelenőktől eltérő

<sup>558</sup> Sanders: *The Psalm Scroll of Qumran Cave 11*, 40, 76.

<sup>559</sup> Ingo Kottsieper: 11Q5 (11QPs\*) XIX: A Plea for Deliverance?, in Florentino García Martínez – Annette Steudel – Eibert Tigchelaar (eds.): *From 4QMMT to Resurrection. Mélanges qumraniens en hommage à Émile Puech*, Leiden–Boston, Brill, 2006, 147.

<sup>560</sup> Sanders: *The Psalm Scroll of Qumran Cave 11*, 76.

<sup>561</sup> Uo., 76.

<sup>562</sup> Lichtenberger: „Dem Tode verfallen...”, 183.

teológiai elképzelés szerint adaptálja az ószövetségi zsoltárookra jellemző *Seol*-hagyományt.

A hagyománynak a Héber Biblia imádságaihoz képest nagyrészt eltérő teológiai koncepciók mentén szerveződő adaptációját nyújtja egy könyörgésben Manassé imája:

3 Aki megbilincselte a tengert beszéded parancsával, aki lezártad a mélységet, és lepecsételted azt félelmetes és áldott neved által.

[...]

10 Görnyedek a sok vasbilincs miatt, el vagyok vetve bűneim miatt. Nincs enyhülés számomra, mivel felingereltem haragodat, és azt tettem, ami rossz a színed előtt, utálatosságokat állítottam és sokasítottam a bűnt.

[...]

13 Őszintén könyörgök előtted: „Bocsáss meg, Uram, bocsáss meg!” Ne pusztíts el gonoszságaimmal együtt, ne haragudj rám örökké, és ne tartsd meg vétkeimet. Ne ítéld engem a föld mélyére, mert Te, Uram, Istene vagy azoknak, akik megbánják bűneiket,

14 és meg fogod mutatni kegyelmedet rajtam, mivel, bár méltatlan vagyok, megsza-  
badítasz engem nagy kegyelmed szerint. (Manassé imája 3.10.13–14)

A három részlet a Manassé imájaként ismert szövegben olvasható (= Ódák 12). Az imádság bűnbánati imának<sup>563</sup> tekinthető, és bár számos zsoltárhagyományt is tartalmaz, mégis inkább a historizáló (üdv történeti) imádságok közé tartozik.

A három alvilágra utaló részlet közül az első a mélységről beszél, amelyet Isten lezárt.

A második idézett részletben a bilincsek képe jelenik meg, kérdéses, hogy ez kapcsolatban van-e az alvilággal (vö. Zsolt 88,9).

A harmadik részletben azt kéri az imádkozó, hogy ne ítélje őt Isten a föld mélyére (κατωτάτοις τῆς γῆς, vö. héber תַּחְתִּימֵי הָאָרֶץ). Ez az utóbbi részlet egyértelműen bűnért való büntetésként utal az alvilágra. E képzet ebben a formában az imádkozó szempontjából kizárólag az Ézsaiás 38,17-ben fordul elő a Héber Bibliában, és ott sem egészen egyértelmű az alvilág megközelítésének és a bűnöknek a pontos kapcsolata. Ehhez a megállapításhoz hozzá kell tenni azt is, hogy egyértelmű bűnbánati szituációban sem jelenik meg a *Seol* a Zsoltárok könyvében, másfelől

<sup>563</sup> Ehrmann: *Klagephänomene*, 160–161; Judith H. Newman: The Form and Settings of the Prayer of Manasseh, in Mark J. Boda – Daniel K. Falk – Rodney A. Werline: *Seeking the Favor of God*, Vol. 2, *The Development of Penitential Prayer in Second Temple Judaism* (EJIL 22), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2007, 105–125, különösen 124–125.

viszont gyakran könyörögnek azért az imádkozók, hogy a bűnösök – főként az imádkozók ellenségei – a *Seolba* kerüljenek.

A következő vizsgálandó részlet Salamon zsoltáiraiból származik:

1 Amikor elaludt a lelkem az Úrtól távol, kevés híján mély gödörbe süllyedtem Istentől távol.

2 Egy kis ideig mintha az életem a halálba jutott (volna), az alvilág kapujához közeltem a bűnösökkel együtt. (SalZsolt 16,1–2)

Salamon zsoltárai egy tizennyolc szövegből álló gyűjtemény,<sup>564</sup> melyek mindegyike egy felirattal kezdődik. Salamon zsoltárainak eredeti nyelve valószínűleg héber lehetett, és a szöveget hamar görögre fordították, héber szövege nem is maradt fenn.<sup>565</sup> Salamon zsoltárait sok magyarázó a farizeusok köréhez köti,<sup>566</sup> keletkezését Kr. u. 70 előttre datálják.<sup>567</sup>

Salamon zsoltárai 16,1–2 verseiben olvashatunk arról, hogy az imádkozó kevés híján a Hádészba került. Atkinson szerint nem lehet eldönteni, hogy egy szó szerinti életveszélyre vagy egy spirituális krízisre utal-e itt a szerző, és a 16,7–10 alapján úgy véli, hogy az imádság témája a beszélő bűnnel vívott személyes harca.<sup>568</sup> A Ryle–James szerzőpáros szerint a szöveg az író közösségének Jeruzsálem Pompeius által vezetett ostroma alatti szenvedésének vagy a szadduceusok általi üldöztetésének kontextusában értelmezendő.<sup>569</sup> Atkinson szerint viszont nem dönthető el, hogy a szöveg valóban egy történeti szituációra

<sup>564</sup> A könyv magyar fordítása kommentárral és bevezetéssel: Szabó Xavér OFM: *Salamon zsoltárai. Bevezetés – fordítás – jegyzetek* (A Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Bibliatudomány Tanszékének kiadványai 2.), Budapest, Sapientia–L’Harmattan, 2009.

<sup>565</sup> Vö. Herbert Edward Ryle – Montague Rhodes James: *The Psalms of the Pharisees Commonly Called the Psalms of Solomon*, Cambridge, Cambridge University Press, 1891, lxxviii–lxxxii; Robert B. Wright: *The Psalms of Solomon. A Critical Edition of the Greek Text* (Jewish and Christian Texts in Contexts and Related Studies 1), New York – London, T&T Clark, 2007, 11–12.

<sup>566</sup> Ryle–James: *The Psalms of the Pharisees*, lix.

<sup>567</sup> Wright: *The Psalms of Solomon*, 7. Atkinson alapos vizsgálata alapján a Kr. e. 67–63 közötti datálás a legvalószínűbb, szintén az ő véleménye szerint egy Jeruzsálemhez kötődő ismeretlen zsidó szektához tartozhat a szöveg: Kenneth Atkinson: *I Cried to the Lord. A Study of the Psalms of Solomon’s Historical Background and Social Setting* (JSJS, 84), Leiden–Boston, Brill, 2004. Hagyományosan a farizeusokhoz kötik a szöveget, de erre – Atkinson szerint – nincs bizonyíték, azonban a közösség teológiája közelebb állt a farizeus *halakhá*hoz, mint a szadduceushoz, az utóbbi közösség *halakhá*ját explicite elutasítja: *uo.*, 220–221.

<sup>568</sup> *Uo.*, 187.

<sup>569</sup> Ryle–James: *Psalms of the Pharisees*, 118.

reflektál-e, az ugyanis sem ostromra, sem vallási üldözésre nem utal, így nem határozhatók meg a keletkezés körülményei.<sup>570</sup>

A Hádészra utal a könyvben a Salamon zsoltárai 4,13 is, amely az alvilág telhetetlenségének a Példabeszédek könyvében is megjelenő motívumát idézi meg a bűnösrel kapcsolatban, illetve a Salamon zsoltárai 14,9 és 15,10, amely szöveghelyek a bűnösök eljövendő sorsaként utalnak az alvilágra. A Salamon zsoltárai 16,2 alvilágutalása a nyomorúság leírása során szerepel, ennyiben összhangban van azzal, ahogy a Zsoltárok könyvében használják a motívumot. A szakasz ugyanakkor több egyértelműen eltérő teológiai koncepciót is tartalmaz a Zsoltárok könyve egyéni panasz- és hálaadó énekeihez képest.

1. A lélek alvilágban való alvásáraól a Héber Biblia nem tesz említést. A gondolat párhuzamait a Salamon zsoltárai 2,31, 3,1 szöveghelyeken találhatjuk meg. Ogle szerint ez a gondolat nem tekinthető egyértelműen görög teológiai sajátosságnak, hanem a főníciai kultúrával való találkozásból eredhet.<sup>571</sup> Behnke szerint a halálos álmot motívuma vigasztaló gondolatokkal van összefüggésben, mely szerint a halál megnyugvást jelent az élet fáradságaival szemben.<sup>572</sup> A lélek alvilágban való alvásának motívumához talán a Zsoltárok 13,4 áll legközelebb a maszoréta zsoltárokban: „Tekints rám, válaszolj, JHWH, Istenem! Világosítsd meg szememet, hogy ne aludjam a Halált.” A halál kifejezés – meglátásom szerint – a 13. zsoltárban nem bír térbeli konnotációval.<sup>573</sup> Dahood szerint az  $\text{אִשָּׁן}$  forma itt nem a  $\text{אִשָּׁן}$  gyök *qal imperfectum* alakja, hanem főnév, mint a Példabeszédek 20,20 esetében a *qere*  $\text{אִשָּׁן}$  alakja.<sup>574</sup> Janowski szerint a szókapcsolat a  $\text{אִשָּׁן הַמָּוֶת}$  (a halál álmát fogom aludni) kifejezés rövidített formája.<sup>575</sup>

2. Az Istentől való távolságot szintén nem mondják ki explicit módon a Zsoltárok könyvében szereplő imádságok.

3. Abban az esetben is különböző korábbi tradíciók kombinálásával kell számolnunk, amikor arról van szó, hogy az imádkozó a bűnösökkel együtt közeledett az alvilág kapuihoz, ugyanis ebből arra lehet következtetni, hogy a zsoltárártó

<sup>570</sup> Atkinson: *I Cried to the Lord*, 188–189.

<sup>571</sup> Marbury B. Ogle: *The Sleep of Death, Memoirs of the American Academy in Rome*, vol. 11, 1933, 98.

<sup>572</sup> Sven Behnke: *Die Rede vom Schlaf in den Psalmen Salomos und ihr traditionsgeschichtlicher Hintergrund*, in Eberhard Bons – Patrick Pouchelle (eds.): *The Psalms of Solomon. Language, History, Theology* (EJIL 40), Atlanta, SBL Press, 2015, 113.

<sup>573</sup> Ezzel szemben – Dahood szerint – a Halál itt is értelmezhető térbeli módon, véleménye szerint a 13,4b kérése egyszerre vonatkozik a gyógyulására és a halhatatlanság adományára: Dahood: *Psalms I*, 76–78.

<sup>574</sup> Uo., 78.

<sup>575</sup> Bernd Janowski: *Das verborgene Angesicht Gottes: Psalm 13 als Muster eines Klagelieds des einzelnen*, *Jahrbuch für Biblische Theologie*, vol. 16, 2001, 26.

szerint elsősorban a bűnösök sorsa az, hogy a *Seol*ba kerülnek. A Zsoltárok könyve imádságaiban a bűnösök méltó sorsa az alvilág, de a magukat igaznak tartó imádkozók is számos esetben az alvilág közelében érzik magukat.

4. Isten és az imádkozó kapcsolatát is eltérően mutatja be az imádság, ugyan- is az alvilághoz való közelkerülés e szövegben fenyítésnek tekinthető (vö. Tóbit 13,2). Ehhez az elképzeléshez a legközelebb a Zsoltárok 118,17–18 áll a Héber Bibliában: „17 Nem halok meg, hanem élni fogok és elbeszélem Jah tetteit! 18 Megfeddett Jah, de nem adott át a halálnak!”

A 118. zsoltár egy hálaadási liturgia vagy egy közösségi hálaadó ének. E szövegben a  $\eta\eta$  kifejezésnek – meglátásom szerint – tulajdoníthatunk térbeli értelmet. Az idézett versekben megjelenik az a gondolat is, hogy az élet lehetőség arra, hogy az ember JHWH-t dicsérje, amit a halott már nem tehet meg. E zsoltárrészlet tehát a szabadítás gondolatát összekapcsolja azzal az elképzeléssel, hogy az alvilágban nem szólalhat meg Isten dicsérete.

5. A Salamon zsoltárai 16,1–2 utal az Úr vezetésére is, amely e zsoltár szerint megmenthet az alvilágtól. Ehhez legközelebb a Zsoltárok könyvéből a Zsoltárok 16,7–10 áll, ahol arról olvashatunk, hogy JHWH óvja meg az imádkozót a különböző bűnöktől (Zsolt 16,7–10).

Összességében tehát azt mondhatjuk, hogy a Salamon zsoltárai 16,1–2 több, eredetileg különálló, alvilággal kapcsolatos hagyományt kapcsol össze, illetve adaptál a saját mondanivalójának kimondása érdekében. Ez a mondanivaló a következőképpen foglalható össze: a bűnök az alvilágba vezetnek, a bűnösökhöz közelítenek, Istentől viszont eltávolítanak. Isten maga is használhatja fenyítésként az alvilág közelségét, viszont a *Seoltól* csak Ő menthet meg.

### A tradíció megjelenése a *Hódajót*ban

A qumráni *Hódajót*-tekercs „zsoltáraiban” az alvilágból való kiáltás és az onnan való szabadítás hagyományának számos adaptációjával találkozunk.<sup>576</sup> Néhány részlet ezek közül a nyomorúság megjelenítőjeként utal az alvilágra.

<sup>576</sup> Az 1QH<sup>a</sup> szövegének felosztásában a következő kiadást követem: Hartmut Stegemann – Eileen Schuller – Carol Newsom: *1QHodayot<sup>a</sup> with Incorporation of 1Q Hodayot<sup>b</sup> and 4QHodayot<sup>c-f</sup>* (DJD 40), Oxford, Clarendon, 2009. A szöveg korábbi kiadása eltérő felosztással: Eleazar Lipa Sukenik: *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*, Jerusalem, The Magnes Press – The Hebrew University, 1955, Plates 35–58. A tekercs felosztásáról és az azon szereplő zsoltárok számáról: Hartmut Stegemann: *The Number of Psalms in 1QHodayot<sup>a</sup> and some of their Sections*, in Esther G. Chazon – Ruth Clements – Avital Pinnick (eds.): *Liturgical Perspectives. Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the Fifth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature*, 19–23

Az első tárgyalt szakasz az 1QH<sup>a</sup> 16,5–17,36 himnuszában olvasható. Amennyiben egységes szövegnek tekintjük ezt a himnuszt, akkor három fő részre oszthatjuk azt. A szöveg elején az imádkozó hálát ad Istennek, és úgy írja le magát, mint vízforrást, amely a száraz földön fakad. A második rész szerint Isten kertjében kétféle fa van: a víz fája és az élet fája. Fujita szerint ez utóbbi a qumráni szekta tagjaira utal.<sup>577</sup> A harmadik rész szerint az élet fája a víz fája mögött vannak elrejtve, de a jövőben a beszélő szavai szerint az utóbbiak meg fognak nőni, és be fogják borítani az egész földet.<sup>578</sup>

A szöveg több alkalommal használ alvilággal kapcsolatos tradíciókat.

1. A 16,20-ban a mélység vizei jelennek meg.

2. Két alkalommal is a beszélő nyomorúságának elbeszélése céljából alkalmazza a himnusz az alvilág képzetét a 16,23–17,7 szakaszban:

29 [...Bet]egség [ért utol] engem, mint a *Seol*ba alászállókat, 30 és a halottak között keres a lelkem, mert élet[em] megközelítette a gödröt, [...] ájult a lelkem nappal és éjjel (vö. Zsolt 88,2–6), 31 nyugalom nélkül. Mint lángoló tűz tör elő, berekesztve csontjaimba. Napokig emészt lángja, 32 véget vetve az erőnek örökre, és a hústest viselésének a kijelölt ideig. És hullámok repültek ellenem (Zsolt 88,8.17–18), 33 és összeomlott bennem a lelkem a pusztulásig, mert erőm eltűnt tagjaimból, és szívem kiömlött, mint a víz, mint viasz megolvadt testem, 34 és derekam ereje rettegésre fordult.

[...]

4 halál hullámai és a *Seol* (jön) az ágyamba. Heverőm felkiált siratóénekkal, és [ág]yam sóhajtás hangjával. 5 Szemeim, mint a moly a kemencében, és könnyeim, mint vízfolyások. Szemeim elpusztulnak a nyugalom hiányától [vö. Zsolt 88,9], és [erő]m távol áll tőlem, 6 és életem a végén van. De én pusztításból pusztulásba, fájdalomból nyomorúságba, kötelek közül 7 hullámok közé [kerültem, de] lelkem csodatetteiden elmélkedik, és kegyességedből nem vetettél el [vö. Zsolt 88,16]. (1QH<sup>a</sup> 16,29–34.17,4–7)<sup>579</sup>

*January 2000* (StTDJ 48), Leiden–Boston, Brill, 2003, 191–234. A qumráni imádságokhoz általánosságban: Esther G. Chazon: *Prayers from Qumran and their Historical Implications, Dead Sea Discoveries*, vol. 1, 1994/3, 265–284; Nitzan: *Qumran Prayer*; Schuller: *Prayer at Qumran*.

<sup>577</sup> Shozo Fujita: The Metaphor of Plant in Jewish Literature of the Intertestamental Period, *Journal for the Study of Judaism*, vol. 7, 1976/1, 40.

<sup>578</sup> Vö. Menahem Mansoor: *The Thanksgiving Psalms* (StTDJ 3), Leiden, Brill, 1961, 38–39; Fujita: *The Metaphor*, 40–45.

<sup>579</sup> Stegemann–Schuller–Newsom: *IQHodayot<sup>a</sup>*, 216–217, 226–227 (Plates XIV–XV); 16,5–21. sor: 216; 22–41. sor: 217; 17,1–24. sor: 226; 25–36. sor: 227; Sukenik: *The Dead Sea Scrolls*, Col 8,4–9,36 (Plates 42–43).

Az 1QH<sup>a</sup> 16,29–30 közeli párhuzamot mutat a 88. zsoltárral. Az 1QH<sup>a</sup> 16,29–32 szövege a Zsoltárok könyve 42,6, 77,4.7 és 88,4–6 verseit kombinálja kreatív módon.<sup>580</sup> E forrás minden bizonnyal a fent említett zsoltárszövegek írott változatának ismeretét feltételezi. E párhuzamokon túl a Zsoltárok 88,2 versében szereplő, napszakokra vonatkozó utalás is megjelenik a qumráni szövegben. A 16,32 (a hullámokra vonatkozó utalás), a 17,5 (a szem elgyengülésével kapcsolatos panasz), és 17,7.11 (az imádkozó azzal kapcsolatos megállapítása, hogy Isten nem vetette el őt) részletei szintén a 88. zsoltár képeire emlékeztetnek.

A következő itt tárgyalandó szakasz az 1QH<sup>a</sup> 21,21<sup>581</sup> (+4Q431 = 4QH<sup>b</sup> frg. 13,4<sup>582</sup>): „[...] A gödör csapdája ki van feszítve és útjain *Abaddón* törei [...]”. A szakasz az 1QH<sup>a</sup> 20,7–22,42 vagy 20,7–22,34 himnuszának részlete. A szakasz a *Hódajót*-tekercsen belül a közösségi himnuszok második egységéhez tartozik. Az alvilágutalás egy olyan részlet, amely két tekercsen is fennmaradt töredékesen. *Abaddón* törei e szövegben feltehetően a beszélőt (és a közösséget) fenyegető veszélyek megjelenítői.

A következő elemzett szakasz az 1QH<sup>a</sup> 10,22–32 himnuszának részlete: „22 Hálát adok neked, Uram, mert lelkemet az élők kötelékébe helyezted 23 és megóvtad [lit.: körbekerítetted] lelkemet a gödör [alvilág] minden csapdájától.” (1QH<sup>a</sup> 10,22–23)<sup>583</sup> Az 1QH<sup>a</sup> 10–17 kolumnáiban egyéni imádkozó által mondott hálaadó énekek olvashatók.<sup>584</sup> Az idézett szöveg egy ilyen hálaadó ének részlete.

<sup>580</sup> Ehhez: Julie A. Hughes: *Scriptural Allusions and Exegesis in the Hodayot* (StTDJ 59), Leiden–Boston, Brill, 2006, 160 (109. lábjegyzet).

<sup>581</sup> Stegemann–Schuller–Newsom: *1QHodayot<sup>a</sup>*, 261 (Plate XIX); Sukenik: *The Dead Sea Scrolls*, Frg. 3, 1 (Plate 54).

<sup>582</sup> Eileen Schuller OSU: *Hodayot*, in Esther G. Chazon – Torleif Elgvin – Esther Eshel (eds.): *Qumran Cave 4/XX. Poetical and Liturgical Texts, Part 2* (DJD 29), Oxford, Clarendon, 1999, 148 (Plate IX).

<sup>583</sup> Stegemann–Schuller–Newsom: *1QHodayot<sup>a</sup>*, 132–133 (Plate VIII); 22. sor: 132; 23. sor: 133; Sukenik: *The Dead Sea Scrolls*, Col 2,20–21 (Plate 36).

<sup>584</sup> A *Hódajót* szövegeit a korábbi kutatás egyéni és közösségi énekekre (*Lehrerlieder* és *Gemeindelieder*) osztja fel: Gert Jeremias: *Der Lehrer der Gerechtigkeit* (SUNT 2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963, 168–267; Jürgen Becker: *Das Heil Gottes. Heils und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im Neuen Testament* (SUNT 3), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963, 58–74, 126–168; Heinz-Wolfgang Kuhn: *Enderwartung und gegenwärtiges Heil* (SUNT 4), Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1966, 44–188; John J. Collins: *Amazing Grace. The Transformation of the Thanksgiving Hymn at Qumran*, in Harold Attridge – Margot E. Fassler (eds.): *Psalms in Community. Jewish and Christian Textual, Liturgical, and Artistic Tradition* (SBLSymS 25), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2003, 75–85. A kérdéshez magyarul: Xeravits Géza: *Könyvtár a pusztában. Bevezetés a holt-tengeri tekercsen nem bibliai irodalmába*, Pápa–Budapest, Pápai Református Teológiai Akadémia – L’Harmattan, 2008, 144–145. Hasselbalch szerint a közösségi és egyéni himnuszok kettőssége alapján nem jelenthető ki egyértelműen az, hogy a *Hódajót* egy vezetőkből és a közösség tagjaiból összeálló kórosztatú

Ebben a szövegben az imádkozó azért ad hálát, mert JHWH megszabadította ellenségeitől.

Hasselbalch szerint a *Hódajót* egyéni imádságait – és így az itt tárgyalt szöveget is – bevezető אודכה szövegelem különbözik a hasonló bibliai kifejezések többségétől, amelyek felszólító módban (*imperativusban* vagy *jussivusban*) állnak, ez viszont kijelentő módban vagy *cohortativusban* lehet (bizonyos esetekben cohortatív jelentést kell tulajdonítanunk azoknak az alakoknak is, amelyek nyelvtanilag nem *cohortativusban* szerepelnek). Ebből a szempontból a *Hódajótban* szereplővel párhuzamos a Zsoltárok 9,2, 75,2, 108,4 és 138,1 szöveghelyeken olvasható dicsőítésre való felszólítás.<sup>585</sup>

Az élők köteléke (בצרור החיים) kifejezés ismert az 1Sámuel 25,29 szakaszából, imádságban nem fordul elő a Héber Bibliában. A שִׁים נָפֶשׁ kifejezés a Héber Bibliában hétszer fordul elő (Bír 12,3; 1Sám 19,5, 28,21; 1Kir 19,2; Ézs 53,10; Jób 13,4; Zsolt 66,9), ezek közül éppen a Zsoltárok 66,9 imádságához áll legközelebb e szöveg, annak párhuzamos szövegéhez képest kizárólag éppen a צרור szó többletet tartalmazza.<sup>586</sup> A ritka שוך gyök ('körbekerít') használatából akár arra is lehetne következtetni, hogy a szakaszban halál előtti szabadításról van szó. A szöveghely tehát az 1Sámuel 25,29 és a Zsoltárok 66,9 kombinálásával lett megalkotva. A szakasz összességében a nyomorúság megjelenítőjeként használja az alvilág (gödör) képét, az azonban figyelemre méltó, hogy az élők köteléke kifejezés nem fordul elő máshol zsoltárokbán. Az nem egyértelmű, hogy evilági vagy túlvilági szabadításról van-e szó a zsoltárban.

Az 1QH<sup>a</sup> 11,20–37<sup>587</sup> himnusza szintén tartalmazza az alvilágból való szabadítás tradícióját. E szöveg egy önálló költemény, amelynek részletei a 4QH<sup>b</sup> (4Q428) frg. 5,<sup>588</sup> valamint a 4QpapH<sup>f</sup> (4Q432) frg. 6<sup>589</sup> szövegtenúkon is megtalálhatók (a 11,27–32. sorokhoz). A szöveg egy kozmikus-eszkatologikus eseményt, szabadítást ír le és ebben a kontextusban használja az alvilág különböző elnevezéseit (*Abaddón, Seol*): „Hálát adok neked Uram, hogy megmentetted

---

hierarchikus közösségről tanúskodik: Trine Bjørnung Hasselbalch: *Meaning and Context in the Thanksgiving Hymns. Linguistic and Rhetorical Perspectives on a Collection of Prayers from Qumran* (EJIL 42), Atlanta, SBL Press, 2015, 269–274.

<sup>585</sup> Uo., 66.

<sup>586</sup> Vö. John Elwolde: The Hodajot's Use of the Psalter. Text-Critical Contributions (Book 2: Pss 42–72), in Armin Lange – Emanuel Tov – Moshe Weigold (eds.): *The Dead Sea Scrolls in Context. Integrating the Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages, and Cultures* (VTS 140), Leiden, Brill, 2011, 94.

<sup>587</sup> Stegemann–Schuller–Newsom: *1QHodayot<sup>a</sup>*, 145 (Plate IX); Sukenik: *The Dead Sea Scrolls*, Col 3,19–36 (Plate 37).

<sup>588</sup> Schuller: *Hodayot*, 29, 136 (Plate VII).

<sup>589</sup> Uo., 220–221 (Plate XIII).

lelkemet a gödörből és *Seol-Abaddónból*.” (1QH<sup>a</sup> 11,20) Az imádság elején az imádkozó a *Seol-Abaddón*tól való szabadításért ad hálát Urának, ez a motívum pedig közletről emlékeztet a Héber Bibliában olvasható zsoltárok és imádságok alvilágképére. A *Seol-Abaddón* szókapcsolat ebben a formában hapax, emiatt értelmezése sem egyszerű. Véleményem szerint a következő négy értelmezési lehetőséggel kell számolni:

1. A *Seol* és az *Abaddón* egymás szinonimái. (De akkor miért nem ומשאול ומאבדון szöveg szerepel itt?) Megjegyzendő, hogy Kuhn pleonazmusnak tartja a *Seol-Abaddón* kifejezést.<sup>590</sup>

2. A szókapcsolat birtokos szerkezetként értelmezhető, jelentése: 'az *Abaddón Seoljából*', azaz az *Abaddón* és a *Seol* két lokalitás, az utóbbi az előbbinek a része.

3. A szókapcsolat birtokos szerkezetként értelmezhető, jelentése: '*Abaddón Seoljából*', azaz a *Seol* hely, *Abaddón* viszont személy (angyal?), az alvilág ura. (Ennek azonban ellentmond az, hogy a *Hódajót*ban máshol *Abaddón* inkább lokalitásnak, mint személynek tűnik. Egyértelműen ez a helyzet e költeményen belül az 1QH<sup>a</sup> 11,33-ban is.)

4. A szókapcsolat jelzős szerkezetként értelmezhető, és az אבדון betűsor אָבְדוֹן 7-ként vokalizálva egy melléknév.<sup>591</sup> Az אָבְדוֹן melléknév hapax lenne a héber korpuszban. Viszont maga a שאול אבדון szókapcsolat is hapax. A fordítás ez esetben talán: a 'pusztuló/pusztító *Seol*' (ez utóbbi értelmezés azonban párhuzam hiányában meglehetősen hipotetikus).

Mindent egybevetve a 2. értelmezés tűnik a legvalószínűbbnek, azaz a *Seol* az *Abaddón* része lehet ebben a szövegben.

A *Seol-Abaddón*, illetve a gödör kifejezéseket Becker bűnnel kapcsolatos fogalomnak tartja itt, és rámutat arra, hogy ez a felfogás az Ószövetséghez képest újszerű,<sup>592</sup> ez azonban nem egyértelmű. Collins szerint ez a szakasz jó példa arra, hogy a *Seol*ból való szabadítás hagyományával a *Hódajót* nem egy konkrét problémából való megmenekülésre utal, hanem azért ad hálát az imádkozó, hogy már jelenleg, földi életében<sup>593</sup> közösségben lehet az angyalokkal, a mennyei sereggel.<sup>594</sup>

<sup>590</sup> Kuhn: *Enderwartung*, 44.

<sup>591</sup> Az אָ affirmatívumot tartalmazó mellénevekhez: Paul Joüon – Takamitsu Muraoka: *A Grammar of Biblical Hebrew*,<sup>2</sup> (SubBi 14/1), Roma, Editrice Pontificio Istitutio Biblico, 1996, 264.

<sup>592</sup> Becker: *Das Heil Gottes*, 147. Ugyanott Becker utal arra is, hogy a szavaknak erre az értelmezésére mutat az אנשי (ה) שחת fogalom is.

<sup>593</sup> John J. Collins: *The Angelic Life*, in Turid Karlsenn Seim – Jorunn Økland (eds.): *Metamorphoses. Resurrection, Body and Transformative Practices in Early Christianity* (Ekstasis: Religious Experience from Antiquity to the Middle Ages 1), Berlin, Walter de Gruyter, 2009, 296.

<sup>594</sup> Collins: *Amazing Grace*, 80, 85.

Az 1QH<sup>a</sup> 11,29–30 szövege a Zsoltárok 18,5-tel áll kapcsolatban:<sup>595</sup> „29 [...] És harag ideje jön minden gonoszra, és a halál kötelére, amelyek körbevesznek, hogy ne legyen menekülés, 30 és Beliál folyamai kiáradnak minden magas part ellen. [...]”

Szintén értelmezhető esetleg alvilágutalásként az 1QH<sup>a</sup> 11,22-ben az עפר kifejezés: „[...] akit a porból az örök tanács számára formáltál [...]” Kuhn szerint a kontextus eszkatológiai karaktere és az ellenpontot képező „örök tanács” kifejezés alapján a szót e szövegben vagy alvilágutalásként, vagy pedig az ember földi létére vonatkozó utalásként kell érteni, de nem jelentheti a föld porát, amelyből Isten az embert megalkotta. Kuhn az alvilágértelmezést tartja valószínűbbnek, de jelzi, hogy a pontos döntés szerinte nem lehetséges (vö. 4Q427 – „*Self-glorification Hymn*” frg. 7. 2,8–9).<sup>596</sup>

A következő elemzett szöveghely az 1QH<sup>a</sup> 13,8–9:<sup>597</sup> „8 És megmentetted életemet a gödörből és adtál nekem [...] menedéket 9 az oroszlánok között, amelyek a gonoszság fiai számára vannak készítve, hatalmasok csontját összetörő és hősök vérével ivó oroszlánok [között].” A szakasz az 1QH<sup>a</sup> 13,7–21 hálaadó énekének részlete, amely szöveg az ellenségektől való szabadításért ad hálát, a zsoltár központi motívuma pedig az oroszlánok alakja. Az imádkozó hozzájuk hasonlítja ellenségeit. A részlet párhuzama megtalálható a 4Q429 (4QH<sup>c</sup>) frg. 1. 1,1 sorában.<sup>598</sup> A gödör (תהו) kifejezést a szabadítás kontextusában használja a szöveg, arra a helyre utal, ahonnan Isten megmenti az imádkozót. A gödör inkább egy „evilági” gödörnek tűnik itt és nem annyira alvilágutalásnak, mivel az imádságban leírtak leginkább a Dániel 6 eseményére emlékeztetnek. Az 1QH<sup>a</sup> 13,7 további párhuzamot képezhet e történettel, ott ugyanis a beszélő arra utal, hogy idegenek között élt. A Zsoltárok könyvében a szenvedő imádkozó több alkalommal hasonlítja zsákmányra leső oroszlánhoz ellenségeit (7,3, 10,9, 17,12, 22.14.22, 35,17, 57,5, 58,7), azonban az alvilágtradícióval ez a hagyomány egyetlen alkalommal sincs ott összefüggésben.

Az 1QH<sup>a</sup> 11,6–19<sup>599</sup> is utal a *Seolra*. A 11,7 sorban szereplő ים מצלות kifejezés a Héber Bibliában a Zsoltárok 68,23 és Mikeás 7,19-ben fordul elő.<sup>600</sup> A szöveg a nyomorúság leírására a gyermekszülés képét használja. Bergmann szerint ez

<sup>595</sup> Ehhez: Hughes: *Scriptural Allusions*, 220; John Elwolde: The Hodoyot's Use of the Psalter. Text-Critical Contributions (Book 1), in Becking–Peels (eds.): *Psalms and Prayers*, 91–92.

<sup>596</sup> Kuhn: *Enderwartung*, 49–50.

<sup>597</sup> Stegemann–Schuller–Newsom: *1QHodayot<sup>a</sup>*, 167 (Plate XI); Sukenik: *The Dead Sea Scrolls*, Col 5,7–8 (Plate 39).

<sup>598</sup> Schuller: *Hodayot*, 183 (Plate XI).

<sup>599</sup> Stegemann–Schuller–Newsom: *1QHodayot<sup>a</sup>*, 144–145 (Plate IX), 6–18. sor: 144, 19. sor: 145; Sukenik: *The Dead Sea Scrolls*, Col 3,5–18 (Plate 37).

<sup>600</sup> Elwolde: *The Hodoyot's Use of the Psalter (Book 2: Pss 42–72)*, 94.

a metafora e szövegben előbb személyes krízis leírására szolgál, majd a szöveg végére egy univerzális krízis képévé lesz. A szöveg továbbá két gyermeket szülő asszony képét használja: egy olyat, amely szülésnek jó következményei lesznek, és egy másikat, amelynek rosszak.<sup>601</sup> Az alvilág képzetét egy erősen eszkatológiai színezetű kontextusban használja a forrás. A szakaszban egyfajta differenciálódás figyelhető meg *Seol*, *Abaddón*, *Sahat* és a mélység (תהום) kapcsolatában: „16 [...] A víz habjai felemelkednek 17 hangos morajlásukkal, és amikor elötörnek, akkor *S[eo]l* és *[A]bad[dón]* megnyílnak, a gödör minden nyílával, és hallatják hangjukat a mélység felé, és megnyílnak a [világ?] kapui a kígyó cselekedetei számára. [...]” (1QH<sup>a</sup> 11,16–17) Úgy tűnik, hogy az alvilágra utaló előbbi fogalmak szemben állnak תהום-mal, képesek arra, hogy תהום felé hallassák hangjukat. Összességében kijelenthető, hogy e szövegrészlet nem a könyörgő imádság vagy a szabadulás kontextusában használja a *Seol* fogalmát.

A *Hódajót*-szemelvényekkel kapcsolatban összefoglalásként megállapíthatjuk, hogy a fentebb elemzett szövegek közül a következő négy szöveg bír relevanciával az alvilágból JHWH-hoz szóló imádság motívumával kapcsolatban: 1QH<sup>a</sup> 10,22–23, 11,20, 13,8–9, 16,20.29–30, 17,4. Megállapítható továbbá, hogy a halál utáni jutalom és büntetés gondolata része a qumráni közösség körében megfigyelhető teológiai képzeteknek,<sup>602</sup> a *Hódajót* szövegében pedig az angyalokkal való közösség és az eszkatologikus közösségben való jelenlegi részvétel gondolata jelenik meg.<sup>603</sup> Az azonban ezzel együtt sem tekinthető bizonyosnak, hogy valóban testi feltámadásról vagy túlvilági szabadításról beszélnek ezek a források.<sup>604</sup>

<sup>601</sup> Claudia D. Bergmann: *Childbirth as a Metaphor for Crisis. Evidence from the Ancient Near East, the Hebrew Bible, and 1QH XI,1–18* (BZAW 382), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2008, 208–217. Bergmann a motívum háromféle használatát különbözteti meg a Héber Bibliában, aszerint, hogy helyi, univerzális vagy személyes probléma leírására szolgál-e: uo., 82–163.

<sup>602</sup> James J. Collins: *Conceptions of Afterlife in the Dead Sea Scrolls*, in Michael Labahn – Manfred Lang (Hgg.): *Lebendige Hoffnung – ewiger Tod?! Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum* (ABG 24), Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2007, 109.

<sup>603</sup> Uo., 114, vö. Collins: *The Angelic Life*; Collins: *Amazing Grace*. Collins szerint ez a gondolkodás a közösség istentiszteleti életében gyökerezhet, és élesen különbözik a lélek halhatatlanságának görög doktrínájától: Collins: *Conceptions of Afterlife in the Dead Sea Scrolls*, 124.

<sup>604</sup> Uo., 115, 117. Elledge szerint elképzelhető, hogy e szövegek eszkatológiájához hozzátartozik a feltámadás (pl. 14,32–37): Elledge: *Resurrection in Early Judaism*, 153–157. Kuhn szerint jelenbeli vagy realizált szabadítási perspektíva jelenik meg a 11,20–37 szövegben: Kuhn: *Enderwartung*, 61. Laurin szerint a zsoltárokhoz hasonlóan a *Hódajót* szövegei is evilági szabadításban gondolkoznak, különösen igaz ez az 1QH<sup>a</sup> 11,20–37-re: Robert B. Laurin: *The Question of Immortality in the Qumran „Hodayot”*, *Journal of Semitic Studies*, vol. 3, 1958/4, 344–347. Puech viszont úgy véli, hogy a szövegegyüttes jövőbeli szabadításra utal: Émile Puech: *La croyance des Esséniens en la vie future. Immortalité, resurrection, vie éternelle?*, Vol. 2, Paris, Librairie Llecoffre, 1993, 335–420; Émile Puech: *Messianism, Resurrection, and Eschatology at Qumran and in the New Testament*, in Eugene Ulrich – James VanderKam (eds.): *The Community of the Renewed Covenant. The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls*, Notre Dame, University of Notre Dame

## A tradíció teológiai jelentősége a különböző kontextusokban

A zoltárokból leggyakrabban megjelenő tradíció adaptációi három alapvető elemet tartalmazhatnak: 1. az alvilág, mint a nyomorúság megjelenítője; 2. kiáltás JHWH-hoz az alvilágból; 3. JHWH szabadítása.

A könyörgő imádságokban a *Seol* általában az imádkozó szorult helyzetének retorikai kifejezőeszköze, amelynek megtapasztalása időnként eljövendő szituációként, máskor jelenlegi tapasztalatként mutatkozik meg, és amelynek fenyegetése a megfogalmazott kérés és a szabadításért mondott könyörgés hátterének tekinthető. Az imádkozó általában az alvilág hatalmából való szabadításért könyörög, és egyértelműen egy, a halál és a *Seol* megtapasztalása előtti perspektíva érvényesül e szövegekben, más esetekben viszont úgy szólal meg az imádkozó, mint aki éppen az alvilágban, illetve a mélységekben van.

Az utóbbi perspektíva még gyakoribb azokban a hálaadó énekekben, amelyek idézik az imádkozó korábbi panaszát is, tehát e szövegek némelyikében a szorongatás – a beszélő szavai szerint – az alvilág tényleges megtapasztalását jelentette. Gyakrabban fordul elő azonban az a gondolat, hogy JHWH az imádkozót még az alvilágba kerülés előtt mentette meg. Ez utóbbi élményt a szövegek időnként az alvilág kapujának az élet és a halál határát megjelenítő képével fejezik ki.

A források fő teológiai kérdése a három motívum közül a legutolsóra, JHWH szabadítására vonatkozik. A zoltárok a szabadítással kapcsolatban többféle beszédmódot alkalmaznak. E különbségek okát – meglátásom szerint – elsősorban nem a szerzők különböző teológiai felfogásában kell keresni, hanem inkább abban, hogy az egyes szövegek milyen tradíciókat alkalmaznak. Ezzel kapcsolatban óvatosan felvethető az, hogy számos, a *Seol*-ból való szabadítást tematizáló szöveg elsősorban mezopotámiai hagyományokkal (különösen Marduk alakjához köthető szövegekkel) mutat párhuzamot, míg a mélység vizeiből való szabadításról beszélő szövegek, így a tradíciót egy teofánia-jelenet keretében adaptáló 18. zoltár pedig inkább kánaáni (Ugaritból ismert) tradíciókból építkeznek.

Az alvilágból való szabadításra utaló tradíciók pontos jelentésének problémájához, nevezetesen annak a kérdésnek a megválaszolásához, hogy evilági vagy pedig transzcendens, *post mortem* szabadításáról van-e szó e szövegekben, nagyon kevés adalékunk van. Az egyik lehetséges értelmezés, nevezetesen, hogy evilági

---

Press, 1994, 235–256. Penner szerint a *Hódajót*-ban a szabadításnak van egy jelenbeli aspektusa, nevezetesen a hálaadásra az ad okot, hogy a beszélőt Isten a közösségbe helyezte, ugyanakkor van egy eljövendő aspektusa is, mégpedig az, hogy az imádkozó az angyalokkal kerül egy közösségbe: Ken Penner: Realized or Future Salvation in the Hodayot?, *Journal of Biblical Studies*, vol. 2, 2002. [https://www.academia.edu/269663/Realized\\_or\\_Future\\_Salvation\\_In\\_the\\_Hodayot](https://www.academia.edu/269663/Realized_or_Future_Salvation_In_the_Hodayot) (Letöltés: 2021. május 26.)

szabadításról beszélhetünk, megjelenik a Zsoltárok 18-ban, közelebből annak feliratában (Zsolt 18,1), a narratívába ágyazott zsoltárokból (Jón 2,3–10, Ézs 38,10–20, 2Sám 22, a szír hagyományban fennmaradt Zsolt 152–153). A másik értelmezés sokkal ritkább, de példának okáért megjelenik az Újszövetségben, az Apostolok cselekedetei 2,24-ben, Krisztus feltámadására értelmezve, amely szöveg a halál köteleinek (תּוֹכַח־לִי) Zsoltárok 18,5-ben és 116,3-ban megjelenő fogalmát használja, és elképzelhető, hogy a hagyomány hasonló értelemben jelenik meg a *Hódajót*-tekercs egyes szöveghelyein is. Az nem jelenthető ki, hogy az egyik vagy a másik értelmezés lenne egyértelműen az „eredeti” jelentés letéteményese, a legtöbb forrás ugyanis nem nyújt támpontot azzal kapcsolatban, hogy a szerzők és a hagyományozók milyen jelentést tulajdonítottak e zsoltárrészleteknek.

## A SEOL ÉS AZ ISTENI HATALOM

### Isten jelenléte az alvilágban

A *Seol* térbeli karakterére mutat az ég-alvilág oppozíció felállításával a következő zsoltárrészlet: „Ha felmennék az égbe, ott vagy Te, ha alászállok a *Seol*ba, ott is.” (Zsolt 139,8) A Zsoltárok 139,8-ban elsősorban egy kozmológiai szempont jelenik meg az alvilággal kapcsolatban, amely a kozmosznak az ég mellett a másik legtávolabbi része.<sup>605</sup> A Zsoltárok 139,8 egy fontos párhuzama olvasható az El-Amarna levelek 264 (BM 29853), 15–19-ben: „Ami minket illet, gondold meg, a két szemem rád figyel; akár felmegyünk az égbe, akár leszállunk az alvilágba (földre), a fejünk a te kezében van.”<sup>606</sup> E szöveghelyen a fáraó a megszólított.

Egyesek a versben a feltámadáshoz vezető teológiai fejlődés kezdetét látják, ugyanis szemben azzal, hogy az égben Isten jelenléte teljesen egyértelmű, a *Seollal* kapcsolatban az Ószövetség bizonyos hagyományai inkább távolságról beszélnek.<sup>607</sup> Eszerint lehetne e vers JHWH kompetencianövekedésének dokumentuma, hiszen azt mutatja, hogy JHWH hatalma kiterjed a kozmosz egy olyan részére is, amely fölött korábban nem uralkodott. Krüger tradíciókritikai szempontból másképpen látja e szövegrész funkcióját. Véleménye szerint az a gondolat, hogy JHWH megszabadíthat a *Seol*ból, ebben a zsoltárban nem jelenik meg.

<sup>605</sup> Weiser szerint a szakasz háttérben egy olyan felfogás áll, amely a földet és az alvilágot is egy külön istenségnek tekintette: Weiser: *Die Psalmen*, Band 2, 555.

<sup>606</sup> Jørgen Alexander Knudtzon: *Die El-Amarna-Tafeln: mit Einleitung und Erläuterungen*, Leipzig, Hinrichs, 1915, 826–827; W. L. Moran: *The Amarna Letters*, Baltimore–London, The Johns Hopkins University Press, 1997, 313.

<sup>607</sup> Hossfeld–Zenger: *Psalmen 101–150*, 723.

Ellenkezőleg: annak kijelentésével találkozhatunk, hogy még a *Seol* sem lehet menedék JHWH-val szemben. Így – Krüger szerint – a zsoldárvers a Prédikátor és Ben Szira könyveihez hasonlóan a halál utáni élet gondolatával szemben foglal állást, és nem e reménység megalapozója vagy előfutára.<sup>608</sup>

### Isten hatalma a *Seol* felett

A zsoldárirodalomban megjelenik az a tradíció is, amely szerint JHWH-nak hatalma van levinni az alvilágba és felhozni onnan. Ugyan a *Seolra*, mint helyre nem utal, de ez a hagyomány szerepel a Deuteronomium 32,39-ben is. Szövegszerűen is utal viszont az alvilágra Hanna éneke (1Sám 2,1–10): „JHWH megöl és megelevenít, levisz a *Seolba* és felhoz onnan.” (1Sám 2,6) Hanna éneke egy himnikus elemekből és hálaadásból<sup>609</sup> építkező imádság. E himnikus szöveg viszonylag kevés *kapcsolatot* mutat a narratív kontextussal.<sup>610</sup> Klein szerint egykor az izraeli kultuszban hálaadó ének vagy imádság lehetett, de jelenlegi irodalmi kontextusában az a funkciója, hogy ünnepelje azt az Istent, aki gyermeket adott a meddő Hannának.<sup>611</sup> Seybold királyzsoldárnak tekinti a szöveget.<sup>612</sup>

A 6. vers szerint JHWH képes arra, hogy megöljön és életet adjon, ő visz le a *Seolba* és hoz fel onnan. A szakasz Isten egyedülállóságára mutat rá,<sup>613</sup> ez a gondolat megjelenik a 2Kir 5,7-ben, Naáman történetében is, ahol az izraeli király azt kérdezi, hogy isten-e ő, hogy ölni és megeleveníteni tud. A kijelentés hagyománytörténeti helyével kapcsolatban nem egyezik meg a kutatók álláspontja. A halálból történő szabadítás gondolata miatt Dietrich ezt a zsoldárt későinek tartja, és úgy véli, hogy az 1Sámuel 2,6-ban megjelenő gondolatok akár az Ézsaiás 26,19-ben és a Dániel 12,2–3-ban megjelenő feltámadásképpzettel is párhuzamban lehetnek.<sup>614</sup>

<sup>608</sup> Thomas Krüger: Zur Sicht des Todes in Psalm 139, *Biblische Notizen*, 2016/169, 77–82.

<sup>609</sup> A zsoldár *Gattungjának* meghatározására számos kísérlet történt, Klein egy, a himnusz és a hálaadó ének elemeiből építkező keverékformát feltételezett, én őt követem: Ralph W. Klein: „The Song of Hannah”, *Concordia Theological Monthly*, vol. XLI, 1970/10, 676–677.

<sup>610</sup> Watts: *Psalm and Story*, 21, 27–29.

<sup>611</sup> Ralph W. Klein: *1 Samuel*<sup>2</sup> (WBC 10), Nashville–Dallas, Thomas Nelson, 2008, 19.

<sup>612</sup> Klaus Seybold: Der Hanna-Psalm (1.Sam 2,1–10), in uő: *Studien zu Sprache und Stil der Psalmen*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2010, 191–192.

<sup>613</sup> Walter Dietrich: *Samuel. 1 Samuel 1–12* (BKAT 8/1), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, 90–91; vő. Carsten Vang: 'Der HERR ist einer!' – Von der Einheit und Verschiedenheit in der Theologie des Alten Testaments, *European Journal of Theology*, vol. 4, 1995/2, 145–159.

<sup>614</sup> Dietrich: *1 Samuel 1–12*, 91. A Dániel 12,2–3-ban a feltámadás úgy jelenik meg, mint az igazak jutalma: azok az igazak, akik evilági életükben idő előtt haltak meg, hűségük jutalmaként nyerik el a feltámadást. A szakasz egy újabb értelmezése szerint a feltámadás itt nem egy eszkatologikus helyreállítást jelent, hanem elsősorban egy üdveseményt kísérő jel, a meghirdetett

Klein szerint viszont valószínűleg nincs kapcsolata a himnikus megfogalmazásnak a feltámadás gondolatával.<sup>615</sup>

Elképzelhető azonban, hogy a zsoltárköltészet alvilágból való szabadításra vonatkozó tradíciója JHWH alvilág fölötti hatalmának ezen himnikus megfogalmazásában gyökerezik. Így az 1Sámuel 2,6 szövegét nem szükséges késő hellenisztikus korinak tekinteni, illetve a feltámadásképzet összefüggésében értelmezni.<sup>616</sup>

A tradíció TaNaK-on kívüli adaptációjával találkozhatunk a Salamon bölcsessége 16,13–14 esetében:

13 Mert bizony van hatalmad élet és halál fölött, levezetsz az alvilág kapuihoz és felhozol onnan,  
14 az ember ölhet gonoszságában, de nem hozhatja vissza az elment lehetetet, és az elvett lelket nem oldozhatja el.

A Bölcsesség könyvének e szakasza műfajilag annak ellenére sem tekinthető imádságnak, hogy Istent szólítja meg, de az alvilágmotívum miatt szükséges megemlíteni itt. Az alvilágutalás az egyiptomi csapásokat leíró részben szerepel (11–19), közelebbről abban a részben, amelyben arról ír a szerző, hogy az egyiptomiak sáskák és böglyök által mészároltattak le, de az izraeliek az ércbígyó segítségével túléltek egy kígyók általi támadást (16,5–14). A szerző szerint az Úr szava az egyetlen, ami meggyógyíthat.

Az alvilág motívumát az 1Sámuel 2,6 hagyományához hasonlóan használja a szöveg: Isten az, aki levezethet az alvilág kapuihoz, és ő az, aki felhozhat onnan. A szöveg ehhez hozzáfűzi azt is, hogy az ember ezt nem teheti meg. Ez alapján e szakaszban úgy láthatjuk Istent, mint aki úr élet és halál fölött.<sup>617</sup>

E szakaszban a *Seol*ba levezető és onnan felhozó Istenre utaló hagyomány adaptációja kettős teológiai mondanivalót ölt:

---

szabadulásnak és Isten egy üdvösséget hozó tettének a jele. Ez utóbbi értelmezéshez: Kató Szabolcs Ferencz: Dán 12: Feltámadás. Forradalmi gondolat vagy „csak” üdvígéret?, in Szávay László – Gér András László – Jenei Péter: *Hegyen épült város. Tanulmányok a nyelv, kultúra, identitás témaköréből*, Budapest, KRE–L'Harmattan, 2016, 35–41. Az Ószövetség feltámadással kapcsolatos szakaszainak és a keresztyén feltámadáshitnek a kapcsolatához: Zsengellér József: Test és lélek. Jézus feltámadása és a zsidó feltámadáshit interakciója a hellenisztikus-római korban, *Vigilia*, 69. évf., 2004/4, 247–255; Balogh Csaba: Halál utáni élet és feltámadás az Ószövetségben és a keresztyén írásmagyarázat, *Református Szemle*, 110. évf., 2017/5, 463–479.

<sup>615</sup> Klein: *1 Samuel*, 17.

<sup>616</sup> Vö. tanulmányom vonatkozó részével: Péntek: *Innováció, teológiai fejlődés*, 823.

<sup>617</sup> Mareika Verena Blischke: *Die Eschatologie in der Sapientia Salomonis* (FAT II 26), Tübingen, Mohr Siebeck, 2017, 188.

1. Isten az egyedüli, aki nemcsak arra képes, hogy levigyen az alvilágba, hanem arra is, hogy felhozzon onnan, az ember viszont csak az élet kioltására képes, de nem tudja megeleveníteni a halottat. A szakasz továbbszövi, és egy új, az előbbiekből következő elemmel, Isten élet és halál feletti hatalmának explicit kimondásával gazdagítja azt az 1Sámuel 2,6-ban megjelenő hagyományt, amely Isten egyedülvalóságából kiindulva mutat rá arra, hogy ő élet és halál ura. Emiatt tulajdonképpen e szakasz az 1Sámuel 2,6 értelmezésének, exegézisének tekinthető.

2. Ehhez a megállapításhoz a szakasz egy illusztrációt is fűz: Istennek erre a hatalmára példa az, ami az egyiptomiak halálakor és Izrael szabadulásakor történt.

A hagyomány egy másik, a fentitől eltérő szempontot követő adaptációja Tóbit könyvében olvasható (Tób 13,2):<sup>618</sup> „Áldott legyen az élő Isten örökké és az ő országa, mert ő megfenyít és irgalmaz, amint levisz a föld mélységes alvilágába,<sup>619</sup> és ő felhoz a nagy pusztulásból,<sup>620</sup> és senki sincs, aki megmenekülhetne az ő kezéből.”<sup>621</sup> A szakasz a Tóbit 13,1–8 imádságának<sup>622</sup> kezdetén olvasható, a görög fordítás mellett egy-egy qumráni héber (4QTob<sup>a</sup>) és arámi nyelvű (4QTob<sup>a</sup>) kéziratban is ránk maradt.<sup>623</sup> Tóbit az imádság elején tulajdonképpen a deuteronomiumi büntetés-kegyelem séma szerint<sup>624</sup> beszél Isten büntetéséről és kegyelméről. Az imádság ebben a kontextusban használja azt a 1Sámuel 2,6-ban is megjelenő hagyományt, miszerint Isten taszíthat le az alvilágba és hozhat fel onnan. E hagyományt a Tóbit 13,2 alapvetően a TaNaK imádságaihoz hasonlóan adaptálja, bár úgy tűnik, mintha több, a héber imádságokban egymással nem egyértelműen összekapcsolódó hagyományt dolgozna egybe:

1. a JHWH egyedülállóságáról beszélő 1Sámuel 2,6 alapján nem állíthatjuk, hogy az alvilágba jutás büntetés lenne;

<sup>618</sup> A versnek számos variánsa létezik, fordításomban a leghosszabb görög változatot, a *Codex Sinaiticus* szövegét követem.

<sup>619</sup> A héber 4QTob<sup>a</sup> tartalmazza a שאול szó után a תחתיה szót is.

<sup>620</sup> A héber 4QTob<sup>a</sup> מההום ('a mélységből') kifejezést tartalmazza itt.

<sup>621</sup> A héber 4QTob<sup>a</sup> olvasata: ומה אשר יפצה מידו ('Mi van, ami ki tudna szabadítani az ő kezéből?').

<sup>622</sup> A szakasz Tóbit könyvének más részeitől való eltérései a műfajból eredhetnek, emiatt nem szükséges követni Rabenaut, aki későbbi redakcionális kiegészítésnek tekinti a 13,1–8-at: Marten Rabenau: *Studien zum Buch Tobit* (BZAW 220), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1994, 183–185.

<sup>623</sup> A könyv eredeti nyelve valószínűleg héber vagy arámi lehetett. Milik, valamint őt követve Fitzmayer az utóbbit valószínűsítik: József Tadeusz Milik: *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea* (SBT 26), trans. John Strugnell, London, SCM Press, 1959, 31; Joseph A. Fitzmayer: *Tobit* (CEJL), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2003, 26.

<sup>624</sup> Carey A. Moore: *Tobit. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 40A), New York – London, Doubleday, 1996, 277.

2. van viszont számos olyan szöveg a héber Zsoltárok könyvében, ahol az alvilágba jutás büntetésként és a bűnösök eljövendő sorsaként jelenik meg;

3. a Héber Bibliában számos zsoltár tematizálja az alvilágból való szabadulást;

4. azonban ezek közül csak kevés tud JHWH haragjáról (30, 88), és még kevesebb az imádkozó vagy az imádkozók bűneiről (130).

Emellett a Héber Bibliából nem ismert elgondolást, teológiai koncepciót láthatunk ebben a szakaszban abban az esetben, ha a *Seolt* e megállapításban az eszkatologikus büntetés helyének tekintjük,<sup>625</sup> azonban – véleményem szerint – ez nem szükségszerű. Fitzmayer szerint ebből a szakaszból nem egyértelmű, hogy Tóbit könyve milyen álláspontot képvisel a túlvilági élettel kapcsolatban, illetve hogy van-e esetleg valamilyen, a feltámadáshoz hasonló koncepciója.<sup>626</sup> Mindezek alapján elképzelhetőnek látom, hogy a Tóbit 13,2 isteni fenyítésről és könyörületről szóló kijelentése a Zsoltárok 31,18; 55,16.24; 63,10 szakaszokhoz hasonló értelemben beszél arról, hogy az alvilágba kerülés büntetés.

Említésre méltó, hogy a hagyomány ezen adaptációja Balla szerint összefüggésben van a 13,9–18-ban olvasható Sion-énekekkel, a két egymás mellé helyezett imádság így a könyv egészének kontextusában azt a mondanivalót hordozza, hogy az egyén és a nép sorsa, illetve tetteinek számonkérése szorosan összefügg egymással.<sup>627</sup>

A Tóbit 13,1–8-ban olvasható himnikus imádság Isten élet és halál feletti hatalmát összekapcsolja az isteni büntetés és könyörület, illetve az ezzel párhuzamos alvilágba vitel és onnan való felhozatal gondolatával. Ez egyrészt azt eredményezi, hogy ebben a szövegben a büntetésben részesülő személy nem az imádkozó ellensége, hanem lehet maga a beszélő is. Másrészt pedig mindez – úgy tűnik – ahhoz is vezet, hogy a büntetés, azaz a *Seol*ba kerülés nem feltétlenül végleges. Harmadrészt e zsoltár e kettős okból a korai judaizmus azon imádságainak mondanivalójához hasonlóan adaptálja az alvilág motívumát, amelyekben a bűnbánatnak, illetve az isteni büntetés gondolatának egyre növekvő jelentősége van. Így az imádságban az alvilágba kerülés az isteni büntetéssel párhuzamos, az alvilágból felemeltetés pedig az isteni könyörület egyik formájaként jelenik meg. E koncepció forrását nem feltétlenül a zsoltárokban kell keresni, hanem egy szélesebb körű, egyrészt deuteronomiumi hatású, másrészt pedig a bölcsességi tett-sors összefüggésen alapuló teológiában.

<sup>625</sup> Uo., 278.

<sup>626</sup> Fitzmayer: *Tobit*, 307.

<sup>627</sup> Balla Ibolya: Resurrection and God's Kingship in Tobit 13. The Role of Tob 13,2 in Its Context, *The Biblical Annals*, vol. 9, 2019/3, 458–459.

## A tradíciók teológiai jelentősége

A fentebb bemutatott zsoltárhagyományba tartozó források beszélnek arról, hogy JHWH hatalma kiterjed az alvilágra is. A Zsoltárok 139,8 szerint sem az égben, sem pedig az alvilágban nem lehet elrejtőzni JHWH elől. Az 1Sámuel 2,6-ban megjelenő tradíció szerint az ember élete JHWH kezében van, ő vihet le valakit az alvilágba, illetve ő hozhat fel onnan. A Bölcsesség 16,13–14, illetve a Tóbit 13,2 szintén adaptálja ezt a hagyományt. Felvethető, hogy az e szövegekben megjelenő meggyőződés áll a zsoltárok szabadításért könyörgő szakaszai mögött is: éppen azért lehet JHWH-hoz könyörögni az alvilágból való szabadításért, mert ő uralkodik az ég és az alvilág fölött, az ő kezében van élet és halál. E perspektíva ugyan nem tekinthető általánosnak az ószövetségi tradíciókban, viszont a zsoltárok alvilággal kapcsolatos hagyományai – meglátásom szerint – már ebből a gondolatból indulhatnak ki.

### A SEOL MINT AZ ELLENSÉGEK ÉS A BŰNÖSÖK ELJÖVENDŐ LAKÓHELYE

Rosenberg szerint az ószövetségi *Seol* a bűnösök halál utáni lakhelye, a későbbi *Gé-Hinnóm*-képzet előfutára.<sup>628</sup> Mások viszont úgy vélik, hogy az alvilág nem tekinthető túlvilági büntetőhelynek, ahogy a túlvilági jutalmazás koncepciója sem jelenik meg az ószövetségi szövegekben.<sup>629</sup> A következőkben a zsoltáriródlom azon szöveghelyeit tekintem át, amelyekben az alvilág valóban a bűnösök eljövendő sorsaként jelenik meg. E megállapítások olyan imádságokban fordulnak elő, ahol a beszélő általában azért könyörög, hogy JHWH büntesse *Seol*ba kerüléssel a gonoszokat, a beszélő ellenségeit. Az 55. zsoltárban központi jelentőségű ez a gondolat, bizonyos szempontból ez e szöveg megértésének a kulcsa:

Érje el őket a halál!<sup>630</sup> Szálljon alá életük a *Seol*ba, mert gonoszság lakozik bennük.  
[...]

<sup>628</sup> Rosenberg: *The Concept*, 251.

<sup>629</sup> Ludwig Wächter: *Der Tod im Alten Testament*, Stuttgart, Calwer, 1967, 56; Rózsa: *A halál és az ember halál utáni sorsa*, 36.

<sup>630</sup> A *qere* javaslata alapján a  $\text{שׁוֹמְרֵי הַיָּמִים}$  szó különírandó:  $\text{שׁוֹמְרֵי}$  formában. Számos kézirat szintén ezt a hagyományt követi, vö. de Rossi: *Variae lectiones*, Vol. 4, 38. A *ketiv* mássalhangzó-állománya utalhat esetleg a  $\text{שׁוֹ}$  gyök főnévi alakjának többesszámára ('pusztítás' jelentésben). Tate szerint a *qere*ben olvasható  $\text{שׁוֹ}$  alak ekvivalens lehet a  $\text{שׁוֹ}$  formával: Tate: *Psalms 51–100*, 53. Gunkel  $\text{שׁוֹ}$  gyökből vezeti le az alakot: Gunkel: *Die Psalmen*, 241. Dahood a  $\text{שׁוֹ}$  vagy  $\text{שׁוֹ}$  gyököt rekonstruálja \**yēšey* alakban, amelynek jelentése szerinte 'győzelem' vagy 'siker': Dahood: *Psalms II*, 34. Briggs

Te, Isten, ledöntöd őket a pusztulás kútjába, a vérontó és hazug embereket, napjaik felét sem érik meg, de én benned bízok! (Zsolt 55,16.24)

Az alvilágra utaló részletek az isteni közbeavatkozást kérő részekben átokként jelennek meg. A 16. versben az imádkozó arra kéri Istent, hogy vigye le a *Seol*ba ellenségeit. Egyes kommentátorok szerint olyan isteni ítéletet szeretne látni, amilyenről Kórah esetében olvashatunk a Numeri 16,30–33-ban.<sup>631</sup> Hasonló kérés jelenik meg a zsoltár záróversében, itt azonban az ebben a formában máshonnan nem ismert  $\text{אָרַרְתָּ שָׁחַת}$  kifejezés jelöli az alvilágot, amelyet Dahood a *sludgy pit* ('sáros gödör') kifejezéssel fordít.<sup>632</sup> E vers értelmezése nem egyértelmű: 1. Értelmezhető úgy, hogy az imádkozó arra bátorítja magát, hogy bízjon abban, hogy Isten meg fogja tenni, amire kéri.<sup>633</sup> 2. Tekinthető a bizalom megvallásának (*Vertrauensbekenntnis*).<sup>634</sup> 3. Lehet egy mások számára megfogalmazott tanúságtétel, amellyel a beszélő a hallgatóságát szeretné bátorítani, illetve bizalmukat erősíteni.<sup>635</sup> 4. Továbbá e vers lehet az ellenség feletti gúnyolódás kifejezője is.<sup>636</sup> Az imádkozó ellenségeként bemutatott vérontó emberek ( $\text{אֲנָשֵׁי דַמְיִם}$ ) csoportja valószínűleg nem a vérontás elkövetőire utal, hanem egy figuratív kifejezés, amely vérszomjas emberekre vonatkozik.<sup>637</sup> A  $\text{דַמְיִם}$  szót lehet vérbűnként is értelmezi.<sup>638</sup>

A zsoltár a bűnösök eljövendő, megérdemelt sorsaként mutatja be az alvilágot, e zsoltárban tehát egyrészt az alvilág mindenképpen halál utáni állapot, másrészt pedig kifejezetten igazak és bűnösök egymással ellentétes sorsának a kifejezőjévé válik.

Hasonló elképzelés jelenik meg a Zsoltárok 31,18-ban is: „JHWH, ne szegyenüljek meg, mert téged hívtalak! Szegyenüljenek meg a bűnösök, legyenek némák a *Seol*ban!” A Zsoltárok 31,17–18 verseket Weiser a teofániával hozza összefüggésbe.<sup>639</sup> A 18. versben az imádkozó saját életéért könyörög, saját sorsával szembeállítja a bűnösökét, és arra kéri JHWH-t, hogy juttassa őket az alvilágba.

és Briggs, valamint Tate a  $\text{אָרַרְתָּ}$  ('becsapni') gyököt valószínűsíti itt: Briggs–Briggs: *Psalms*, Vol. 2, 24; Tate: *Psalms 51–100*, 53. A legvalószínűbbnek azonban azt tartom, hogy a  $\text{אָרַרְתָּ}$  ('felemelni') gyök szerepel a *qere*ben, vö. Kraus: *Psalmen 1*, 402; Hossfeld–Zenger: *Psalmen 51–100*, 94–95.

<sup>631</sup> Kraus: *Psalmen 1*, 563; Tate: *Psalms 51–100*, 57.

<sup>632</sup> Dahood: *Psalms II*, 39.

<sup>633</sup> Kraus: *Psalmen 1*, 564.

<sup>634</sup> Hossfeld–Zenger: *Psalmen 51–100*, 102; Tate: *Psalms 51–100*, 58.

<sup>635</sup> Uo., 58.

<sup>636</sup> Uo., 58.

<sup>637</sup> Ehhez: N. A. van Uchelen:  $\text{אֲנָשֵׁי דַמְיִם}$  in the Psalms, in J. G. Vink et al. (eds.): *The Priestly Code and Seven Other Studies* (OTS 15), Leiden, Brill, 1969, 205–212, különösen 209–211.

<sup>638</sup> Tate: *Psalms 51–100*, 6–7.

<sup>639</sup> Weiser: *Die Psalmen*, Band 1, 187–188.

E hagyomány egy másik megjelenése a Zsoltárok 63,10 szövegében található: „És ők a pusztulásai – akik életemre törnek, lejutnak a föld mélységébe!” Az alvilágutalás a תַּחְתִּיּוֹת הָאָרֶץ (‘föld mélye’, vö. Zsolt 22,30; 86,13; Ézs 44,23) kifejezés alakjában, az ellenségek megjelenítésekor jelenik meg a zsoltárban. Az alvilágba kerülés az igaz imádkozó ellenségeinek osztályrésze lesz, bár a vers első felének maszoréta olvasatát (וַיִּהְיֶה לְשׂוֹאָה)<sup>640</sup> könnyebb úgy érteni, hogy éppen az ő céljuk az, hogy pusztulásba döntsék az imádkozót. A שׂוֹאָה kifejezés kizárólag itt fordul elő a zsoltárirodalomban. Értelmezése nem egyszerű: elképzelhető, hogy térbeli értelme van ezen a szöveghelyen, így alvilágra vonatkozó utalásként kell érteni. Ebben az esetben egy olyan poétikus megnevezéssel van dolgunk, amelyet hallva a pusztulásra asszociálhatunk.

Talán szintén a *Seolra* utal a Zsoltárok 140,11, ahol az isteni bosszú elképze-  
lése is megjelenik: „Tüzes parázs hulljon rájuk, taszítsd őket gödrökbe, hogy ne keljenek fel.” A költemény esetleges alvilágutalása abban a részletben olvasható, ahol az imádkozó JHWH ellenségeinek kiirtásáért könyörög. Dahood ebben a szövegben a קְהָלִים בָּאֵשׁ és מַהְמָרוֹת kifejezéseket egyaránt az alvilágra vonatkoztatja, és úgy véli, hogy ez a szakasz úgy írja le az alvilágot, mint egy olyan hegyet, ahol egyszerre mélység és sötétség van.<sup>641</sup> A מַהְמָרוֹת kifejezést számos magyarázó az alvilágra vonatkoztatja, ez azonban a szó egyetlen előfordulása alapján (Zsolt 140,11) nem egyértelmű.<sup>642</sup> A מַהְמָרוֹת kifejezést – véleményem szerint – nem kell szükségszerűen az alvilágra érteni, azt azonban megállapíthatjuk, hogy ez a zsoltár egy, az alvilághoz hasonló képet használ a bűnösök, az ellenségek jövőbeli sorsára vonatkozóan.

A Zsoltárok 9,18-ban szintén ez a tradíció jelenik meg: „Visszatérnek a *Seol*ba a bűnösök, minden nép, amely elfelejtkezett Istenről.” A versben az alvilág a bűnösök sorsaként jelenik meg, ami ellentétben áll az igazak által remélt vagy

<sup>640</sup> Egy kéziratban אֶשׁוֹה olvasható, vö. de Rossi: *Variae lectiones*, Vol. 4, 42. E variáns jelentésében megegyezik a *Septuaginta* εις μάτην fordításával, ezt az olvasatot fogadja el: Kraus: *Psalmen* 2, 600. Zenger szerint ez a javítás szükségtelen: Hossfeld–Zenger: *Psalmen* 51–100, 190. A változatok oka az lehet, hogy nem egyértelmű, hogy a versben a שׂוֹאָה / אֶשׁוֹה kifejezés az ellenségekre vagy az imádkozókra vonatkozik-e: előbbi esetben az ellenségekre lehet érteni, utóbbi esetben az imádkozóra magára. Jellicoe szerint elképzelhető, hogy a kifejezés későbbi glossza: Jellicoe: *Hebrew-Greek Equivalents*, 19.

<sup>641</sup> Dahood: *Psalms III*, 304–305.

<sup>642</sup> Vö. az ugariti *hmry / hmrt* szóval, amely Mót lakóhelyét jelöli (KTU 1.4 VIII. 10–14, 1.5 II. 14–16), továbbá: Cassuto: *Baal and Mot*, 81; Dahood: *Psalms III*, 304–305. Loretz szerint minden alap hiányzik a héber מַהְמָרוֹת szó alvilággal való azonosításához: Loretz: *Die Psalmen*, 451. A kifejezés a rabbinikus irodalomban is megjelenik, Levy 'Wassertiefen' jelentést tulajdonít neki: Jacob Levy: *Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, Vol. 3, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1883, 40. Baethgen szerint ez a jelentés a Levy által említett helyen nem valószínű: Baethgen: *Die Psalmen*, 412.

megtapasztalt szabadítással. E zsoltárban e motívum az emberi mulandó állapottával is kapcsolatban áll, a Zsoltárok 9,21-ben a következőt olvashatjuk: „Helyezz rájuk [JHWH] rettegést, tudják meg a népek, hogy emberek / halandók (חַיִּיִם) ők!” Az imádkozó tehát azért könyörög, hogy a népeket (ellenségeit?) Isten emlékeztesse korlátaikra, halandóságukra.

Az a gondolat, hogy az alvilág a bűnösök eljövendő lakóhelye és osztályrésze, megjelenik a Salamon zsoltárai 14,9-ben is: „Emiatt az alvilág, a sötétség és a pusztulás az ő örökségük, / és nem találtnak meg az igazak irgalmának napján.” A szakaszban a *Hádész* kifejezésen kívül a sötétség (σκότος) és a pusztulás (ἀπώλεια, az alvilágra utaló héber חַיִּיִם kifejezés jellemző fordítása) szavak is az alvilágra utalhatnak. A Salamon zsoltárai 15,10-ben hasonló gondolat jelenik meg, ugyanezen kifejezések használatával: „És a bűnösök öröksége pusztulás és sötétség, / törvényszegéseik egészen az alvilág aljáig (ἄδου κάτω) üldözik őket.” E szövegben megjelenik egy érdekes hangsúlyeltolódás is: nem Isten üldözi a bűnösöket, hanem a saját bűneik!

Qumráni szövegekben számos esetben jelenik meg a *Seol* alakja az isteni ítélet kontextusában, igaz, ezeknek a szövegeknek a teológiai koncepciójában számos eltérés található a Zsoltárok könyvéhez képest.

Az első rövid és meglehetősen töredékes szöveghely az 1QH<sup>a</sup> 4,25:<sup>643</sup> „És a hegyek alapja, és tűz (t)ör ki a mély *Seol*ban, és [...] a te ítéletedben.” A szöveg töredékes. A *Seol* képét Isten kegyelmével és ítéletével kapcsolatban használja a 1QH<sup>a</sup> 4,21–27 himnusza, egy olyan költemény, amely a rejtett dolgokért és igazságos ítéletéért dicsőíti Istent. Az imádságban a *Seol* kozmológiai aspektusa jelenik meg, a *Seol*ban megszólaló könyörgés vagy szabadulás motívuma nem. Az alvilágot megemészítő tűz elképzelhető, hogy a büntetés képzetét foglalja magában.

A *Hódajót* egy másik részlete (1QH<sup>a</sup> 14,17–22<sup>644</sup>) szintén említésre méltó:

17 És ők megtérnek a Te [Isten] dicsőséges parancsod miatt, és királyaid lesznek az [örök sor]sban, és [utód]a[ik] 18 örökké virágoznak [mint a] mező [virága], és hajtásuk megnő az örök kert felé, és árnyékuk beárnyékolja az egész földet, és á[ga]ji 19 a felhőkig, és annak (a földnek) alapjaiig fognak érni. Az Éden összes folyama [öntözi] az ő [ága]it és tengerekké lesznek, amelyeknek [nincs] 20 végük, és körülövezik a földet vég nélkül, egészen a *Seolig* [...] és] fényük forrása 21 örök forrás lesz, hiány nélkül. Világító lángcsóváinál megégnek mind a [gonoszság] fiai és olyan tűzzé [válnak], amely megégeti 22 mind a bűnösöket, amíg teljesen el nem pusztulnak.

<sup>643</sup> Stegemann–Schuller–Newsom: *1QHodayot<sup>a</sup>*, 63 (Plate II).

<sup>644</sup> Uo., 182 (Plate XII).

A szakasz az 1QH<sup>a</sup> 13,22–15,8 himnuszának részlete. E költemény Isten igazságosságának dicsőítésével kezdődik (13,22–24), majd a beszélő beszámolóját olvashatjuk ellenségei szorongatásáról (13,24–14,6), a hálaadó ének terjedelmes utolsó része pedig egy eszkatologikus eseménysorozatról számol be. A *Seol* e szövegben a világ legalsó helyeként jelenik meg, amelyet az igazak hajtásai el fognak érni, a bűnösöket pedig lánggal égetik meg.

A *Hódajót*-tekercs egy másik szöveghelye egyértelműbben beszél az ítéletről:

11 [Meg]ismerteted 12 igaz ítéletedet, és megnyitod a hús-fület, és [...] értelmed ter-  
vét az embernek, 13 és megérteted a tes[t]tel a kijelölt időt: az ég [se]regeit meg fogod  
ítélni a mennyben, 14 a föld lakóit a földön és alul a [Seo]l[ban] is ítéletet fogsz tartani,  
15 a sötétség lakóit perre hívod, hogy az igazat iga[z]nak nyilvánítsd, és a [gonoszt  
bűnő]snek nyilvánítsd, mert nincs senki r[aj]tad kívül! 16 És nem tér el [...]től szavad  
[...] (1QH<sup>a</sup> 25,11–16;<sup>645</sup> 12–16 = 4Q428 [4QH<sup>b</sup>] frg. 18,1–5<sup>646</sup>)

A szakasz az 1QH<sup>a</sup> 22,34–25,33 himnuszának részlete. A teljes szöveg meglehetősen töredékes, emiatt a költemény pontos struktúráját nehéz lenne vázolni, hosszabb, viszonylag épen fennmaradt szakaszok a 23,2–17, 23,23–38 és 25,11–16 egységekben olvashatók. A fentebb fordításban közölt szemelvény egy kozmikus ítéletről beszél, amely során Isten ítéletet tart a háromosztatú világ minden része felett: megítéli a mennyei seregeket, ítéletet tart a föld lakói, azaz az élők, az emberek felett, és az alvilág lakói közül is szétválasztja a bűnöst és az igazat.

A Héber Biblia imádságaival szemben ebben a szakaszban nem maga az alvilágba jutás az ítélet megvalósulása, hanem a *Seol* sokkal inkább egy olyan helynek tűnik, ahol bűnösök és igazak együtt vannak a végső, kozmikus ítélet előtt, és a kozmosznak ez a helye is átéli az isteni ítéletet. E szöveg maga nem az imádság kontextusában, a könyörgés állapotának leírására, hanem egy kozmikus-eszkatologikus ítélettel kapcsolatban utal a *Seolra*.

A *Berakhót* egy részlete szintén érdekes e kérdés szempontjából:

1 És azután kárhoztass(ák) Beliált, 2 és mindazt, ami az ő bűnének sorsához tartozik. Beszéljenek és mondják: Átkozottak legyenek [Be]liál ellenséges [ter]vei, 3 és legyen átkozott az ő bűnös szolgálata, és átkozott az ő [so]rsának minden lel[ke] az ő gonosz terveikben, és 4 legyenek átkozottak az ő [ti]szतालansága bűnének tervei, mert ezeknek sötétség [a sor]sa és az ő meglátogatása 5 az örök gödörbe vezeti őket. Ámen. Ámen.

<sup>645</sup> Uo., 289–290 (Plate XXIII). (11–15: 289; 16: 290.)

<sup>646</sup> Schuller: *Hodayot*, 153 (Plate IX).

És átkozott a gono[sz] az ő országában, és átkozott 6 Beli[ál] minden fia szolgálatuk minden bűnében az ő megsemmisülésükig. [...] 7 És [átkozott] a gödör [angya]la és [Ab]addón szándéka mind[en] gondolatában, 8 [...] és a [te] összes gonosz tanácsod, és átko[zott] vagy u[r]al[m]adban, 9 [...] minden [...] -vel, 10 [...] a pusztulás [szé]lyene 11 [... megb]ocsátás haragja által [...] Ámen. Ámen. [És átkozott legyen mind]enki, aki a [gono]szság [terveinek] cselekedet[eit] teszi és akik megszilárdítják a gonoszságot [szívükben ?] 12 [... Is]ten és hogy [...] megmásítsák a [Tóra í]téleteit, [...]. (4QBerakhot<sup>a</sup> – 4Q286 – frg. 7. 2,1–12)<sup>647</sup>

A *Berakhót* szövegének e szakasza átkokat mond Beliálra (2.6), a *Sahat* angyalára (7) és Abaddónra (7). Beliál és Abaddón minden bizonyonnyal angyalok, a gödör angyala kifejezésben a םׁׁׂ szó valószínűleg az alvilágra utal.

Továbbá említést kell itt tenni a Qumránban fennmaradt „apokrif” zsoltárokról is, amelyek démonok által megszállt emberek számára készült ráolvasások. A 11Q11 tekercs négy szöveget tartalmaz, ezek közül az utolsó a maszoréta Zsoltárok könyvéből ismert 91. zsoltár. A szövegek a démonok számára azt helyezik kilátásba, hogy JHWH le fogja vinni őket az alvilágba.

11Q11 (11QApoChryphal Psalms)<sup>648</sup> tekercsen a következő szöveghelyeken jelenik meg a téma:

[...]a ki [...] a mélység (2,5)<sup>649</sup>

1 [...] mélység[ek ...] 2 a föld [= a föld mélységei?] [...] és a föld [...] (3,1–2)<sup>650</sup>

7 Akiket te [leviszel] a nagy mélységbe 8 [és] a mély *Seol*ba, és [...] és nagy sötétség lesz 9 a na[gy mélységben], 9 nagy [...] többé nem lesz a földön 10 [...] örökké, és az *Aba[ddón]* átkával, 11 [...] J[HVH] haragjával a sötétség[ben] mind[enki számára] 12 a pusztítás [idején] [...] a te ajándékok [...] (4,7–12)<sup>651</sup>

8 JHWH [levisz] téged 9 a mély [*Seol*]l[ba és bezárja] az ércaj[tó]kat, [amelyek]en [ne] m 10 [tör át] fény és nem [világít rád a] nap, amely ragyog. 11 [Az] igaz[ra. ... és] mondd az[...] 12 [...] az i]gaz, hogy bemenjen [...] a gonoszé a pu[sztulás]. 13 Igazság [...] -ből [...], mert ig]azság van vele. [...] (5,8–13)<sup>652</sup>

<sup>647</sup> Bilhah Nitzan: 4QBerakhot<sup>a</sup>, in Ester Eshel et al. (eds.): *Qumran Cave 4/VI. Poetical and Liturgical Texts, Part 1* (DJD 11), Oxford, Clarendon, 1998, 27–28 (Plate III).

<sup>648</sup> Kritikai kiadása: García Martínez – Tigchelaar – van der Woude: *Qumran Cave 11/2*, 181–205 (Plates XXII–XXV.LIII).

<sup>649</sup> Uo., 189 (Plate XXIII).

<sup>650</sup> Uo., 192 (Plate XXIII).

<sup>651</sup> Uo., 195–196 (Plate XXIV).

<sup>652</sup> Uo., 198 (Plate XXIV).

A szöveg a következő megnevezésekkel illeti az alvilágot: תהום ('mélység', 2,5), תהמות הארץ ('a föld mélye', 3,1–2), שאול תחתיה ('mély *Seol*', 4,8), אבדון ('pusztulás', 4,10), továbbá valószínűleg: תהום רבה ('nagy mélység', 4,7.9), שאול תחתית ('mély *Seol*', 5,9). A zsoltárokból gyakran előfordul az a motívum, hogy az imádkozó azt kéri JHWH-től, hogy ellenségeit a *Seol*-ba száműzze, e szövegekben azonban ez az átok nem emberi ellenségekkel, hanem embereket fogva tartó démonokkal kapcsolatban hangzik el.

Egy további figyelembe veendő szöveg a 4Q381 (4QNon-Canonical Psalms B) frg. 10–11:<sup>653</sup> „1 [...] nem [...] 2 és gonosz az ő szemében, mert ők romlottak [tőle? ...] 3 [...] kegyelmes ő és nem egyszerre [...] 4 [...] -val [...] 5 ő leviszi [őket] a mélységes *Seol*-ba [...]”. A fenti zsoltárszöveg nagyon töredékesen maradt ránk. A szakasz valószínűleg szintén démoni lények fölött fogalmazza meg azt az ítéletet, hogy JHWH leviszi őket az alvilágba. A szakasz 4Q11 4,8 szövegéhez hasonlóan a kanonikus zsoltárokból (Zsolt 86,13) is ismert שאול תחתיה kifejezést is tartalmazza.

Végezetül még a *Barkhi nafsi* szövegek (4Q434–438) egyik részletét érdemes figyelembe venni (4Q436 frg. 1. 1,7–8):<sup>654</sup> „7 „Te adtál 8 [...] figyelmeztetést, hogy ne gondolkodjanak annak az embernek a cselekedetein, akinek ajkai a gödörben (תחת) vannak.” E sor egy olyan szövegegység része, ahol a beszélő Istent dicsőíti különböző jótetteiért. Az „ajkai az alvilágban vannak” kifejezés más szövegből nem ismert, talán arra vonatkozhat, hogy az istentelen ember beszéde miatt a gonoszok sorsában fog részesülni.

Az e fejezetben elemzett szövegekről összegzésként elmondhatjuk, hogy többségükben az alvilágba kerülés az imádkozó ellenségeinek eljövendő sorsaként, tehát tulajdonképpen büntetésként jelenik meg. A halottak hazája itt megjelenő képe azonban ezzel együtt sem azonosítható a későbbi képzetekben megjelenő túlvilági büntetőhellyel (*Gé-Hinnóm*, pokol). A Zsoltárok 31,18, 55,16 és 140,11 szöveghelyeken az imádkozó átkot mond ellenségeire, illetve azt kéri Istentől, hogy büntesse halállal őket. A Zsoltárok 9,18, 55,24 és 63,10 versek szituációja némileg eltérő, e helyeken az imádkozó Istenbe vetett bizalma jelenik meg: bízik abban, hogy Isten megmenti őt ellenségeitől, akiket viszont a halottak hazájába juttat. E tradíciók új adaptációját nyújtja néhány Qumránból ismert szöveg (4Q286 frg. 7. 2,1–12; 11Q11 2,5; 3,1–2; 4,7–12, 5,8–13; 4Q381 frg. 10–11), amelyekben a *Seol*-ba kerülő bűnösök már nem emberi ellenségek, hanem démonok. E szöveghelyek megegyeznek abban, hogy perspektívájuk szerint a *Seol* megtapasztalása kifejezetten a bűnösök sorsának tekinthető, e nézőpont pedig ellentétben

<sup>653</sup> Kritikai kiadása: Eileen Schuller OSU: 4QNon-Canonical Psalms B in Eshel et al. (eds.): *Qumran Cave 4/VI*, 99 (Plate IX).

<sup>654</sup> Weinfeld–Seely: *Barkhi Nafshi*, 297 (Plate XXI).

állhat azon zsoltárrészletekkel, amelyek a *Seol*ba kerülést az ember általános sorsának tekintik, és mulandóságával hozzák kapcsolatba (vö. A *Seol* és az emberi mulandóság című fejezettel). Eltérő elképzelés jelenik meg viszont a *Hódajót* e fejezetben elemzett részleteiben (1QH<sup>a</sup> 4,25, 14,17–22, 25,11–16), amelyek arról beszélnek, hogy a *Seol* lakói felett a jövőben ítélkezni fog Isten. E gondolat szerint a halottak hazájában egyaránt vannak igazak és bűnösök, őket azonban Isten az idők végezetén el fogja választani egymástól. Azaz e szöveghelyek szerint is megbünteti Isten a bűnösöket, itt azonban a büntetés nem a *Seol*ba kerülés által, hanem az alvilágba kerülés után, az *eszkhaton*ban, az igazak és bűnösök végső szétválasztása során teljesedik csak ki.

### ZSOLTÁROK 88,5–6

A 88. zsoltár beszélője, miután meghallgatásért és szabadításért könyörög Istenéhez, úgy festi le állapotát, mint akit már a halottak, a sírban fekvők közé számítanak, azok közé, akikre Isten sem emlékezik:

5 A gödörbe leszállók közé számíttatom, olyan lettem, mint egy erőtlen férfi [erőtlen harcos],

6 a halottak között vagyok elkülönítve, mint a ledöföttek, sírban fekvők, akikre nem emlékezel többé, akik kiszakadtak kezedből. (Zsolt 88,5–6)

E szakasz legközelebbi párhuzama az Ezékiel könyve idegen népek elleni ítéletes próféciákat tartalmazó gyűjteményében szereplő, Egyiptom elleni ítéletes próféciáikat tartalmazó rész (Ez 29–32) záró egysége, az Ezékiel 32,17–32, amelyben Egyiptom népe más, korábban hatalmas, de már elbukott körülmetéletlen népek (Egyiptomban is gyakorolták a körülmetélést!) közé kerül az alvilágba.

Doak felhívja a figyelmet arra, hogy az Ezékiel 32,17–32 számos párhuzamot mutat a görög hőrosz-kultuszokkal, amelyek szintén földi hősök halál utáni sorsával vannak kapcsolatban.<sup>655</sup> A hőroszoknak kettős funkciója van: egyrészt életükben hatalmas tetteket visznek véghez, másrészt haláluk után tiszteletben részesülnek, valamint áldást és támogatást nyújtanak az élőknek.<sup>656</sup> Az Ezékiel 32,17–32 ebből a nézőpontból szemlélve azzal az állásponttal polemizálhat, miszerint a holtaknak, pontosabban fogalmazva a hőroszoknak hatalmuk van

<sup>655</sup> Brian R. Doak: Ezekiel's Topography of the (Un-)Heroic Dead in Ezekiel 32:17–32, *Journal of Biblical Literature*, vol. 132, 2013/3, 613.

<sup>656</sup> Lásd: Kerényi Károly: *Görög mitológia*, Budapest, Gondolat, 1977, 189.

az élők felett. Ezt erősíti az is, hogy Ezékielnek siratót kell mondania a halott népek fölött (נִהָה).<sup>657</sup> A Héber Bibliában is van nyoma annak, hogy a siratás a hősök halála után megszokott esemény (2Sám 1,19–27). A הַתִּית (23. és 30. vers) kifejezéssel kapcsolatban Doak rámutat, hogy az számos alkalommal Isten által elvégzett cselekedetre utal, az akkád *ħatu*, *ħattu* és *ħa'attu* kifejezések pedig szinte minden alkalommal szellemek által végbevitt rettentésre vonatkoznak, ez alapján elképzelhető, hogy a szöveg itt kifejezetten arra utal, hogy a sírba kerülők haláluk után már nem fognak tudni negatív hatással lenni az élők világára.<sup>658</sup> Doak továbbá az ellen érvel, hogy a עֲוֹנָם ('bűnük') kifejezést (27. vers) צָנוּ ׀־רָ ('pajzsuk') kellene javítani, és úgy véli, hogy a szakasz e szó használatával szintén a héroszok halál utáni, pozitív hatásával kapcsolatban polemizál, ugyanis közismert gondolat volt a hellén világban, hogy a héroszok csontjaihoz áldó erő kapcsolódik.<sup>659</sup> E szakasz szerint viszont nem valamiféle pozitív hatás, hanem bűnök kapcsolódnak a halottak csontjaihoz. Az Ezékiel 32,17–32 és a görög héroszokkal kapcsolatos irodalom között további közös elem az, hogy mindkettő úgy véli, hogy a héroszoknak egy külön, meghatározott helye van az alvilágon belül. A szöveg egyfajta topográfiát kínál ezzel kapcsolatban, mely szerint Asszíria van az alvilág legalsó részén, felette helyezkedik el Elám, Mesek, Tubal és a most az alvilágba kerülő fáraó, a következő szinten Edóm, Cafón és Szidón, a legfelső szinten pedig a régi idők harcosai.<sup>660</sup> Doak véleménye szerint Ezékiel a נַפְלִים gyök használatával kapcsolatot képez a נְפִלִים és az ősi idők harcosai (גְּבוּרִים) között.<sup>661</sup>

Az Ezékiel 32,17–32-ben megjelenő tradíciók képezhetik a Zsoltárok 88,5–6 hátterét. Így a 88. zsoltár e részletének alvilághagyományai elkülöníthetők a szövegben megjelenő más tradícióktól.<sup>662</sup> Az Ezékiel 32,17–32 szövegével való kapcsolatra utalnak a következő kifejezések megjelenései a zsoltárrészletben:

1. יוֹרְדֵי בּוֹר ('sírgödörbe alászállók').

2. הַקְּלָיִם: a kifejezés a Zsoltárok könyvében csak a Zsoltárok 88,6-ban fordul elő, a *Septuaginta* a τραυματῖαι ('sérült') szóval fordítja. A szó megjelenik továbbá hatszor az Ezékiel 32,17–32-ben is. Legközelebbi párhuzama az Ezékiel 32,17–32-ben számos alkalommal előforduló הַקְּלָיִם ('karddal megöltek', Ez 32,20.21) lehet, amely valószínűleg szinonimája a kizárólag az Ézsaiás 14,19-ben megjelenő הַקְּלָיִם kifejezésnek. Eissfeldt szerint a הַקְּלָיִם kifejezés nem pusztán passzív áldozatokra vagy harcban meghalt katonákra utal, hanem kifejezetten

<sup>657</sup> Doak: *Ezekiel's Topography*, 614.

<sup>658</sup> Uo., 615–616.

<sup>659</sup> Uo., 617.

<sup>660</sup> Uo., 619–620.

<sup>661</sup> Uo., 622.

<sup>662</sup> Vö. Schnocks: *Rettung und Neuschöpfung*, 87–90.

bűnösökre, kivégzett gyilkosokra.<sup>663</sup> A kard általi megöletés motívuma megjelenik egy Bálámmal kapcsolatos hagyományban is (Num 31,8).<sup>664</sup> A kifejezés Zsoltárok 88,5-ben található használatához az Ezékiel 32,17–32 Egyiptom elleni ítéletes próféciája áll legközelebb. Összefoglalva az elmondottakat: a הַלְלִים szó valószínűleg kard által megöltekre, erőszakos események, háborúk során elhunytakra utalhat a Zsoltárok 88,6 szövegében. Érdekes, hogy amíg a zsoltárhagyományban a יוֹרֵי בַר kifejezés több alkalommal megjelenik, a הַלְלִים kifejezést kizárólag ez az egy zsoltár alkalmazza a halottak megnevezéseként.

3. לֹבֵן אֵין־אֵל ('erőtlen férfi/harcos').

4. Figyelemre méltó továbbá, hogy a נִיפַל ('kivágattunk') igealak használatával az izraeliek Ezékiel 37,11-ben olvasható panaszával is párhuzamot mutat a zsoltár. Az alak formailag a גָּר ('válni') gyök *nifal perfectum* alakja. A Zsoltárok 88-ban ezt az igealakot általában azzal a gondolattal hozzák összefüggésbe, hogy a halál elszakít Istentől.<sup>665</sup> A tárgyalt szöveg mellett a következő helyeken fordul elő a kifejezés (*nifalban*): Ézsaiás 53,8 (מִצְרַיִם הָיִים נִיפַל), 2Krónikák 26,21, Jeremiás siralmi 3,54, Eszter 2,1. Az Eszter 2,1-ben 'dönteni' értelemben szerepel a *nifal* igealak. A Jeremiás siralmi 3,54-ben kifejezetten a *Seollal* kapcsolatos kontextusban fordul elő a kifejezés. A Zsoltárok 31,23 versben a következőket olvashatjuk: „Azt mondtam a szorongatásban: kivágattam<sup>666</sup> szemeid elől. De meghalottam könyörgésem hangját, a Hozzád szóló segélykiáltásomat.” (Zsolt 31,23) Az alvilágtradíciókkal a מִיָּדָי נִיפַלְתִּי מִיָּדָי kifejezés van kapcsolatban ebben a versben.

A הִפְשִׁי szót a Zsoltárok 88,6-ban többféleképpen értelmezik a magyarázók:

1. Az Exodus 21,2.5, Deuteronomium 15,12.13.18, Ézsaiás 58,6, Jób 3,19 alapján a jelentése lehetne itt is: 'szabad'.<sup>667</sup> Ebben az értelemben fordítják a kifejezést

<sup>663</sup> Otto Eissfeldt: Schwerterschlagene bei Hesekiel, in Harold Henry Rowley (ed.): *Studies in Old Testament Prophecy Presented to T. H. Robinson*, Edinburgh, T&T Clark, 1950, 73–81.

<sup>664</sup> Zsengellér József: Miért kellett Bálámnak meghalnia? A Num 31,8 mint a Bálám történet (egyik) újraírása, *Studia Biblica Athanasiana*, 7. köt., 2004, 105–117, különösen 111–112. Zsengellér szerint az Ezékiel 32,17–32 mindenképpen fogság utáni szöveg, és a Numeri 31,8-at megalkotó papi kör ezt a szöveget használhatta: uo., 112.

<sup>665</sup> Manfred Görg: נִיפַל, in G. Johannes Botterweck – Helmer Ringgren (Hgg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 1, Stuttgart, Kohlhammer, 1973, 1003.

<sup>666</sup> Az igealak nehezen érthető, néhány szöveg tanú מִיָּדָי־t olvas (vö. Zsolt 88,5; JSir 3,54; Ézs 53,8; Ez 37,11), két kézirat pedig מִיָּדָי־t (vö. Jón 2,5), vö. de Rossi: *Variae lectiones*, Vol. 4, 23. Én az előző gyök értelmében fordítom a szakaszt. Elképzelhető, hogy a גָּר gyök jelentése 'válni' lehet, Dahood a גָּר ('fejsze', vö. Siloám felirat, Deut 19,5; 20,19; 1Kir 6,7; Ézs 10,15) szóval hozza kapcsolatba: Dahood: *Psalms I*, 190.

<sup>667</sup> Ehhez: Norbert Lohfink: הִפְשִׁי, in G. Johannes Botterweck – Helmer Ringgren (Hgg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 3, Stuttgart, Kohlhammer, 1982, 123–128, különösen 125; Oswald Loretz: Psalm 88. Die Psalmenforschung H. Gunkels und M. Dahoods im Licht der Ugarit-Texte, in uó: *Psalmenstudien. Kolometrie, Strophik und Theologie ausgewählter Psalmen*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2002, 307.

az ókori fordítások, így a *Septuaginta* is. A Jób 3,19-ben az embernek urától való szabadságát fejezi ki. Weber a rabszolgaságból szabadon engedett emberre vonatkoztatja a szót.<sup>668</sup> 2. A 2Királyok 15,5 beszél a הַקְּשִׁית-*ról* ('elkülönített ház'), ahol a királynak kell töltenie betegsége – valószínűleg lepra – idejét, és ezalatt el van zárva a (kultuszi) közösségtől. 3. További párhuzamot nyújt az Ezékiel 27,20. Itt a שָׁפֵן szó (hapax) szerepel. Jelentése 'lótakaró' lehet. A Zsoltárok 88 esetében ez a következő jelentést eredményezhetné: 'a halottak között vagyok beborítva'.<sup>669</sup> 4. A szó az ugariti *bt hptt* (KTU 1.4 VIII. 7–8, KTU 1.5 V. 15) kifejezés párhuzamaként is érthető.<sup>670</sup> Sajnos az ugariti szöveg (*wrd bt hptt ars*) értelmezése sem megoldott.<sup>671</sup> Figyelemre méltó azonban, hogy a Baal-ciklus ezen részei párhuzamot mutatnak a Zsoltárok 88,5–6 egy másik kifejezésével is: *tspr byrdm ars* (KTU 1.4 VIII. 8–9, KTU 1.5 V. 15–16, 'legyetek az alvilágba leszállók közé számítva'), illetve נָחַשׁ בְּתֵי עַם-יִרְדֵי בּוֹר ('a gödörbe leszállók közé számíttatom').<sup>672</sup> E párhuzam alapján – véleményem szerint – meglehetősen valószínűnek látszik, hogy az ugariti *hptt* és a héber שָׁפֵן szó etimológiai kapcsolatban áll egymással. (A héber szó értelmezéséhez azonban sajnos ez nem visz közelebb.) 5. Lipiński szerint a kifejezés heftita jövevényszó, amelynek jelentése 'tag', 'testrészt'.<sup>673</sup> 6. Grelot hipotézise szerint itt nem a חָפַשׁ I 'szabad' jelentésű gyök szerepel, hanem a חָפַשׁ II gyök, ami a חָבַשׁ gyökkel azonos jelentésű, és abból származik egy fonológiai módosulás, a „b” labiális „p” hangra változása által. A חָבַשׁ gyök előfordul hasonló kontextusban a Jób 40,13-ban. A kifejezés szinonimája a „porban elrejtve lenni” kifejezésnek. Grelot ezen értelmezése szerint a חָפַשׁ szó egy szegolata főnév (חֹפֶשׁ) E/1. birtokos szuffixummal ellátott alakja, jelentése pedig: 'börtön' vagy 'börtönbe zárás' (vö. Zsolt 88,9).<sup>674</sup> 7. Perowne szerint az arab *ħafiša* ('gyengének lenni') gyök jelentése jól illene a kontextusba, ahol a halottak megnevezésére a חָפַשׁ kifejezést is alkalmazzák.<sup>675</sup> 8. Ugyan szövegkritikai szempontból kérdéses a jelentősége, de érdemes megjegyezni, hogy valószínűleg a zsoltár valamely szövegváltozatától irodalmilag függő 1QH<sup>a</sup> 18,35–38 a Héber

<sup>668</sup> Weber: *Werkbuch Psalmen II*, 102.

<sup>669</sup> Tate: *Psalms 51–100*, 396; Pierre Grelot: Hofši (*Ps 88:6*), *Vetus Testamentum*, vol. 14, 1964/3, 258–259.

<sup>670</sup> Dahood: *Psalms II*, 304.

<sup>671</sup> Tromp számos értelmezési lehetőséget említ: Tromp: *Primitive Conceptions*, 158–159.

<sup>672</sup> A két szöveg kapcsolatát részletesebben elemzem tanulmányomban: Péntek: *Innováció, teológiai fejlődés*, 830–832.

<sup>673</sup> Edward Lipiński: *Trois hébraïsmes oubliés ou méconnus, Rivista degli studi orientali*, vol. XLIV, 1969/2, 91–92.

<sup>674</sup> Grelot: *Hofši*, 261–263.

<sup>675</sup> J. Stuart Perowne: *The Book of Psalms*, Vol. 2, London, G. Bell, 1868, 142, vö. Jellicoe: *Hebrew-Greek Equivalents*, 15.

Bibliában is gyakori 'keresni' jelentésű  $\text{שׁוֹפֵט}$  gyök T./2. személyű nőnemű *imperfectum* alakját tartalmazza. A fentiek közül a 2. vagy a 6. változatot tartom a legvalószínűbbnek, fordításomban a 2. megoldási javaslatot követem.

A zsoltárokban és imádságokban a  $\text{קָרַר}$  ('sír') szó előfordulása ritkább az alvilág megnevezéseire képest.<sup>676</sup> A Zsoltárok 88,5.11-en kívül nem fordul elő az imádságokban olyan szöveghely, ahol valószínűsíthetően az alvilág szinonimájaként kell érteni a szót. Ez is egy azon szavak közül, amelyek az Ezékiel 32,17–32 hagyományával kötik össze a Zsoltárok 88,5 verset (vö. Ez 32,22.23.25.26). A szó ilyen értelmezésénél figyelembe veendő szakaszok lehetnek még: Ézsaiás 14,19, Ezékiel 37,12. Azzal az állítással szemben, miszerint e versek arra utalának, hogy JHWH-nak nem lenne hatalma az alvilág felett, és az teljesen kívül esne a hatókörén, figyelemre méltó, hogy a 88. zsoltár imádkozója, miután azt a megállapítást teszi, hogy kiszakadt istene kezéből, azt mondja, hogy nyomorult állapotának JHWH az okozója. Ez inkább az 1Sámuel 2,6 gondolatával eshet egybe, amely szöveg szerint JHWH-nak van kapcsolata az alvilággal, hiszen ő visz le mindenkit oda. Aki az alvilágba kerül, nem JHWH hatalma ellenére, hanem éppen hatalma miatt van ott.

A Zsoltárok 88 fenti szakaszának allúziója megjelenik a *Hódajót* egyik himnuszában: „29 [...] [Bet]egség [ért utol] engem, mint a *Seol*ba alászállókat, 30 és a halottak között keres a lelkem, mert élet[em] megközelítette a gödröt. [...]” (1QH<sup>a</sup> 16,29–30)<sup>677</sup> A szakasz több jelentős különbséget tartalmaz a Zsoltárok 88-hoz képest:

1. A qumráni szöveg  $\text{יִרְדֵי בֹרַי}$  helyett a Héber Bibliában nem dokumentált  $\text{יִרְדֵי שְׂאוּל}$  alakot tartalmazza.

2. A szakasz egyik legérdekesebb eleme az, hogy  $\text{קָרַר}$  kifejezés helyett egy könnyebb olvasatot, a  $\text{חָפַשׁ}$  ('keresni') gyök *imperfectum* alakját tartalmazza. A qumráni szöveg a Zsoltárok 88,5–6 mellett kapcsolatban van még a Zsoltárok 77,7 szövegével is, mivel a  $\text{יְחַפֵּשׂ רוּחִי}$  ('keres a lelkem') szövegem ez utóbbi zsoltárrészletből származik.<sup>678</sup>

<sup>676</sup> Klaus Koch:  $\text{קָרַר}$ , in Heinz-Josef Fabry – Helmer Ringgren (Hgg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 6, Stuttgart, Kohlhammer, 1989, 1153.

<sup>677</sup> Stegemann–Schuller–Newsom: *1QHodajot<sup>a</sup>*, 217 (Plate XIV).

<sup>678</sup> Jeremias is utal arra, hogy a qumráni szöveg egyértelműen függ a Zsoltárok 88,5-től ezen a ponton: Jeremias: *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, 254. Szintén figyelemre méltó, hogy Jeremias a 88,5 értelmezéséhez is segítségül hívja ezen a ponton a qumráni szöveget, mivel úgy véli, hogy a *Hódajót*ban a szó a  $\text{חָפַשׁ}$  gyök értelmében, 'félni' jelentésben fordul elő (e szövegjavítás gyakori javaslat a Zsoltárok 77,7 értelmezése során). Jeremias Wellhausenre hivatkozik: vö. Wellhausen: *The Book of the Psalms*, 79. Ez alapján Jeremias azt javasolja, hogy a 88. zsoltárban is ebben az értelemben kell fordítani a gyököt: Jeremias: *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, 254, vö. John Elwolde:

3. Az „életem megközelítette az alvilágot” kifejezésben a qumráni szöveg a 88. zsoltárral szemben a  $\text{לואו}$  kifejezés helyett a  $\text{חתח}$  szót használja.

A qumráni *Hódajót*-szövegek egy másik részletében Istennek az erős harcosok elleni ítéletének gondolata jelenik meg: „35 Sójajtásom eljut a mélybe, 36 végigfűrkészi a *Seol* kamráit, és remegek, amikor hallok az erős harcosok feletti ítéletről, 37 és peredről a mennyei szentek érdekében, és [...] 38 és minden teremtményed feletti ítéletről és az igazságosságról [...]” (1QH<sup>a</sup> 18,35–38)<sup>679</sup> E szöveg szintén tartalmaz allúziót a 88. zsoltárral, mivel az előző forráshoz hasonlóan használja a  $\text{חפני}$  ('keresni') jelentésű gyököt. Ez a hálaadó ének az alvilágra nem a szenvedés megjelenítőjeként utal, hanem éppen Istennek az ellenségek feletti ítélete miatt tör ki örömkialtás a beszélőből, és ez jut le a szöveg szerint a *Seolig* is. További párhuzamot képez a szöveg a Zsoltárok könyve azon darabjaival, amelyben az Istentől kapott ismeret jelenik meg, mint az imádkozó örömeinek forrása és jó sorsának biztosítéka (16., 49., 73. zsoltárok), emiatt elképzelhető, hogy az e szövegek mögötti tradíciók egy új adaptációja jelenik meg a *Hódajót* e szöveghelyén.

E fejezet tanulságainak összegzéséeként megállapíthatjuk, hogy a Zsoltárok 88,5–6 szövege úgy mutatja be az imádkozót, mint aki már a halottak között van. A szakasz erőtlennek és Istentől távolinak látja a halottakat. Ez a nézőpont első olvasásra közel állhat azon zsoltárrészletekhez, amelyek szerint a halottak nem dicsőítik Istent (Zsolt 88,11–13, továbbá Zsolt 6,6; 30,10; 115,17; Ézs 38,18–19; 11Q5 19,1–4),<sup>680</sup> hiszen mindkét tradíció értelmezhető úgy, hogy a halottak világa és a JHWH közötti kapcsolat hiánya fogalmazódik meg bennük. Meglátásom szerint azonban az e fejezetben vizsgált szakasz legközelebbi párhuzama az Ezékiel 32,17–32 ítéletes prófécijája. A két szöveg között számos kapcsolatot láthatunk. Amennyiben ezen ítéletes prófécia fényében olvassuk a 88. zsoltár e verseit, akkor inkább azt mondhatjuk, hogy egyrészt a szakasz azokhoz a zsoltárrészletekhez áll közel, amelyek a bűnösök eljövendő sorsaként utalnak az alvilágra,<sup>681</sup> másrészt viszont el is tér azok nézőpontjától azáltal, hogy itt az imádkozó magát nem bűnösnek, hanem ártatlannak tartja, és ártatlanként könyörög szabadításért Istenhez.

The Hodayot's Use of the Psalter. Text-Critical Contributions (Book 3: Pss 73–89), *Dead Sea Discoveries*, vol. 17, 2010/2, 159–79, 162–164, 178; Hughes: *Scriptural Allusions*, 160. Hughes utal arra, hogy a Zsoltárok 77,4-gyel kapcsolatban is tartalmaz allúziót a *Hódajót* ezen a helyen.

<sup>679</sup> Stegemann–Schuller–Newsom: *1QHodayot<sup>a</sup>*, 235 (Plate XVI).

<sup>680</sup> Vö. „A *Seol* lakói nem adnak hálát JHWH-nak” című fejezet.

<sup>681</sup> Vö. „A *Seol* mint az ellenségek és a bűnösök eljövendő lakóhelye” című fejezettel.

## A SEOL LAKÓI NEM ADNAK HÁLÁT JHWH-NAK

**Bevezetés. *Argumentum ad Deum?* Retorikai kérdés?**

A könyörgő imádságokban annak a motívumnak a funkcióját, amely szerint az alvilág, illetve annak lakói nem adnak hálát JHWH-nak, általában *argumentum ad Deum*-ként szokták értelmezni.<sup>682</sup> Eszerint JHWH maga rövidül meg egy hűséges tisztelőjének halálával,<sup>683</sup> ebben az értelemben a tradíció előfordulásai JHWH közbeavatkozására vonatkozó indirekt kéréseként is értelmezhetők.<sup>684</sup> Wellhausen a Zsoltárok 6,5–6-ban annak a motívumnak, hogy a *Seol* lakói nem dicsőítik JHWH-t, különös jelentőséget tulajdonít a közösségi értelmezés fényében. Úgy véli ugyanis, hogy ezáltal az imádkozó azt akarja kifejezni, hogy ha az egész gyülekezetet elpusztítanák ellenségei, akkor senki sem maradna, aki az igaz Istent dicsőítené.<sup>685</sup> A motívum, mint látni fogjuk, a könyörgő imádságokban kérdés formájában jelenik meg. Ezeket az előfordulásokat retorikus kérdésként is szokták értelmezni.<sup>686</sup> A két említett értelmezés nem mond ellent egymásnak.

<sup>682</sup> Zenger: *Mit Gott ums Leben*, 70; Karel van der Toorn: *Funerary Rituals and Beatific Afterlife in Ugaritic Texts and in the Bible*, *Bibliotheca Orientalis*, vol. 48, 1991/1–2, 64; Paul Sanders: *Argumenta ad Deum* in the plague prayers Mursili II and in the Book of Psalms, in Becking–Peels (eds.): *Psalms and Prayers* (OTS 55), 188–189; Anna Elise Zerneck: *Mesopotamian Parallels to the Psalms*, in William P. Brown (ed.): *Oxford Handbook of the Psalms*, Oxford University Press, 2014, 35–36. A fogalomhoz továbbá: Roger Tomes: „*I Have Written to the King, My Lord*” – *Secular Analogies for the Psalms* (HBM 1), Sheffield, 2005, 52–55.

<sup>683</sup> Weiser: *Die Psalmen*, Band 1, 89, 183; Seybold: *Die Psalmen*, 44, 126; Seybold: *Poetik*, 267–269; Kittel: *Die Psalmen*, 20, 116; Duhm: *Die Psalmen*, 21; Baethgen: *Die Psalmen*, 14.

<sup>684</sup> Vö. Craig C. Broyles: *The Conflict of Faith and Experience in the Psalms. A Form Critical and Theological Study*, Sheffield, JSOT Press, 1989, 90–91. Ziegert szintén könyörgésként határozza meg e szövegem funkcióját a Zsoltárok 88,11–13 esetében: Ziegert: „*Mein Auge verschmachtet...*”, 77. Hasonlóan látta már Duhm és Baethgen is, akik ezt a nézetet a Zsoltárok 6,4–6 magyarázatánál fejtették ki: Duhm: *Die Psalmen*, 21; Baethgen: *Die Psalmen*, 14.

<sup>685</sup> Wellhausen: *The Book of the Psalms*, 165.

<sup>686</sup> Preuss: *Psalms* 88, 69; De Vos: *Klage, als Gotteslob*, 29–30. De Vos szerint a 88. zsoltárban az első kérdésre adott nemleges válasz miatt a további kérdésekre sem felelhetünk igenlően. Uo., 30. Janowski szerint ezekben a kérdésekben vád is megszólal. Janowski: *Konfliktgespräche*, 249, vö. Walter Gross: *Gott als Feind des einzelnen? Psalm 88*, in uő: *Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottesbildern* (SBAB 30), Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1999, 168–171; Janowski: *Die Toten*, 23–28; Baethgen: *Die Psalmen*, 274. Ő még nem használta a retorikus kérdés megnevezést, de egyértelműen tagadó értelműnek tartotta a kérdő forma előfordulásait. Ezzel szemben foglal állást: Frank Crüsemann: *Rhetorische Fragen!? Eine Aufkündigung des Konsenses über Psalm 88:11–13 und seine Bedeutung für das alttestamentliche Reden von Gott und Tod*, *Biblical Interpretation*, vol. 11, 2003/3, 345–360, vö. Julianne Schlegel: *Psalms 88 als Prüfstein der Exegese. Zu Sinn und Bedeutung eines beispielloser Psalms* (BThSt 72), Neukirchen-Vluyn, Neukirchner Verlag, 2005, 61.

A szakirodalom azzal a kérdéssel is foglalkozik, hogy eredetileg mely műfaj jellemzőjének tekinthető a motívum. Krieg kifejezetten a hálaadó ének műfajához köti.<sup>687</sup> Ennél pontosabban csak akkor lehet mondani, ha elkülönítjük a tradíció előfordulásainak különböző formáit. Hardmeier szerint a motívum a Héber Bibliában általában betegségszoltárookban fordul elő, azonban a motívum deuterokanonikus használata megtöri ezt a folyamatot, bűnbánati kontextusba helyezve azt.<sup>688</sup>

Több elképzelés létezik azzal kapcsolatban is, hogy mi a motívum teológiai jelentősége. E tradíció ellentéte a Zsoltárok 118,17-ben és 119,175-ben olvasható. E két szöveghely szerint az élők azok, akik képesek Isten dicséretére. Az értelmezők gyakran felhívják arra a figyelmet, hogy a „halottak nem adnak hálát JHWH-nak”-motívumot adaptáló szövegek azt mutatják, hogy az ószövetségi ember számára az élet jele volt JHWH dicsérete és a részvétel a kultuszban, a halál pedig végeredményben ennek ellentétét és JHWH közösségéből való kitaszítotttságot jelenti: az élet és a dicséret nem választható el egymástól, aki nem dicsőíti JHWH-t, az halott.<sup>689</sup> Mások úgy vélik, hogy e szövegek azt is tagadják, hogy JHWH-nak hatalma lenne az alvilágban, a halottak birodalma fölött,<sup>690</sup> illetve azt állítják, hogy e szövegek arról tanúskodnak, hogy JHWH nincs kapcsolatban sem a halottakkal, sem pedig az alvilággal.<sup>691</sup> Janowski szerint a zsoltárok világképében az élők világához tartozik a szentély és a város, a halottak világához a *Seol*, a kettő határához pedig a sír, a por, a fogság, a gödör, a tenger, a puszta, a hegyek alapja, a sötétség és az éjszaka.<sup>692</sup>

A motívumnak – tudomásom szerint – nincs közvetlen párhuzama az ókori irodalomban. Amennyiben *argumentum ad Deum*-ként értékeljük a könyörgő imádságokban való előfordulásait, akkor a II. Mursilis hettita uralkodóhoz kötött imádságokban találhatunk hasonló elképzelést, ahol az a gondolat jelenik meg, hogy az istenség szegényebb lesz hűségesebb tisztelőinek halálával, mivel haláluk

<sup>687</sup> Krieg: *Todesbilder im Alten Testament*, 415–416.

<sup>688</sup> Christof Hardmeier: „Denn im Tod ist kein Gedenken an dich...” (Psalm 6,6). Der Tod des Menschen – Gottes Tod?, *Evangelische Theologie*, Jg. 48, 1988/4, 296.

<sup>689</sup> Pl. John J. Collins: Death, the Afterlife and Other Last Things: Israel, in Sarah Iles Johnston (ed.): *Religions of the Ancient World. A Guide*, Cambridge, Belknap, 2004, 480; Kent H. Richards: Death (Old Testament), in David Noel Freedman et al. (eds.): *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 2, New York, Doubleday, 1992, 108–110; Maré: *Facing*, 84. Ennek kritikája: Crüsemann: *Rhetorische Fragen!?*

<sup>690</sup> Day: *The Development of Belief*, 233; Judith Krawelitzki: *Gottes Macht im Psalter* (FAT II 97), Tübingen, Mohr Siebeck, 2017, 37–39, vö. Craigie: *Psalms 1–50*, 93. Krawelitzki felhívja arra is a figyelmet, hogy a Zsoltárok könyve nem teszi fel azt a kérdést, hogy JHWH mindenható-e: Krawelitzki: *Gottes Macht*, 41–42.

<sup>691</sup> Ehhez: Eberhardt: *JHWH und die Unterwelt*, 2.

<sup>692</sup> Janowski: *De profundis*, 50.

után azok nem tudják bemutatni az áldozatokat és ezzel tisztelni az istenséget.<sup>693</sup> Ezen értelmezés szerint tehát e kérdések a túlvilágra úgy tekintenek, mint ami kívül esik JHWH hatókörén.

Azt az értelmezést, miszerint e motívum eredetileg a betegségzsoltárok tradícióanyagába tartozhat, annyiban szintén erősítheti ez a hettita párhuzam, hogy a hasonló motívum ott egyértelműen a betegség kontextusában jelenik meg. Természetesen az izraeli szövegekben lehet szó e motívum szekunder felhasználásáról. Sanders viszont megerősíti azt a gyanút, hogy a motívum bibliai előfordulásai esetében genuin izraeli tradícióképződésről van szó. Rámutat ugyanis arra, hogy annak a hettita imádságban megjelenő gondolatnak, hogy a beszélő az áldozat elmaradásának lehetőségével érvel a megszólított isten vagy istenek előtt, nem található közvetlen párhuzama ókori forrásokban. Igaz, maga is utal olyan jelekre, amelyek lehetségessé teszik, hogy a hettita és az izraeli forrásokon kívül is létezett ilyen típusú *argumentum ad Deum*.<sup>694</sup> Talán ide sorolható a következő részlet egy Marduk-himnuszról, amely beszél arról, hogy egy halott szolga nem tudja tisztelni istenét. Az azonban nem egyértelmű, hogy áldozatbemutatásra utal-e a szöveg: „Szolgádat, kezéd alkotását ne p[u]sztítsd el, / Mi haszna van annak, aki sárból készült? / Egy élő szolga tudja tisztelni urát, / mi haszna van az istennek egy [...]?”<sup>695</sup>

A kérdő forma előfordulásai más értelmezés szerint nem remény nélküliek, hanem indirekt kéréseként értékelhetők.<sup>696</sup> Eszerint szintén nem alvilágból szabadulásra, hanem az alvilág megtapasztalása előtti szabadulásra utalnak a tradíció előfordulásai. Janowski – ha jól értem a gondolatmenetét – a tradíciót vallástörténetileg a halottkultusztól elhatárolódó izraeli irányzatokhoz köti. Ez azt jelenti, hogy – véleménye szerint – az imádságok azért használják e motívumot, hogy könyörögjenek JHWH-hoz a közelgő haláltól való szabadításért, hiszen a halál teljesen elválaszt JHWH-től és az élők világától, így a szabadítás csak a testi halál előtt valósulhat meg.<sup>697</sup> Janowski szerint a motívum előfordulásai ezen a teológiai háttéren értelmezendők, amely gondolat szerinte a fogság előtti időre tehető.

A motívum ismert megjelenéseit azonban – véleményem szerint – inkább egy másik tradíciótörténeti keretbe kellene illeszteni. A motívum előfeltételezheti a

<sup>693</sup> CTH 376.A A i 6'–20', ii 10–44; CTH 377 i 18–24, vö. Weiser: *Die Psalmen*, Band 1, 89; Sanders: *Argumenta ad Deum*, 184–188; Kaiser: *Krankheit und Heilung*, 22.

<sup>694</sup> Sanders: *Argumenta ad Deum*, 209–211.

<sup>695</sup> *Himnusz Mardukhoz*, 66–69. Lambert: *Three Literary Prayers*, 57, Taf. XII; Hecker: *Ein Hymnus*, 756, vö. S. David Sperling: Psalm 6 in Comparative Perspective, *Journal of the Ancient Near Eastern Society*, vol. 33, 2018/1, 194.

<sup>696</sup> Janowski: *Konfliktgespräche*, 243–245; Jeremias: *Der Zorn Gottes*, 24.

<sup>697</sup> Janowski: *Die Toten*, 24–28.

korábban ismertetett, 1Sámuel 2,6-ban, Anna énekében megjelenő tradíciót, miszerint egyedül JHWH-nak van hatalma megölni és megeleveníteni, levinni a *Seol*-ba és felhozni onnan.<sup>698</sup> Eszerint a halottak hazája nem kívül áll JHWH hatalmán, hanem éppen ellenkezőleg: a hatalmában van, bár az ember számára ez nem feltétlenül jelent reménységet. Az imádkozó tudatában van annak, hogy az isteni végzés számára veszteséget jelent, és talán éppen emiatt érvel azzal, hogy halála nem csupán számára, hanem Isten számára is veszteség, viszont Ő, az emberrel szemben visszafordíthatja ezt a végzést. Erre a korábbi tradíciótörténeti háttérre utalhat az is, hogy e zsoltárrészletek számos, a Krónikák könyve kultuszképeiből ismert elemet tartalmaznak. Összességében tehát úgy látom, hogy e források alapján nem bizonyítható az az izraeli teológia történetével kapcsolatos állítás, amely szerint fokozatosan, teológiai fejlődés útján terjedt ki JHWH hatalma az alvilágra.

Amennyiben a „halottak nem dicsérik JHWH-t”-hagyomány használatának különböző alakjait szeretnénk egymástól elhatárolni, akkor a következő csoportokat különíthetjük el: 1. Kérdő forma, amely az Istent az alvilágban dicsérő személyére (Zsolt 6,6) vagy a cselekvésre magára (Zsolt 30,10, 88,11–13) kérdez rá. A Zsoltárok 30,10 és a Zsoltárok 88,11–13 nagy fokú formai hasonlóságot mutat egymással, emiatt e két szöveget mindenképpen külön kategóriaként kell kezelni, és egymással összevetve is vizsgálni kell őket. 2. Kijelentő forma, amelynek alkalmazásakor a zsoltárköltő szembeállít egymással egy alvilági csoportot, személyt, alakot, aki(k) nem dicsőíti(k) Istent, illetve egy „evilági” csoportot, akik Istent dicsőítik.

### A tradíció megjelenése kérdés formájában

A tárgyalt tradíció megjelenik a Zsoltárok 88,11–13-ban:

11 Teszel-e csodát a halottakkal, felkelnek-e az árnyak, hogy dicsőítsenek? Szela.

12 Elbeszélnek-e a sírban szeretetedet, a pusztulásban hűségedet?

13 Ismerik-e a sötétben csodádat és igazságodat a felejtés földjén?

A Zsoltárok 88,11–13 versek a többségi értelmezés szerint retorikus kérdésként értelmezendők, és a zsoltár szerzője nemlegesen válaszolta meg azokat. Schnocks szerint három értelmezési lehetősége van a Zsoltárok 88,11–13-nak: 1. A

<sup>698</sup> A tradíciók közötti lehetséges kapcsolatot tárgyalom tanulmányomban is: Péntek: *Innováció, teológiai fejlődés*, 823.

legkönnyebb retorikai kérdésekként olvasni a szöveget, azonban ez nem jelenti azt, hogy nemlegesen megválaszolt kérdésekként kellene tekinteni rájuk, hanem pl. elképzelhető, hogy egy ironikus meg gondolás és Isten felé intézett vád bújlik meg a kifejezés mögött; egyfajta kétségbeesés amiatt, hogy JHWH nem törődik az imádkozó halálával.<sup>699</sup> 2. Egy másik nézőpont annak a befogadónak a számára nyílnak meg, aki már imádságként találkozik a szöveggel: az az istenség, aki képes valakit az alvilágba levinni, arra is képes, hogy felhozzon onnan, illetve akár azt a jelentést is felveheti az imádság, hogy JHWH csak akkor lehet valóban szabadító Isten (vö. Zsolt 88,2), ha az alvilágban is el lehet beszélni kegyelmét, igazságát, csodáit, igazságosságát, és ott is dicsérni lehet.<sup>700</sup> 3. Egy harmadik értelmezési lehetőség nyílik meg akkor, ha a kérdéseket a beszélő és JHWH közötti kommunikációként értékeljük.<sup>701</sup> Ekkor egyrészt úgy értelmezhetjük a kérdéseket, hogy az imádkozó valójában nem lehet még halott, és éppen erre szeretne rámutatni (vö. a 10. és 14. versek). Egy másik értelmezési lehetőség az, hogy a beszélő azt akarja mondani Istennek, hogy ha ő szabadító Isten, de őt mégis halálra szánja, akkor utána a halottakkal kell csodát tennie.<sup>702</sup>

A Zsoltárok 88,11–13 versek dolgozzák fel a hagyományt a leggazdagabban. A 11–13. verseket strukturálisan is összeköti az, hogy mindhárom vers a ׀ kérdő partikulával kezdődik. Fel kell hívni azonban arra a figyelmet, hogy az első versben a partikula egy többes számú főnévhez kapcsolódik, a második két versben pedig igékhez. Briggs és Briggs a 12–13. verseket glosszának tekintette,<sup>703</sup> talán ebben közrejátszhatott ez a formai megfontolás is.

Ezen a ponton csak arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy ez a három vers is különböző tradícióelemek kreatív egymás mellé helyezésével adaptálja a hagyományt:<sup>704</sup>

1. A 11. versben a halottak (מֵתִים, רְפָאִים) alakjai jelennek meg. A רְפָאִים kifejezést a görög fordítás orvosoknak érti a héber רפא gyök jelentése alapján, a kifejezés azonban valószínűleg a héber רפה ('gyengének lenni') gyökből származik. A hangsúly itt Isten cselekvésén, csodatettén van. Közeli kapcsolatban van ez a szakasz talán Ézsaiás Nagy Apokalipszisével (Ézs 24–27), azon belül is az Ézsaiás 26,14 és 26,19 versekkel. Az előbbi vers tagadja a halottak életre kelését, az utóbbi viszont megígéri azt. Az Ézsaiás 26,14 tagadó mondata közelebb áll e zsoltárvershez, mivel

<sup>699</sup> Schnocks: *Rettung und Neuschöpfung*, 112.

<sup>700</sup> Uo., 112.

<sup>701</sup> Vö. Susanne Gillmayr-Bucher: *Die Psalmen im Spiegel der Lyrik Thomas Berhards* (SBB 48), Stuttgart, 2002, 289–310, különösen 297–298, 305–310.

<sup>702</sup> Schnocks: *Rettung und Neuschöpfung*, 112–113. Ehhez továbbá uő: *Metaphern*, 248.

<sup>703</sup> Briggs–Briggs: *Psalms*, Vol. 2, 242.

<sup>704</sup> A következőket vö. az alábbi tanulmányom vonatkozó részével: Péntek: „Végül dicsőségedbe fogadsz” (Zsolt 73,24), 128–129.

abban – ellentétben a 26,19-cel – kizárólag az a két halottakra utaló megnevezés szerepel, mint a Zsoltárok 88,11-ben. A vers második tagmondata viszont már továbbfűzi a vers elején megjelenő gondolatot a 12. vers irányába, ugyanis arra kérdez rá, hogy vajon az alvilág lakói magasztalják-e Istent?

2. A 12. versben a Zsoltárok 30,10 retorikai kérdéséhez hasonlóan arra vonatkozik a kérdés, hogy vajon elsorolják-e Isten jótetteit a *Seol*ban? Ennek megfogalmazása ezen a szöveghelyen a Zsoltárok 89,2 szövegével lehet kapcsolatban; az utóbbi zsoltárhelyen az imádkozó arról beszél, hogy JHWH kegyelmes tetteiről (יְרַחֵם) énekel örökké, itt pedig éppen az válik a kérdés tárgyává, hogy ezt megteheti-e az alvilágban.

3. A 13. vers annak kérdését veti fel, hogy ismertek-e JHWH csodái az alvilágban. Ennek értelmezéséhez egyfelől párhuzamként szolgálhat a Prédikátor 9,10, amely kifejezetten tagadja azt, hogy a *Seol*ban lenne tudás, ismeret. Azonban valószínűbbnek látom, hogy a szakasz hagyománytörténeti szempontból inkább az Ézsaiás 38,18–19-cel párhuzamos, ahol arról van szó, hogy az atyák a fiaknak adják hírül Isten kegyelmes tetteit. Ebben az esetben tehát arra vonatkozik a kérdés, továbbfűzve az előző két vers gondolatmenetét, hogy vajon hallhatják-e mások, a közösség tagjai Isten jótetteinek hírét ott, ahol nem létezik az azokról megemlékező istentisztelet.

Ha e fenti elemzés helytálló, akkor ez alapján azt a megállapítást tehetjük, hogy a Zsoltárok 88,11–13 versében az Isten cselekedeteiről a kultuszban történő hálaadás három eleme is megjelenik – igaz, tagadó formában, úgy, mint ami a *Seol*ban lehetetlen: 1. Isten szabadító tette, „csodája” (11a); 2. hálaadás Isten szabadító tettéért (11b–12); 3. az, hogy ez a hálaadás az istentiszteleten, a teljes közösség előtt történik és így az értesül Isten szabadító tettéről (13). Kétségtelen, hogy ennek az értelmezésnek a legnagyobb nehézségét a 13. vers adja, azonban az Ézsaiás 38,18–19 alapján elképzelhetőnek tartom, hogy ez is kultusszal kapcsolatos mondanivalót hordoz.

Az אֲשֶׁר בְּיָדָאֵל alvilágnév kizárólag a Zsoltárok 88,12-ben fordul elő a zsolttáirodalomban. A szó jelentése ’pusztulás’, és az alvilág egyik poétikus-metaforikus nevének tekinthető. A szó előfordul még alvilág jelentésben a Példabeszédek könyvében (Péld 15,11; 27,20 *qere*) és Jób könyvében (Jób 26,6; 28,22; 31,12) is. A *Septuaginta* mindig szó szerinti módon, az ἀπόλεια kifejezéssel fordítja a Jób 31,12 szövegén kívül, ahol a fordító parafrazeál fordítást alkalmaz.

A 13. versben szereplő אֲשֶׁר בְּיָדָאֵל kifejezés nem fordul elő e szöveghelyen kívül a korpuszban. Nem egyértelmű, hogy milyen okból nevezi az imádkozó az alvilágot a felejtés földjének, azaz hogy ő felejt-e el ott mindent (vö. Préd 9,10), vagy pedig arra szeretne utalni a szöveg, hogy JHWH nem emlékezik az alvilágra és

lakóira (vö. 88,6), esetleg a zsoltáros szerint mindkettő igaz. A *Septuaginta* fordítási megoldása (γη̄ ἐπιλελησμένη – 'elfelejtett föld') már egyértelműen amellett foglal állást, hogy az imádkozó úgy véli, hogy az alvilágban ő lesz elfelejtve, és JHWH nem fog rá emlékezni. A görög mitológiából ezzel szemben éppen a másik koncepció ismert: aki ivott az alvilág egyik folyójának, a *Léthének* a vizéből, az mindent elfelejtett. Alvilágra vonatkozó utalásként Arisztophanész *Békák* című komédiájában (186), Platón *Állam* című munkájában (621a) és Halikarnasszoszi Dionüsziosz *Antiquitates Romanae* című írásában (8. könyv, 52. fejezet) előfordul a τὸ (τῆς) Λήθης πεδῖον (a Léthé alföldje/mezeje), egy Anakreón sírjára írott, talán tévesen a keósi Szimónidésznek (Simonides lyricus) tulajdonított epigrammában pedig δόμος Λήθης ('Léthé háza', a szövegrészletben használt pontos megfogalmazás: Λήθης ἐνθάδ' ἔκυρσε δόμων = 'elért ide, Léthé házába')<sup>705</sup> kifejezés,<sup>706</sup> amelyek a zsoltárban előforduló szókapcsolat közelebbi párhuzamainak tekinthetők.

Szintén kérdés formájában jelenik meg a motívum a már tárgyalt Zsoltárok 30 egyik versében is:<sup>707</sup> „Mi haszna véremnek, alvilágba való lemenetelemnek? Dicsér-e Téged a por, elbeszéli-e hűségedet?” (Zsolt 30,10) A Zsoltárok 30,10 alvilágutalásában a יָהֵךְ (*infinitivus constructus*) alak a *Seol*ba való lemenetelre utal. A 10b vers a Zsoltárok 88,11–13 legközelebbi párhuzamát nyújtja az Ószövegségben, bár annál sokkal kevésbé kidolgozott, ugyanis amíg abban minden esetben megjelenik egy hely vagy személy és/vagy egy isteni attribútum, valamint egy cselekvés, addig itt a Zsoltárok 30,10-ben csak egy hellyel párosított cselekvést és egy isteni attribútummal párosított cselekvést találunk. Hardmeier szerint a Zsoltárok 30,10 egy korábbi kérő imádságból (*Bittgebet*) vett idézet a zsoltár jelenlegi szövegének hálaadó kontextusában.<sup>708</sup> Az דָּבַר kifejezés fordítása itt Gunkel szerint 'sár',<sup>709</sup> Dahood szerint pedig 'iszap'.<sup>710</sup> Egyik megoldást sem szükséges követni, a kifejezésben ugyanis a tárgyalt tradíció más előfordulásai alapján alvilágutalást láthatunk. A Zsoltárok 30,9-ben olvasható, könyörgést bevezető kifejezések alapján itt egyértelműen könyörgést fogalmaz meg a zsoltáros, e célból használja e hagyományt, amely így ezen a szöveghelyen – a Zsoltárok 6,6-hoz hasonlóan – *argumentum ad Deum*-nak és retorikus kérdésnek is tekinthető.

<sup>705</sup> Theodor Bergk: *Poetae Lyrici Graeci*, Leipzig, 1853, 927 (Simonides 184. 6. sor); William Roger Paton: *The Greek Anthology*, Vol. 2, London – New York, William Heinemann – G. P. Putnam's Sons, 1919, 16, 18 (VII.25. 6. sor).

<sup>706</sup> Vö. Kerényi: *Görög mitológia*, 72.

<sup>707</sup> A Zsoltárok 30,10 szövegét tárgyalom az alábbi tanulmányomban is: Péntek: „*Végül dicsőségedbe fogadsz*” (Zsolt 73,24), 128.

<sup>708</sup> Hardmeier: „*Denn im Tod...*”, 292–311, 298.

<sup>709</sup> Gunkel: *Die Psalmen*, 128.

<sup>710</sup> Dahood: *Psalms I*, 184.

A maszoréta pontkáció alapján a  $\text{מִן־דָּמָי}$  szó jelentése: 'véremből'. Mivel utána egy *infinitivus constructus* alak szerepel, számos kutató azt javasolja, hogy a szót a mássalhangzós állomány megtartásával javítsuk  $\text{מִן־דָּמָי}$ -ra ('könnyezésem'), amely a  $\text{דָּמָה}$  II ('sírní') gyök szuffigált *infinitivus constructusa*.<sup>711</sup> Ugyan nem követem e megoldást fordításomban, de figyelemre méltónak látom, hogy a zsoltár 6. és 12. verseiben szintén megjelenik a könnyek motívuma.

A tradíció a 6. zsoltárban is megjelenik:<sup>712</sup> „5 Térj vissza, JHWH, mentsd meg lelkemet, hűségedért szabadíts meg! 6 Mert nincs emlékezed a Halálban, a *Seol*ban ki dicsőít téged?” (Zsolt 6,5–6) Úgy tűnik, hogy magában a zsoltárban három oka van a panasznak: 1. JHWH büntetése; 2. betegség; 3. ellenségek. Az egyházi tradícióban e zsoltárra bűnbánati zsoltárként tekintenek, az elkövetett bűn motívuma azonban egyáltalán nem jelenik meg a szövegben, nincs benne bűnvallás,<sup>713</sup> JHWH büntetése is csupán a zsoltár elején (6,2) van explicit kimondva. A kutatás egyéni panaszénekeknek, azon belül betegségzsoltárnak tekinti a szöveget,<sup>714</sup> azonban a betegség motívuma is csupán a 6,3–4 versekben jelenik meg. Kraus Isten haragjára helyezi a hangsúlyt, amely úgy tűnik, hogy az ellenségek mellett valóban központi témája e zsoltárnak.<sup>715</sup>

A zsoltáros a halál előtt áll, és innen nézve kéri, hogy JHWH ne adja át őt a *Seol*nak, ahol nem dicsőítheti őt. Childs szerint az imádkozó problémája nem az, hogy képtelen lenne emlékezni JHWH-ra a *Seol*ban, hanem az, hogy ki van szakítva JHWH tisztelőinek kultuszi közösségéből.<sup>716</sup> A 6. vers első kolonjában a Halál megnevezés szintén utalhat az alvilágra (vö. Jób 28,22; 30,23; Péld 5,5; 7,27).<sup>717</sup> Kraus szerint a  $\text{יָקָר}$  kifejezés JHWH nagy tetteinek dicséretben történnő kimondását jelenti (Zsolt 111,4; 145,7).<sup>718</sup> A maszoréta szöveg főnevet ( $\text{יָקָר}$ ) olvas, a *Septuaginta* viszont participiumot ( $\text{ὁ μνημονεύων σου}$ , vö. héber:  $\text{יָקָר}$ ,

<sup>711</sup> Gunkel: *Die Psalmen*, 129; Craigie: *Psalms 1–50*, 251.

<sup>712</sup> A Zsoltárok 6,6 szövegét tárgyalom az alábbi tanulmányomban is: Péntek: „Végül dicsőségedbe fogadsz” (Zsolt 73,24), 127–128.

<sup>713</sup> Craigie: *Psalms 1–50*, 92.

<sup>714</sup> Uo., 91. Seybold szerint azok közé a zsoltárok közé tartozik, amelyekről nem dönthető el egyértelműen, hogy betegségzsoltárok-e. Seybold: *Das Gebet des Kranken*, 153–159.

<sup>715</sup> Kraus: *Psalmen 1*, 182–189.

<sup>716</sup> Brevard S. Childs: *Memory and Tradition in Israel*, London, SCM Press, 1962, 71. Ugyanígy értelmezi: Dahood: *Psalms 1*, 38. Kraus is kultusztól és élettől távoli helyről beszél: Kraus: *Psalmen 1*, 50.

<sup>717</sup> Dahood: *Psalms 1*, 38. Kuckhoff szerint azonban ezen túl a kifejezés a térbeli aspektus mellé helyez egy temporális aspektust is (azaz a kifejezés aláhúzhatja az alvilágba kerülés „eseményjellegét”): Antonius Kuckhoff: *Psalm 6 und die Bitten im Psalter. Ein paradigmatisches Bitt- und Klagegebet im Horizont des Gesamtpsalter* (BBB 160), Bonn–Göttingen, Bonn University Press – V&R unipress, 2011, 131–132, 137.

<sup>718</sup> Kraus: *Psalmen 1*, 186.

'emlékező'). A *Septuaginta* olvasata tisztább formáját mutatja a paralellizmusnak, így ugyanis mindkét variánsban a személyen van a fókusz, továbbá a tagadószó alapján grammatikailag is pontosabb ez a megoldás.<sup>719</sup>

### A tradíció megjelenése állítás formájában

A hagyományt állítás formájában is számos szöveg adaptálja. A Zsoltárok 115,17-ben a következőket olvashatjuk: „Nem a halottak dicsőítik Jahot, és nem minden, a csend honába leszálló.” A zsolnárt a *Septuaginta* összekapcsolja a maszoréta szöveg szerinti 114. zsolnárral (LXX Zsolt 113). Több magyarázó a יְהוָה kifejezést ebben a zsolnártban is alvilágutalásként érti.<sup>720</sup> A vizsgált toposznak ebben a zsolnártban különleges értelme van, itt ugyanis arra utal, hogy JHWH imádása életet ad, akik viszont hamis bálványokat tisztelnek, azokra a pusztulás vár.<sup>721</sup>

A toposzt Ezékiás imája is adaptálja: a király betegségének narratívájába ágyazva azt. Ebben a szövegben a zsolnárt megfogalmazója azokat tekinti élőknak, akik életben maradtak, akiknek nem kellett átmenniük a *Seol* kapuin (vö. 10. vers): „18 Mert nem a *Seol* ad hálát neked és nem a halál dicsér, nem a gödörbe szállók reménykednek igazságodban, 19 [hanem] az élő, az élő, ő ad hálát neked, mint én a mai napon. Az atya a fiaknak tanítja igazságodat.” (Ézs 38,18–19)

A már szintén elemzett 11Q5 19,1–19 imádságában is megjelenik e hagyomány: „1 Mert nem a lárva ad hálát neked, és nem a féreg beszél el kegyelmedet, 2 az élő dicsőít téged. Dicsőít téged mindenki, akinek megbotlik a lába, amikor megmutatod neki 3 kegyelmedet és igazságoddal bölccsé teszed, mert kezdedben van minden élő lelke, 4 minden testnek te adsz lélegzetet.” (11Q5 19,1–4)<sup>722</sup> Ez a szöveg az Ézsaiás 38,18–19 adaptációja lehet. Figyelemre méltó, hogy a qumráni szöveg – annak primer olvasata alapján – élőlényekre, mégpedig férgekre és nem a *Seolra*, az alvilágra vagy annak lakóira utal (vö.: Ézs 41,14). E szakasz esetében a hálaadás lehetetlenségének megfogalmazása – Lichtenberger szerint – kapcsolatban áll azzal, hogy az imádkozót bűnei átadták a *Seol*nak: aki az alvilághoz tartozik, az nem tudja dicsőíteni Istent.<sup>723</sup> Maga a szöveg azonban – meglátásom szerint – nem hozza kapcsolatba a bűn és az istendicséret lehetetlenségének gondolatát.

<sup>719</sup> Uo., 183.

<sup>720</sup> Kraus: *Psalmen* 2, 967.

<sup>721</sup> Hossfeld–Zenger: *Psalmen* 101–150, 287–288.

<sup>722</sup> Sanders: *The Psalm Scroll of Qumran Cave 11*, 40, 76.

<sup>723</sup> Lichtenberger: „*Dem Tode verfallen...*”, 183.

Bárúk könyvében egy nem a zsoltáirodalomhoz tartozó imádság is alkalmazható:

17 Nyisd fel szemedet, Uram és lásd meg, hogy nem az alvilágban lévő halottak, akiknek testéből elvették a lelküket, adnak dicsőséget és igazságot az Úrnak,  
18 hanem az a lélek, amelyik bánatos a nyomorúság miatt, és görnyedve meggyötörve vonszolja magát, és az elbágyadt szem és az éhező lélek ad dicsőséget és igazságot neked, Uram! (Bárúk 2,17–18)

A szöveg egy pszeudoepigráf irat része, eredeti nyelve valószínűleg héber lehetett,<sup>724</sup> keletkezését pedig a Makkabeusok korára tehetjük.<sup>725</sup> Egyesek szerint jelenlegi kontextusában a szakasz későbbi beillesztésnek tekinthető, eredetileg nem volt kapcsolata vele.<sup>726</sup> Moore jelzi, hogy a deuterokanonikus imádságok datálása szinte lehetetlen,<sup>727</sup> ezzel együtt palesztinai eredetűnek tekinti a szakaszt.<sup>728</sup> A szöveg elsősorban a Dániel 9,4b–19 szövegével van közeli kapcsolatban,<sup>729</sup> és bűnbánati imádságnak tekinthető.<sup>730</sup> A Bárúk könyvében olvasható imádságok nem a zsoltárhagyományhoz, hanem elsősorban a Második Templom korának historizáló, prózai formában írt imádságainak hagyományához tartoznak. A zsoltárhagyományhoz ez az imádság a Bárúk 2,16–20 versekben (2,16: Zsolt 80,15; Ézs 63,15; 2,20: Zsolt 88,8.17) kapcsolódik.

A Bárúk 2,6–3,8 alvilágutalása a 2,17–18-ban olvasható. A 2,11–35 egységében először egy bűnvallást olvashatunk (11–12), amelyet az imádkozó közösség könyörgése követ (12–18), majd ismét bűnvallás (19–24), és a népet ért csapások

<sup>724</sup> Odil Hannes Steck: *Das apokryphe Baruchbuch* (FRLANT 160), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, 249–250; Moore: *Daniel, Esther and Jeremiah*, 257. Xeravits szerint az 1,1–3,8 szakasz esetében bizonyos, hogy héber eredeti áll a szöveg mögött: Xeravits: *A Deuterokanonikus könyvek*, 132–133.

<sup>725</sup> Ehhez: Steck: *Das apokryphe Baruchbuch*, 294–303.

<sup>726</sup> Moore: *Daniel, Esther and Jeremiah*, 7.

<sup>727</sup> Uo., 13.

<sup>728</sup> Uo., 14.

<sup>729</sup> Feuerstein a Bárúk könyvében szereplő imádságot a dánieli imádság adaptációjának tekinti: Rüdiger Feuerstein: „Nicht im Vertrauen auf die Verdienste unserer Väter und Könige legen wir dir unsere Bitte um Erbarmen vor” (Bar 2,19). Aspekte des gebetes im Buch Baruch, in Renate Egger-Wenzel – Jeremy Corley (eds.): *Prayer from Tobit to Qumran* (DCLY 2004), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2004, 271. Venter ezzel szemben úgy véli, hogy a báruki imádság bölcsességi, a dánieli pedig apokaliptikus hagyományban gyökerezik: Pieter M. Venter: Penitential prayers in the books of Baruch and Daniel, *Old Testament Essays*, vol. 18., 2005/2, 406–425.

<sup>730</sup> Uo., 408–413; Michael H. Floyd: Penitential Prayer in the Second Temple Period from the Perspective of Baruch, in Mark J. Boda – Daniel K. Falk – Rodney A. Werline (eds.): *Seeking the Favor of God. Vol. 2. The Development of Penitential Prayer in Second Temple Judaism* (EJIL 22), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2007, 51–81.

felsorolása következik (25–26). A következő részben az imádkozó közösség Isten irgalmasságát vallja meg (27–35). A verset bevezető szókapcsolat megegyezik a Dániel 9,18-ban, illetve a 2Kir 19,16-ban szereplővel. Oesterley ezt a szöveget egy farizeus betoldás szadduceusok által elvégzett korrekciójának vélte, amely a feltámadás és az örök élet gondolatát szerette volna kiküszöbölni.<sup>731</sup> Moore azonban helyesen veti el ezt a javaslatot,<sup>732</sup> mivel a megállapításnak számos ószövetségi és a korai judaizmus korából származó imádságban van párhuzama.

A Bárúk 2,17–18 alvilágutalása annak a tradíciónak a továbbélését mutatja ezen új kontextusban, amely szerint a halottak nem dicsőítik Istent.<sup>733</sup> Fontos megjegyezni, hogy a דֹּזָא (דודָּ) és דִּיקָאִי־וֹמָא (דִּיקָדָּ) kifejezések a kanonikus héber iratokban nem dokumentáltak hasonló kontextusban. Emellett megállapíthatjuk, hogy a zsoltár a tradíciót egy nemzeti katasztrófa kontextusában úgy adaptálja, hogy az Isten dicséretére már képtelen halottakkal a kép megszokott ószövetségi használatától eltérően nem megszabadított élők, hanem éppen a hiányt és nyomorúságot szenvedő és emiatt Isten szabadítására szoruló emberek (azaz a fogságban lévő izraeliek)<sup>734</sup> kerülnek ellentétbe.

Sirák könyvének egy részlete a hagyományt nem imádságban adaptálja: „27 Ki dicsőíti a Magasságot az alvilágban, az élők helyett kik ajánlanak fel dicséretet? 28 A halott, aki már nincs, nem dicsér, az élő és egészséges dicsőíti Istent.” (Sirák 17,27–28) E szakasz tágabb kontextusának fő motívumai a megtérésre hívás (17,25) és az emberi mulandóság hangsúlyozása.<sup>735</sup>

Érdemes itt megjegyezni, hogy egy qumráni szöveg, a *Napi imák* szombati imádsága az Istent dicsőítő teremtmények sorában említi az *Abaddónt* és talán a nagy mélységet (תְּהוֹמָה רַבָּה) is (א תְּהוֹמָה szó hiányzik a ránk maradt szövegből). Ezzel érdemes összevetni a Héber Biblia szövegei közül az Ézsaiás 38,18-at, amelyet szó szerint a következőképpen fordíthatunk: 'mert nem a *Seol* dicsőít téged'. A 4Q504 szöveghelyén azzal a szakasszal ellentétben éppen arról van szó, hogy az alvilág dicsőíti az Örökkévalót:

<sup>731</sup> William O. E. Oesterley: *An Introduction to the Books of the Apochrypha*, London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1935, 499–502.

<sup>732</sup> Moore: *Daniel, Esther and Jeremiah*, 287–288.

<sup>733</sup> A 2,17b–2,18 szakaszt Mukenge redakcionálisnak tekinti és a 3,1–8-cal sorolja egy redakcionális rétegbe: Kabasele Mukenge: *L'unité littéraire du livre de Baruch* (EtB 38), Paris, Gabalda, 1998, 212–217.

<sup>734</sup> Ehhez: Steck: *Das apokryphe Baruchbuch*, 104–105.

<sup>735</sup> Ehhez: Otto Kaiser: „Was ist der Mensch und was ist sein Wert?” – Beobachtungen zur Anthropologie des Jesus Sirach nach Sir 16,24–18,14, in uő: *Gott, Mensch und Geschichte: Studien zum Verständnis des Menschen und seiner Geschichte in der klassischen, biblischen und nachbiblischen Literatur* (BZAW 413), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2010, 302–303.

4 Dicséret szombat napjára. Dicsérjétek [...] 5 szent nevét örökké [...], 6 a szent meny-nyezet, minden angyalai és [...] 7 az ég [...], a föld és minden tervei, [...] 8 a nagy [mélység], az *Abaddón*, és a víz, amely [bennük] van, 9 minden teremtményei, mindig, örökkön [örökké? ...] 10 [...] 11 az ő szentsége. Énekeljenek Istennek! [...] 12 dicsőség [...]"<sup>736</sup>

Érdemes megjegyezni még azt, hogy e szakasz tud arról a hagyományról, amely szerint a mélységben (a szerző itt konkrétan *Abaddón* néven említi) víz van, így a víz itt kapcsolatban áll az alvilággal.

### Variabilitás a tradíció egyes előfordulásai között

A fentiekből látható, hogy a „*Seol* és lakói nem dicsőítik JHWH-t”-tradíció különböző adaptációi szövegüket tekintve nagy variabilitást mutatnak. Struktúrájukat tekintve a hagyomány megfogalmazásai legalább egy cselekvőből és egy cselekvés megnevezéséből állnak. Ez utóbbi minden esetben JHWH dicséretével, alapvetően valamilyen kultuszi cselekvéssel van kapcsolatban. E kettő mellett bizonyos esetekben megjelenik egy további tényező is, nevezetesen a hely.

Az utóbbi kiértékelése a legkevésbé bonyolult, ugyanis négy szövegben összesen hét hely-utalás fordul elő: a Zsoltárok 6,6-ban a לִישׁוּ, a Bárúk 2,17-ben, illetve a Sirák 17,27–28-ban pedig annak görög megfelelője a ᾠδῆς. A Zsoltárok 88,12–13-ban fordul elő további négy különböző helymegnevezés, amelyeket tekinthetünk alvilágra utaló poétikus neveknek, amelyek a *Seol*nak egyaránt különböző aspektusait domborítják ki (קָבֵר, אֲבֵדוֹן, חֶשֶׁד, אֶרֶץ נַפְשֵׁיהָ).

A cselekvések legrészletesebb leírása szintén a 88. zsoltárban olvasható. E zsoltáron kívül a ידה gyök (Zsolt 6,6, 30,10; Ézs 38,18; 11Q5 19,1), illetve a görög ὁμολογέω kifejezés (Sirák 17,28) öt alkalommal, a הלל gyök (Zsolt 115,17; Ézs 38,18), illetve a görög αἰνέω (Sirák 17,27) három alkalommal, a נגד gyök *hifilje* (Zsolt 30,10), a ספר ige (11Q5 19,1) és a görög δώσουσιν δόξαν καὶ δικαίωμα τῷ κυρίῳ (Bárúk 2,17) pedig egyszer fordul elő. Az Ézsaiás 38,18–19 használja még a tradíció fennmaradt változataiban egyedülálló אֶל אֲמַתְךָ יְשׁוּבָה megfogalmazást is. A 88. zsoltár három különböző kifejezést használ, melyek közül a ידה gyök alanya e szövegben a רַפְּאִים, emellett ebben a szövegben megjelenik a ספר gyök passzív alakja és a ידע ige is. Utóbbi ebben a kontextusban valószínűleg nem

<sup>736</sup> 4Q504 – 4QDibHam<sup>a</sup>, 4Q Words of Luminaries frg. 1–2. 7,4–12. Kritikai kiadása: Maurice Baillet: *Qumran Grotte 4/III: 4Q482–4Q520* (DJD 7), Oxford, Clarendon, 1982, 150 (Plate LI).

egyszerűen intellektuális ismeretre utal (tehát a vers nem a halottak állapotáról beszél), hanem az Ézsaiás 38,19-cel (illetve a 11Q5 19,2-vel) lehet párhuzamban, ahol arról olvashatunk, hogy az apák a fiaikkal ismertetik meg Isten hűségét. Ezen értelmezés szerint a Zsoltárok 88,13-ban ugyanennek a cselekvésnek a befogadói oldalára kerül a hangsúly, és a szónak valamilyen „kultuszi” jelentősége lehet, azaz az Isten cselekedeteiről való megemlékezéssel, azok elbeszélésével lehet kapcsolatban.

A fenti felsorolásból láthatjuk azt is, hogy a הלל gyök sohasem fordul elő azokban a szövegekben, amelyek kizárólag arról beszélnek, hogy az alvilág és lakói nem dicsőítik Istent, mindig azokban a forrásokban jelenik meg, ahol a halottak és egy másik, Istent dicsőítő csoport kerül szembe egymással. Más-képpen fogalmazva: a הלל gyök kizárólag a tradíciót állítás formájában adaptáló szövegekben jelenik meg.

A felsorolt, az imádkozó által végzett cselekvésekhez kapcsolódóan isteni tettekről, illetve attribútumokról négy szöveg, a Zsoltárok 88,11–13, az Ézsaiás 38,18–19, a Bárúk 2,17–18, illetve a 11Q5 19,1–4 beszél. A חסד kifejezést a Zsoltárok 88,12, a 11Q5 19,1, a צדקה, és a görög δικαίωμα, valamint δικαιοσύνη szavakat a Zsoltárok 88,13, illetve a Bárúk 2,17–18, az אמונה és פלא kifejezést pedig kizárólag a Zsoltárok 88,11–13 használja.

A legtöbb különböző megnevezés a cselekvővel kapcsolatban maradt ránk. A Zsoltárok 6,6 egy valóban retorikusnak nevezhető kérdésben kizárólag egy kérdőszót használ, a többi forrás azonban mind megnevez cselekvőt vagy cselekvőket. A különböző cselekvőket a következőképpen csoportosíthatjuk: 1. kifejezetten személyekre, az alvilág lakóira utaló megnevezések; 2. valószínűleg helyre utaló megnevezés; 3. az alvilágot lakó személyekre vagy ott lakó, a hely miliójét szimbolikusan megjelenítő állatokra utaló megnevezés.

A személyekre utaló megnevezések közül a leggyakrabban a מתיים megnevezés és az azzal ekvivalens görög οὐ τεθνηκότας és νεκρος kifejezések fordulnak elő, összesen négy szövegben (Zsolt 88,11 – igaz, itt nem cselekvőként, hanem Isten tettének tárgyaként, Zsolt 115,17; Bárúk 2,17; Sirák 17,27). Az alvilág lakóira utaló יוֹדֵי-בֹרַר kifejezés az Ézsaiás 38,18-ban, a csupán az alvilágra utaló név használatában eltérő דוֹמֵה יוֹדֵי megnevezés pedig a Zsoltárok 115,17-ben jelenik meg. A szintén személyre utaló רָפְאִים szó kizárólag a Zsoltárok 88,11-ben fordul elő a hagyomány előfordulásai közül.

A מתיים kifejezés a Zsoltárok 88,6.11, 106,28, 115,17, 143,3 helyeken fordul elő a zsoltáriróadalomban. A Zsoltárok 106,28 a Numeri 25 eseményeit idézi meg, a זָבַחַי מֵתִים ('halottak áldozata'), itt a Numeri 25,2-ben szereplő זָבַחַי אֱלֹהֵיהֶן funkciójában áll. E szöveghely alapján gondolhatnánk halottkultuszra, eszerint

a Numeri 25,2-ben a kultuszban részesített halott ősök megfelelőjére utalhat az אֱלֹהֵי הַיָּמָי kifejezés (vö. 1Sám 28,13), ez az értelmezés azonban vitatott.<sup>737</sup> A másik négy szöveghely relevánsabb a kérdésfelvetés szempontjából. A kifejezést a *Septuaginta* mind a négy esetben a νεκροὶ szóval fordítja. E négy esetben a halottak erőtlén, Isten dicséretére képtelen alakokként jelennek meg, halottkultusról e zsolttárhelyek nem számolnak be. Nem valószínű, de elképzelhető az is, hogy a Zsoltárok 88,11 éppen e kultuszokkal szemben kíván polemizálni.

A אֱלֹהֵי הַיָּמָי szó két különböző jelentéssel fordul elő a Héber Bibliában: egyrészt Kánaán pre-izraelita őslakosai megnevezéseként, másrészt pedig poétikus szövegekben a halottak, az alvilág lakóinak nevéként.<sup>738</sup> Zsoltárban, illetve a vizsgált zsolttárhagyományhoz tartozó szövegekben csak a Zsoltárok 88,11-ben fordul elő, ezen túl az Ézsaiás 14,9, 26,14.19, a Jób 26,5 (névelővel!), és Példabeszédek 2,18, 9,18, 21,16 szöveghelyeken jelenik meg az utóbbi jelentésben. Az ugariti szövegekben egyes helyeken (KTU 1.161, KTU 1.6 VI. 45) elhalt és kultikus tiszteletben részesített, az ugariti királyi dinasztiaéhoz tartozó ősökre utalhat az *rp'um* kifejezés,<sup>739</sup> erre mutathat az is, hogy gyakran az „istenek” szóval parallel (KTU 1.6 VI. 45, KTU 1.20–22). A אֱלֹהֵי הַיָּמָי kultuszi részvételét tagadó Zsoltárok 88,11 szempontjából érdekes az, hogy a KTU 1.22 I. 8–9 szöveghelyen a *rp'um* alacsonyabbrendű istenalakokként egyes istenek (igaz, nem kultikus) szolgálataiban állhatnak.

A *Septuaginta* a szót a különböző szöveghelyeken különböző szavakkal adja vissza. A Zsoltárok 87,11 (maszoréta szöveg: Zsolt 88,11), továbbá az Ézsaiás 26,14 szöveghelyeken a ιατροὶ ('orvosok') szóval fordítja (a אָרַץ gyök jelentése: 'gyógyítani', elképzelhető, hogy maga a sémi szó is 'gyógyítókat' jelent, és így eufemisztikusan a halottakra értendő),<sup>740</sup> az Ézsaiás 14,9, Jób 26,5, Példabeszédek 21,16 szöveghelyeken a γίγαντες ('óriások') szót használja, csakúgy, mint

<sup>737</sup> Ezen értelmezés kritikája: Schmidt: *Israel's Beneficent Dead*, 265–266. A Zsoltárok 106,28 értelmezési lehetőségeit tárgyalom az alábbi tanulmányomban is: Péntek: „Végül dicsőségedbe fogadsz” (Zsolt 73,24), 126.

<sup>738</sup> Day szerint van kapcsolat a szó két különböző használata között, mivel a אֱלֹהֵי הַיָּמָי-nép elsősorban a Jordánon túli terület északi részén fekvő Asterot-Karnaimmal van kapcsolatban (Gen 14,5; Józs 12,4; 13,12), amely Molok isten kultuszának volt a helye, aki alvilági isten volt, tiszteletére a Hinnom-völgyben emberáldozatokat mutattak be; Day úgy gondolja, hogy a Hinnom-völgy a Józsué 18,16 alapján közeli kapcsolatban lehetett a Refaim-völgygel, ez alapján tehát a két אֱלֹהֵי הַיָּמָי-csoport kapcsolatát feltételezhetjük, és az etnikumra történő utalás az alvilág lakóira vonatkozó utalásból alakulhatott ki, hiszen az utóbbit már ugariti források is ismerik: Day: *The Development of Belief*, 232–233.

<sup>739</sup> Rüdiger Liwak: אֱלֹהֵי הַיָּמָי, in Heinz-Josef Fabry – Helmer Ringgren (Hgg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 7, Stuttgart, Kohlhammer, 1993, 627; McAfee: *Life and Mortality*, 231, 258.

<sup>740</sup> Schorch: *Euphemismen*, 196–197, 217.

amikor a kánaáni őslakosokra utalnak a szövegek. A Példabeszédek 2,18 és 9,18 szöveghelyeken a görög fordítás a γηγενεῖς ('föld szülöttei') fordítást alkalmazza, az Ézsaiás 26,19-ben pedig a חַיִּים szót fordítja (ἄσεβων = 'bűnösök').

A valószínűleg helyre utaló megnevezések értelmezése bonyolultabb. Az Ézsaiás 38,18 használja a חַיִּים kifejezést, valamint a חַיִּים szót is, ez utóbbi talán szintén az alvilág poétikus nevéként érthető itt. A másik lehetőség az lenne, hogy perszónifikált alakokként, tehát istenekként vagy démonokként használja a szöveg ezeket a kifejezéseket. A Zsoltárok 30,10-ben szereplő חַיִּים megnevezés valószínűleg szintén az alvilág nevének tekinthető,<sup>741</sup> de bizonyos értelemben átvezet minket a kifejezések harmadik csoportjához is, amennyiben az alvilág hangulatára vonatkozó utalásként értjük.

A harmadik meghatározott csoportba egyetlen szöveg (11Q5 Col. 19) két megnevezése tartozik: a חַיִּים és a חַיִּים kifejezés. A két kifejezés a *Seol*tal kapcsolatban előfordul az Ézsaiás 14,11-ben, ahol mindkét kifejezés a föld alatti régióban élő állatokra (féreg) vonatkozik. Az ítéletes prófécia szövege szerint közöttük kell lefeküdni az egykor hatalmas uralkodónak a *Seol*ban. A חַיִּים kifejezés a Zsoltárok 22,7-ben az imádkozó panaszában szerepel, aki saját magára utal ezzel a lealacsonyító szóval. Zsoltár-típusú szövegben a kifejezéspár az itt elemzett 11Q5 19,1–2-ben fordul elő. E szöveg az Ézsaiás 14,11 mellett a Zsoltárok 88,12 és az Ézsaiás 38,18–19 elemeiből is építkezik. Elképzelhető, hogy a föld alatti állatok neveit használva metonimikus értelemben magára a *Seol*ra kíván utalni a zsoltárokíró ezzel a kifejezésválasztással, azonban valószínűbbnek tűnik, hogy a halott poétikus megnevezéseként használja a költemény e szavakat (vö. Ézs 41,14; 66,24; Zsolt 22,7; 11Q5: Zsolt 102,18; 1QH<sup>a</sup> 14,3; 19,15).

A חַיִּים kifejezés a חַיִּים szó nőnemű alakja (jelentése: 'féreg'; azonos jelentésű mellékalakja: חַיִּים). A חַיִּים forma a Héber Bibliában kizárólag az Ézsaiás 14,11-ben és a Jób 25,6-ban fordul elő mindkét esetben a חַיִּים szóval egy paralellizmusban. A חַיִּים alak a maszoréta szövegben előfordul az Exodus 25,4, 26,1, 28,5.6, 35,25, 39,3, Numeri 4,8 szöveghelyeken a חַיִּים (ה) szókapcsolatban, a Leviticus 14,4.49.51.52, Numeri 19,6-ban a חַיִּים חַיִּים szókapcsolatban, továbbá önállóan a Jónás 4,7-ben, valamint további négy poétikus szöveghelyen (Deut 28,39; Zsolt 22,7; Ézs 41,14, 66,24), emellett a szó többes számban megjelenik az Exodus 16,20-ban is. A חַיִּים kifejezés a Héber Bibliában az említett két szakaszon kívül ötször fordul elő (Ex 16,24; Jób 7,5; 17,14; 21,26; 24,20).

E szakaszok közül hat szövegnek van jelentősége a 11Q5 19,1–4 értelmezése szempontjából. A Jób 7,5-ben a חַיִּים kifejezés az חַיִּים szóval áll paralellizmusban:

<sup>741</sup> Ridderbos: עפר als Staub, 107.

: לבש בְּשָׂרִי רִמָּה וְגִישׁ עֶפְר עוֹרִי רִגַע וַיִּמְאַס׃ – „Testem férget és porrögöt ölt magára, bőröm begyógyul és újra kifakad.” A Jób 24,20-ban önmagában fordul elő: וַיִּשְׁכַּחֵהוּ רַחֵם מִתְּקוֹ רִמָּה עוֹד לֹא יִזְכֹּר וַתִּשָּׁבֵר כְּעֵץ עוֹלָה׃ – „Elfelejtí őt az anyaméh is, édes a férgeknek, nem emlékeznek rá többet, a gonoszság összetörik, mint a fa.”

Az első két szöveghely valószínűleg állatokkal kapcsolatban használja a רִמָּה kifejezést. A Zsoltárok 22,7-ben viszont a beszélő magát nevezi תּוֹלַעַת־נָק׃ – „De én féreg vagyok, nem férfi, ember szégyene, nép megvetettje.” A szó ilyen értelmű használata már közelebb áll a 11Q5 19,1 szövegéhez, ahol a hagyomány más megjelenései alapján azt várhatnánk, hogy emberekre, esetleg saját magára használja az imádkozó a kifejezést.

A 11Q5 egy másik szöveghelyén (2,1–2), a Zsoltárok 102,18-ban e kézirat a maszoréta szövegben és a 4QPs<sup>b</sup>-n szereplő תּוֹלַעַת־נָקִים szó helyett a תּוֹלַעַת־נָקִים kifejezést alkalmazza:<sup>742</sup> [...] תּוֹלַעַת־הַעֲרַעֵר וְלוֹא [...] / אַחֲרוֹן וְעַם נְבִרָא יִהְיֶה [...] Ebben az esetben a 11Q5 szövege sajnos meglehetősen töredékesen maradt fenn, azonban a két variáns egy fontos teológiai különbségről tanúskodik: a maszoréta szöveg és a 4QPs<sup>b</sup> az élők imádságáról beszél, amit JHWH meghallgat, akik ezért dicsőítik őt, a 11Q5 szövegében viszont a halottakról lehet szó, így pedig a 11Q5 szövegében az עם נְבִרָאִים kifejezés (‘teremtett nép’) kifejezetten a feltámadottakra utalhatna. A kontextus alapján az is elképzelhető, hogy e szöveg nem személyes feltámadásról, hanem az Ezékiel 37,1–14-hez hasonlóan a nép feltámadásáról (és Szentföldre való visszatéréséről) beszél. A maszoréta és 4QPs<sup>b</sup> változatát a következőképpen fordíthatjuk: „Odafordul az erőtlen imádságához, és nem veti meg imádságukat. Legyen ez megírva az eljövendő nemzedéknek, és a teremtett nép dicsőítse Jah-ot!” (Zsolt 102,18–19) A 11Q5 ellenben a következőképpen fordítható: „[Odafordul ?] a nyomorultak férgéhez (holttestéhez ?), és nem [veti meg imádságukat ?], [legyen ez megírva ?] az eljövendő [nemzedéknek ?], és a(z újja)teremtett nép dicsőítse Ja[hot]!” E szakasz abba az irányba mutathat, hogy nem elképzelhetetlen, hogy a „féreg” kifejezést a 11Q5 19 szövegében holttest értelemben kell fordítanunk. Megjegyzendő, hogy a Zsoltárok 102,18 maszoréta szövegében a תּוֹלַעַת־נָקִים szó kétszer fordul elő, amely meglehetősen szokatlan a zsoltárokban.

Az Ézsaiás 41,14 Izrael népére érti a תּוֹלַעַת־נָקִים kifejezést, amely vagy a nép (Izrael-Jákób) halott vagy pedig kicsi, erőtlen voltára utal: אֶל-תִּירָאֵי תּוֹלַעַת־נָקִים מִתִּי יִשְׂרָאֵל׃ – „Ne félj, Jákób férgé, Izrael embere, én vagyok a segítő – ez JHWH kijelentése – és Izrael Szentje a te megváltó!” Az Ézsaiás 66,24-ben a bűnösök férgeiről van szó: כִּי תוֹלַעֲתָם בִּי כִי תוֹלַעֲתָם׃ – „És kimennek és látják az ellenem lázadó

<sup>742</sup> A Zsoltárok 102,18 két szövegváltozatának kapcsolatát tárgyalom az alábbi tanulmányomban is: Péntek: *Innováció, teológiai fejlődés*, 832.

emberek holttesteit, mert férgük nem hal meg, tüzük nem alszik el, undorodni fog tőlük minden ember.”

Egyes qumráni szövegek alapján elképzelhető, hogy a 11Q5 19,1–2-ben a kifejezés a halottak nyomorúságos állapotára és nem az őket körülvevő férgekre utal. A „holttestek férgé” (תולעת מתים) kifejezés előfordul a 1QH<sup>a</sup> 19,15-ben és a 1QH<sup>a</sup> 14,37-ben. Collins szerint a kifejezés metaforikusan a segítség nélküli ember féreghez hasonló állapotára utal ott.<sup>743</sup> Ezzel szemben a 11Q5 19,1–2-ben a kombinált módon használt kifejezés (תולעת מתים) egyik tagja szerepel egy olyan tradícióelemként, amely helyén más szövegek a másikat (מתים) tartalmazzák.

Az 1QH<sup>a</sup> 14,37-ben a következőt olvashatjuk: ושכבי עפר הרימו תרן ותולעת מתים – „És a porban fekvők emelvényt emelnek, a holtak férgéi felemelnek egy jelet.”<sup>744</sup> Az 1QH<sup>a</sup> 19,15-ben pedig ezt olvashatjuk: להרים מעפר תולעת מתים לסוד – „[...]”, hogy a halott férgé felemelkedjen a porból, a Te igazságod közösségébe.” A két szakaszban a kifejezés – véleményem szerint – valószínűleg a halottak állapotának megnevezésére szolgál. Nem a halottakat borító férgékről van tehát szó, hanem magukról a halottakról, féreghez hasonló, nyomorúságos állapotukban. A qumráni תולעת מתים kifejezés<sup>745</sup> abból a szempontból is érdekes, mivel Deutero-Ézsaiásnál, az Ézsaiás 41,14-ben a תולעת szó a ritka מְתִי kifejezéssel áll parallelizmusban. Ennek a ritka kifejezésnek a jelentése: ’férfi’. A szó összesen tizenkétszer fordul elő a Héber Bibliában.

A תולעת מתים kifejezés alapján elképzelhető, hogy az 11Q5 19,1-ben e kifejezés rövidített változatával állunk szemben, és az magukra a halottakra utal. A másik lehetőség az, hogy az Ézsaiás 14,11-ben megjelenő hagyománnyal kapcsoljuk össze a qumráni zsoltár ezen részét, így pedig az alvilágot benépesítő férgekre utalhat a תולעת és a רמה kifejezés.

<sup>743</sup> Collins: *Conceptions of Afterlife in the Dead Sea Scrolls*, 115. Collins szerint a *Hódajót* nem utal egyértelműen testi feltámadásra.

<sup>744</sup> Vitatott, hogy ez a szakasz a testi feltámadásra utal-e. Lichtenberger meglehetősen óvatos, és a szakasz kontextusa, különösen a 14,32–33 alapján úgy véli, hogy amennyiben feltámadásra is utal a szakasz, akkor sem az utolsó ítéletre való feltámadásként, hanem egy végidőbeli harcra való feltámadásként kell érteni, továbbá nem általános feltámadásról van szó itt, hanem csupán az igazak feltámadásáról: Hermann Lichtenberger: *Studien zum Menschenbild in Texten der Qumrangemeinde* (SUNT 15), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, 221. Nickelsburg szerint sem dönthető el pontosan a kérdés: George W. E. Nickelsburg: *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*, expanded edition (HTS 56), Cambridge, Harvard University Press, 2006, 187–188.

<sup>745</sup> A kifejezést Dupont-Sommer az ’a féreg, aki az ember’ fordítással adja vissza: Andre Dupont-Sommer: *Die essenischen Schriften vom Toten Meer. Unter Zugrundelegung Der Originaltexte*, trans. Walter W. Müller, Tübingen, Mohr Siebeck, 1960, 241. Kellermann és Ringgren az ’ember férgé’ jelentést javasolja: Dieter Kellermann – Helmer Ringgren – תולעת, in Heinz-Josef Fabry – Helmer Ringgren (Hgg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 8, Stuttgart, Kohlhammer, 1995, 580.

A „halottak nem dicsérik JHWH-t”-motívum különböző megfogalmazásai között megfigyelhető variabilitást az alábbi táblázatban is összefoglaltam:

1. táblázat. A „halottak nem dicsérik JHWH-t”-motívum különböző megfogalmazásai.

	Cselekvő	Cselekvés	Hely (Hol?)	Funkció
Zsolt 6,6	– (מי) kérdőszó)	יְהוָה לָךְ	בְּשֹׂאוֹל	argumenteum ad Deum, retorikai kérdés
Zsolt 30,10	עָפָר	הַיּוֹדֵךְ הַגִּיד לְאַמְתֶּךָ		argumenteum ad Deum, retorikai kérdés
Zsolt 88,11–13	JHWH (תַּתִּים) רַפְּאִים	תַּעֲשֶׂה-פֶלֶא יְקוּמוּ יְהוּדֵיךָ אַמְנוֹנָתְךָ + הַיִּסְפֵּר חֲסָדֶיךָ הַיּוֹדֵעַ פֶּלֶאֶתְךָ וְצַדִּיקֶיךָ	בְּקִבְרָךְ בְּאֲבֵדוֹן בְּחֹשֶׁךְ בְּאֶרֶץ נָשִׁיחַ	argumenteum ad Deum? (a 12. vers esetében helytálló lehet ez az értelmezés, vö. kórahiták) Valódi kérdés?
Zsolt 115,17	הַמְתִּים קְלֵי-יָרֵדִי דוֹמָה	לֹא יִהְיוּ לִי (נִבְרָךְ יְהוָה)		Az élők dicsőítik Istent
Ézs 38,18–19	שֹׂאוֹל מִנֵּת יְהוּדֵי-יִבְרוּר	תִּרְדָּךְ לֹא יִהְיוּ לְךָ אֶל-אַמְתֶּךָ לֹא-יִשְׁבְּרוּ (אֲב לְבָנִים יְהוּדֵי עַל-אֶל-אֶמְתֶּךָ)		Az élők dicsőítik Istent
Bárúk 2,17–18	οἱ τεθνηκότες (= מתים)	δόξουσιν δόξαν καὶ δικαίωμα τῷ κυρίῳ, (δόξουσίν σοι δόξαν καὶ δικαιοσύνην)	ἐν τῷ ᾄδῃ, (= שֹׂאוֹל)	Az élők dicsőítik Istent
Sirák 17,27–28	νεκροί (= מת)	αἰνέω (= הלל) (ἐξομολόγησις = ידה)	ἐν ᾄδου (= שֹׂאוֹל)	Az élők dicsőítik Istent
11Q5 19,1–4	רמה תולעה	לוא תודה לכה לוא תספר חסדכה (הודיעכה חסדכה צדקתכה) (תשכילים)		Az élők dicsőítik Istent

### A tradíció teológiai jelentősége a különböző kontextusokban

A tradíció különböző előfordulásai esetében megmutatkozó variabilitás alapján az a következtetés vonható le, hogy nem egyértelmű, annak eredetét a kultuszban kell-e keresni. Ugyanakkor viszont egyértelműen reflektál a kultuszra a hagyomány, és annak funkcióját a JHWH cselekedeteire való emlékezésben, illetve emlékeztetésben látja, és nem pedig az áldozatban.

1. A kérdő forma használatai esetében úgy tűnik, hogy egyes szövegekben az imádkozók valóban arról akarják meggyőzni JHWH-t, hogy nincs haszna abból, ha egy hűséges tisztelője meghal, és ezt a gondolatot használja a beszélő amelletti érvként, hogy miért kell Istennek könyörölnie rajta. Ez a helyzet a Zsoltárok 6,6 és a Zsoltárok 30,10 esetében.<sup>746</sup> Ezekben az esetekben tehát *argumentum ad Deum*-ról beszélhetünk. Emellett a Zsoltárok 6,6 esetében a parallelizmus első tagja egy állítást fogalmaz meg („nincs emlékezeted/emlékeződ a Halálban”), és ehhez kapcsolódik a második tag kérdése („a *Seol*ban ki dicsér téged?”),<sup>747</sup> így az első tagban megfogalmazott tagadás alapján egyértelmű, hogy a második tag kérdését a zsoltáros nemlegesen válaszolja meg, azaz ez a megfogalmazás valóban retorikus kérdésnek tekinthető.

2. A Zsoltárok 88,11–13 szerkezete bonyolultabb. A három bikolon tulajdonképpen három különböző szempontból közelíti meg a kérdést:

a) Isten tesz-e csodát a halottakkal és az árnyak magasztalják-e őt? Az utóbbi az előbbi következményének tekinthető: akivel Isten csodát tett, az ad hálát neki (11. vers). A halottakkal tett csoda itt nem a feltámadásra utal, hanem Isten szabadító tetteire, amelyben a meg nem szabadítottaknak nem lehet része.

b) A sírban és az alvilágban elbeszéli-e Isten szeretetét és hűségét? A פֶּן בִּקְרָה חַיִּים מִבְּרֵית הַמֵּתִים megfogalmazás a kórahita 88. zsoltárban utalhat a zsoltár feliratában szereplő kórahita leszármazású Hémán és Étán/Jedutún kultuszi funkciójára, akiknek az volt a feladata, hogy Isten örökkévaló szeretetéért adjanak hálát (12. vers, vö. 1Krón 16,41, továbbá Zsolt 89,2; 1Krón 16,34; 2Krón 5,12–13; 7,3.6; 20,19–21; Ezsd 3,10–11).

c) Ismerik-e az alvilágban, a felejtés földjén Isten csodáit és igazságosságát? Itt az ismeret nem intellektuális tudást jelent, hanem az Ézsaiás 38,18–19 alapján a befogadói oldalát a 88,12-ben leírt tevékenységnek, JHWH tettei kultikus kihirdetésének. Ahogyan ott Isten nagy tetteinek elsorolásáról van szó, itt ezen nagy tettek elbeszélésének meghallgatásáról. A 2. és 3. bikolonban található ellentétek (JHWH kegyelmének és hűségének elbeszélése a sírban és a pusztulásban, illetve JHWH csodáinak ismerete a sötétségben és a felejtés földjén) – véleményem szerint – az egyetlen jelek a szövegben, amelyek arra utalhatnak, hogy retorikus kérdésekről van szó a szakaszban.

Látható tehát, hogy az 1. és 2. bikolon jelentősen bővebb formában közli a 30,10-ben is megjelenő témát, a 88,13 pedig egy új aspektussal bővíti ki azt. Megállapíthatjuk, hogy a 30. és a 88. zsoltár különbözőképpen adaptálja a hagyományt.

<sup>746</sup> Schnocks szintén rámutat arra, hogy a tradíció funkciója a Zsoltárok 30,10-ben egyértelmű, a Zsoltárok 88,11–13-ban viszont nem, bár nem lehetetlen, hogy az előbbihez hasonlóan kell ott is értelmezni azt: Schnocks: *Rettung und Neuschöpfung*, 104–105.

<sup>747</sup> James Kugel: *The Idea of Biblical Poetry*, New Haven – London, Yale University Press, 1981, 7.

A kórahita zsoltárban elképzelhető, hogy annak 12. versében egy kifejezetten a Krónikás-hagyomány lévita-képe által befolyásolt megfogalmazás áll előttünk (vö. Zsolt 89,2). A Zsoltárok 88,11–13 esetében továbbá valószínűbbnek tűnik az az interpretáció, hogy ezen a szöveghelyen a tradíció nem JHWH meggyőzését szolgálja, hanem elsődlegesen az imádkozó kérdéseinek kifejezése. Annak az imádkozónak a kérdései szólnak itt meg, aki maga is részt vesz Isten jótetteinek az elbeszélésében, áthagyományozásában. A szöveg fókusza tehát ebben az esetben nem az alvilágon van, hanem az istencsúcs rítusán. A szöveg nem annyira Isten hatalmára, mint inkább az imádkozó szerepére kérdez rá: vajon a *Seol*-ban is folytathatja JHWH dicséretét? A kérdésnek három eleme ebből a szempontból nyerhet értelmet: 1. Cselekszik-e ott JHWH? 2. Ha cselekszik, van-e ott valaki, aki elsorolja ezt? 3. Ha el is sorolja, van-e, aki hallgatja azt? Ebből fakadóan egyfajta fokozás jelenik meg a kérdésekben. A *Seol*-ra alkalmazott negatív megnevezések (*Abaddón*, felejtés földje) alapján jogosan értelmezzük ezeket a kérdéseket retorikus kérdésként? Vajon a *Seol* mindezen Istentől jövő áldások hiányát jelenti? Az alvilágból való szabadítás lehetőségességét – véleményem szerint – nem zárja ki a megfogalmazás. A *Seol*-ban nem megtapasztalható a csoda, és nem lehet elsorolni JHWH tetteit, de JHWH szabadító hatalmát nem zárja ki a szöveg.

3. A kijelentő megfogalmazások hálaadó énekekben fordulnak elő, ahol minden esetben két csoport jelenik meg: egy JHWH-t dicsérő csoport, ők az élők, és egy velük szembeállított csoport, a halottak, akik nem képesek JHWH dicséretére.

A kijelentő formát használó szövegek esetében megállapíthatjuk, hogy a betegség kontextusa sem a Héber Bibliában, sem az azon kívüli iratok esetében nem válik el a bűnbánati kontextustól. Másképpen fogalmazva: e szövegek a betegség és a bűnbánat egymással összekapcsolódó kontextusában használják legtöbbször a motívumot. Az Ézsaiás 38,18–19 kontextusa alapján kapcsolódik a bűnbánat gondolatához (vö. 17. vers). A Bárúk 2,17–18 egy nemzeti katasztrófa fényében kifejezetten bűnbánati szempontból adaptálja a hagyományt. A Sirák 17,27–28 nem imádság, azonban szintén használja a tradíciót, mégpedig bűnbánati kontextusban, megtérésre való felhívásként. A 11Q5 19,1–4-ben szintén erőteljes a bűnbánati elem. A férgék itt jelenthetik az embert körülvevő férgeket vagy az ember által a sírban, az alvilágban megtapasztalt nyomorúságos állapotot is.

Figyelemreméltó az is, hogy élők alatt a szövegek azokat értik, akik átmentek valamiféle megpróbáltatáson (Ézs 38 – betegség és bűn, Bárúk 2,17–18, Sirák 17,27–28, 11Q5 19,1–4 – bűn, botlás stb.), és nem pedig azokat, akik nem tapasztalhatták meg a szenvedést. A megszabadított ad hálát és nem az, akinek nem is volt nyomorúsága. A meg nem szabadítottakra viszont halottként utalnak a szövegek.

4. A hagyomány érdekes adaptációja olvasható egy közösségi hálaadó imádságban, a Zsoltárok 115-ben. E szöveg 17. verse sem betegségre, sem pedig bűnbánatra nem utal. Ebben a zsoltárban egyedülálló módon a bálványimádókkal áll szemben a JHWH-t dicsőítő imádkozó. A vers szerint JHWH tisztelői dicsérni fogják Istent, a bálványok viszont némák, nem valódi istenek, nem képesek cselekedni, és így, hozzájuk hasonlóan tisztelőik is az elnémulás földjére, azaz az alvilágba fognak kerülni.

5. Egyetlen kijelentő megfogalmazás esetében feltételezhető az is, hogy a testi feltámadás kontextusában adaptálja a hagyományt, illetve ez a teológiai gondolat lehet a szöveg előállításának háttérében, azzal együtt, hogy a bűnbánati elem itt sem hiányzik. A תולעת מתים ('halottak férgé') kifejezés alapján elképzelhető, hogy az 11Q5 19,1–4-ben ennek rövidített változatával állunk szemben, és az magukra a halottakra, az ő nyomorúságos „továbbélésükre” utal. A tradíció előfordulásai alapján meghatározható szabadítási séma szerint, amelynek lényege az, hogy a megszabadítottak adnak hálát Istennek, elképzelhető, hogy ebben az esetben a szabadítás feltámadásként értelmezhető: a תולעת és a רמה kifejezések utalnak a halottra, az élő (חי) pedig a testi halálból kiváltottra, azaz a feltámadottra.

## A SEOL ÉS AZ EMBERI MULANDÓSÁG

### Mulandóság

A zsoltárok időnként az emberi mulandósággal kapcsolatban utalnak az alvilágra. Ezek a szövegek nem beszélnek sem az alvilág lokalizálásáról, sem isteni közbeavatkozásról, hanem a halált és az alvilágot, mint az emberek általános sorsát mutatják be. E megfogalmazások formája lehet retorikai kérdés is, bizonyos szakaszok pedig isteni cselekvésként, döntésként írják le az ember alvilágba kerülését.

Emberi mulandóságra utal az ugariti *Aqhat*-eposz (KTU 1.17 VI. 25–29.33–38) is. Érdekes módon Dahood épp e szövegpárhuzam alapján vélte úgy, hogy a zsoltárokból megjelenik az örök élet képze: <sup>748</sup>

25 [...] Válaszolt a szűz 26 Anat: Kérj életet hős Aqhat, 27 kérj életet és megadom neked, örökkévalóságot 28 és megadom neked. Megadom neked, hogy Baallal számold 29 éveidet, Él fiaival számold a hónapokat. [...]

<sup>748</sup> Dahood: *Psalms III*, XLVI–XLIX.

33 A hős Aqhat így válaszolt: 34 Szűz, ne hazudj nekem, egy hősnek 35 hazugságod sár csak. Mit nyer végén az ember? 36 Milyen sorsban részesül az ember? Máz [?] borul 37 fejére, hamu [?] borítja koponyámat. 38 [...] Én is meghalok, ahogy minden halandó [lit.: minden halálát halom én is], én is meghalok és halott leszek.

Az emberi mulandóságra utal a Zsoltárok 89,49: „Ki az, aki ember és nem lát halált, aki megmenti életét a *Seol* kezéből?” E szónoki kérdés egy királyzsoltárban szerepel, amelynek a júdai monarchia megalakulására és bukására adott teológiai reflexió a központi témája. Az alvilágutalás a zoltár könyörgést tartalmazó utolsó részében jelenik meg.<sup>749</sup> A מָוֶת kifejezést e szöveghelyen ugyan nem feltétlenül szükséges alvilágutalásnak tekinteni, azonban arra figyelemmel kell lenni, hogy a מָוֶת רָאָה kifejezés az alvilágra utaló רָאָה (הַ) מָוֶת (Zsolt 16,10, 49,10) variánsa. E zoltár a halál és a halottak hazája, illetve az emberi mulandóság témáját más szempontból veti fel, mint a motívumot a könyörgés vagy hálaadás kontextusában használó szövegek. Halálból való szabadításra nem utal e zoltárvers, hanem a beszélő az emberi mulandóságot érvként használva szeretné Istent cselekvő könyörületre indítani. Az emberi nyomorúság más ószövetségi szövegekben is lehet az isteni könyörület alapja (Ézs 40,6–8; Jób 7,7; Zsolt 39,5–7; 62,10; 78,39; 90,3–6; 94,11; 103,14–16). Kijelenthető tehát az is, hogy a מָוֶת רָאָה / רָאָה (הַ) מָוֶת formulát eltérő módon adaptálja ez az imádság, mint a Zsoltárok 16 és 49.

A 90. zoltár egészének fontos témája az emberi mulandóság, de egyes értelmezések szerint a Zsoltárok 90,3 a halottak hazájára is utal e kérdéssel kapcsolatban: „Visszatéríted az embert / a halandót [שׁוֹבֵרֵי] a porba és ezt mondod: térjtek vissza emberek [מִבְּרֵי־אָדָם]!” A 3–6. versek nem panaszt intéznek Istenhez, hanem inkább az emberi mulandóságról beszélnek azáltal, hogy arra utalnak, Isten határt szab az emberi életnek.<sup>750</sup> A 3. versnek kétféle értelmezése lehetséges: elképzelhető, hogy egy krízishelyzetben az életbe való visszatérésre utal,<sup>751</sup> de ennél valószínűbb az, hogy a halandóságra történik utalás.<sup>752</sup> A אָדָם szó hapax,

<sup>749</sup> Hossfeld szerint e versek későbbi beillesztésnek tekinthetők, másfelől viszont a kanonikus megközelítés alapján a 48–49. versek összekötőként szolgálhatnak a 88. és 90. zoltárok között, valamint kapcsolatba hozzák a szöveget a 49. zoltárral is: Hossfeld–Zenger: *Psalmen 51–100*, 583, 597–598. Seybold szerint a mulandóság megtapasztalása itt kifejezetten a Felkentre vonatkozik: Seybold: *Die Psalmen*, 354.

<sup>750</sup> Zsengellér József: Ismeretlen ismerős: a 90. zoltár nem szokványos elemzése, in Zsengellér József – Kodácsy Tamás – Ablonczy Tamás (szerk.): *Felelet a Mondolatra. Tanulmányok a 60 éves Bogárdi Szabó István tiszteletére*, Pápa – Budapest, Pápai Református Teológiai Akadémia – KRE–L’Harmattan, 2016, 215.

<sup>751</sup> Christine Forster: *Begrenzttes Leben als Herausforderung. Das Vergänglichkeitsmotiv in weisheitlichen Psalmen*, Zürich, Pano, 2000, 147; Hossfeld–Zenger: *Psalmen 51–100*, 604.

<sup>752</sup> Így pl. Tate: *Psalms 51–100*, 441.

Dahood az ugariti *dkk* gyök ('ütni', 'porrá törni') alapján magyarázza a szót, amely szerinte az *דָּקַךְ* szóval szinonim, és ahhoz hasonlóan utalhat az alvilágra (vö. Zsolt 143,3 *דָּקַךְ* – ellenség, azaz a Halál).<sup>753</sup> Zenger szerint a *דָּקַךְ* kifejezést nem a Genesis 3,19 szövegével összefüggésben kell értelmezni, arra vonatkoztatva, hogy az embernek vissza kell térnie a porba, amelyből vétetett, hanem egy olyan erővel van kapcsolatban, amely összezúzhat valamit, így a Zsoltárok 90,3–6-ban Isten hatalma és örökkévalósága van kontrasztban az ember mulandóságával.<sup>754</sup> Dahood szerint a kifejezés az *דָּקַךְ* szóval szinonim, és kifejezetten az alvilágra utal.<sup>755</sup> Összességében – véleményem szerint – ugyan elképzelhető, hogy a *דָּקַךְ* kifejezés az alvilág megnevezése, de valószínűbb, hogy nem egy helyre, hanem az ember állapotára utal a 90. zsoltárban. A mulandóságmotívum e zsoltár szövegében – szemben számos másik ókori közel-keleti forrással – nem vezet a *carpe diem* gondolatához.<sup>756</sup>

Egyes értelmezések szerint a Zsoltárok 78,39 egy történeti zsoltárban tartalmaz alvilágra vonatkozó allúziót: „Mert emlékezik, hogy test ők, a lélek elmegy és nem jön vissza.” A tárgyalt téma szempontjából érdekes *לֹא יָשׁוּב* kifejezés ('és nem jön vissza') az Izrael hűtlenségéről szóló elmélkedés végén olvasható. Dahood szerint a 78,39 második kolonjában szereplő kifejezés az alvilágra vonatkozhat, amelyre az ókori Mezopotámiában gyakran visszatérés nélküli földként (vö. a sumer *kur.nu.gi<sub>4</sub>.a* és *kur.nu.gi.a*, illetve az akkád *kurnugū* és *eršet la tārī* kifejezések) utalnak.<sup>757</sup> A szövegben az emberi mulandóság a Zsoltárok 89,48–49-hez hasonlóan isteni könyörület alapjává válik.

Az ember földre visszatéréséről beszél a Zsoltárok 146,4: „Ha kimegy belőle a lelke, visszatér a földjébe, azon a napon megsemmisülnek tervei.” A szakasz történeti kontextusát egyes magyarázók a 1Makkabeusok 2,63 összefüggésében próbálják meghatározni,<sup>758</sup> amely szöveg közletről emlékeztet e zsoltárra: „Ma magasztalják, de holnap nem találják, mert visszatért a porába, tervei megsemmisülnek.” A zsoltár az emberi mulandósággal kapcsolatban használja azt a képzetet, miszerint a halandó ember visszatér a földre. Dahood szerint az *דָּקַךְ*

<sup>753</sup> Dahood: *Psalms II*, 323; vö. Tate: *Psalms 51–100*, 432; Hans-Peter Müller: *Der 90. Psalm: ein Paradigma exegetischer Aufgaben, Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Jg. 81, 1984/3, 271.

<sup>754</sup> Hossfeld–Zenger: *Psalmen 51–100*, 604. Mások ezzel szemben teremtésológiai szempontból a Genesis 3,19 összefüggésében értelmezik a verset: Baethgen: *Die Psalmen*, 277; Gunkel: *Die Psalmen*, 398; Briggs–Briggs: *Psalms*, 2. köt, 273.

<sup>755</sup> Dahood: *Psalms II*, 323.

<sup>756</sup> Ehhez: Beate Ego: „Seine Tage gehen dahin wie ein Schatten” – Zur Vergänglichkeitsmotivik in den Psalmen, in Bauks–Liess–Riede (Hgg.): *Was ist der Mensch*, 80.

<sup>757</sup> Dahood: *Psalms II*, 243, vö. Marvin H. Pope: *Job* (AB 15), New York – London, Doubleday, 1965, 60. (megjegyzés a Jób 7,9–10 szövegéhez); R. Martin–Achard: *De la mort*, 39.

<sup>758</sup> Duhm: *Die Psalmen*, 297; Briggs–Briggs: *Psalms* 2. köt., 531; Seybold: *Die Psalmen*, 536.

kifejezés ebben a kontextusban az alvilágra utal.<sup>759</sup> Valószínűbbnek látom, hogy a Genesis 3,19-cel kell kapcsolatba hozni a szöveget.<sup>760</sup>

Ben Szira könyvének egy részlete szintén utal ilyen kontextusban a mulandóságra: „Úrtól rendelt törvény ez minden élő számára: miért vetnéd meg a magaságos rendelését? Hiszen tíz, száz vagy ezer év, és nem lesz a Hádészban vita az életért.” (Sirák 41,4) A szakasz nem imádság, hanem egy halálról szóló költemény, amely három témával foglalkozik: 1. a halál rossz, azoknak, akik nyugalomban élnek (1. vers), 2. a halál jó a nyomorultaknak (2. vers), 3. a halál minden ember általános sorsa (3–4. versek).<sup>761</sup> Azért tárgyalom mégis ezt a részletet is, mert az a megállapítás, hogy az alvilágban nincs תוכחה (a B kézirat ezt a kifejezést használja, jelentése: 'vita, panasz', gör. ἐλεγχμός, vö. LXX Zsolt 149,7) az életért, amennyiben e panasz Isten felé irányul, vonatkozhat az imádságra, könyörgésre is. A B kézirat a főszövegben egy fontos variánst tartalmaz, itt az אִישׁ תּוֹכַחְתָּהּ szöveg olvasható. A margón viszont korrekcióként megjelenik az אִין תּוֹכַחְתָּהּ variáns is, amely értelmileg megfelel a görög változatnak. A B kézirat főszövegében olvasható kifejezés a 41,4cd értelmét a következőképpen változtatja meg: „hiszen ezer, száz vagy tíz év, és az ember [számára nem marad más], mint, hogy az alvilágban vitázzon az életért”. Szintaktikai probléma miatt azonban a margószéli olvasat, illetve a *Septuaginta* megoldása valószínűbbnek tűnik.

A Sirák 41,4 tehát a *Seolon* belüli lét formájával foglalkozik, talán kapcsolódva ahhoz a hagyományhoz, miszerint nincs istencicséret az alvilágban, de gondolatosságában még közelebb áll a Prédikátor 9,10-hez. A szakaszban megjelenő תּוֹכַחְתָּהּ kifejezés alapján nem jelenthetjük ki, hogy a vita vagy a panasz tagadásával a halál utáni létet vagy akár az istenkapcsolatot szeretné tagadni a szöveg. Ehelyett inkább azt állapíthatjuk meg, hogy ez a kérdés nem témája a fejtegetésnek, amely sokkal inkább arra fókuszál, hogy az élet elmúlik, és utána a halottak hazája várja az embert.

### Az alvilág mint az ember megalkotásának helye

A Zsoltárok 139,15 is tartalmaz egy olyan motívumot, amely kozmológiai és teológiai szempontból is említésre érdemes, de mégis elsősorban az emberi mulandóság megfogalmazásának tűnik: „Csontjaim nem voltak elrejtve előled, amelyek titokban alkottattak meg, a föld mélyében (בְּתֵהָתִיּוֹת אֶרֶץ) lettem megalkotva.” A Zsoltárok 139,15 szöveg hely maszoréta olvasata szerint az ember az alvilág

<sup>759</sup> Dahood: *Psalms III*, 341.

<sup>760</sup> Vö. Baethgen: *Die Psalmen*, 427; Briggs–Briggs: *Psalms* 2. köt., 531; Seybold: *Die Psalmen*, 536.

<sup>761</sup> Vö. Skehan–di Lella: *The Wisdom of Ben Sira*, 473–474.

méhében teremtetett (vö. talán Jób 10,18–22), azaz tulajdonképpen itt egy, az ember preegzisztenciáját valló hagyomány jelenik meg.<sup>762</sup> Elképzelhető, hogy ez a megfogalmazás arra utal, hogy az ember halála után ugyanoda tér vissza, ahol születése előtt volt,<sup>763</sup> és ez összefüggésben van azokkal a zsoltárszakaszokkal, amelyek a *Seol*-ba visszatérésről beszélnek<sup>764</sup> (Zsolt 9,18; 143,3, vö. továbbá 104,29, de ez utóbbi helyen a suffixummal ellátott עֶפֶר szó inkább a [halott] ember por állapotára, és nem az alvilágra utalhat: „elrejtéd arcodat, megrémülnek, elveszed lelküket, meghalnak és *ismét porrá lesznek*”).

A szakaszban az alvilági teremtetés párhuzamos azzal, hogy Isten az anyaméhben megformálta az imádkozót. Az ékírásos hagyományban gyakran megjelenik az a gondolat, hogy az emberek, vagy az istenek teremtésének a helye az alvilág vagy az *apsū*.<sup>765</sup> Pl. az *Atra-ḫasis* 1. tábla v 19–45 szerint az embert az alvilágban, azon belül a sors házában (*bīt šimti*) teremtik meg, az *Enūma eliš* 1. tábla 81–82 szerint Marduk nemzése az *apsū*-ban történik. A Zsoltárok 139,15 a bibliai irodalomból a Jób 1,21 és Sirák 40,1 szövegeivel hozható párhuzamba.

A qumráni 11Q5 20,6-ban ezen a szöveghelyen eltérő olvasat szerepel: לוא נכחד עציבי ממכה אשר עשיתי בסתר רוקמתי בתחתיות ארץ. Ennek fordítása talán: „Nem voltak rejtve előled tévedéseim/bálványaim, amit csináltam/tettem, amit titokban szőttem a föld mélyében.” (Vö. Zsolt 139,24: „Nézd meg, hogy a bálványok/tévedés útján vagyok-e, és vezess engem az örökkévaló úton.”) Ebben a variánsban tehát nem az imádkozó megalkotásáról, hanem bűneiről van szó, amely éles ellentétben áll a maszoréta verzió olvasójának azon benyomásával is, hogy a zsoltárban az imádkozó ártatlanként jelenik meg. A qumráni változat valószínűleg nem beszél a föld mélyi teremtéséről, bár a vers második felének vonatkozásában tulajdonképpen ez az értelmezés sem zárható teljesen ki. Zenger szerint a qumráni עֶפֶר kifejezés a fájdalomra, nyomorúságra vonatkozik, és e szövegváltozatban a hangsúly a megteremtés aktusáról az egész élet minőségére tevődik át.<sup>766</sup>

Azt a kérdést sem lehet egyértelműen megválaszolni, hogy melyik szövegváltozat illik jobban a zsoltár kontextusába: a maszoréta szöveg talán közelebb áll a zsoltár Isten hatalmát és bölcsességét bemutató kijelentéseihez, a qumráni szövegváltozat viszont a zsoltár végének problémájával csenghet egybe.

<sup>762</sup> Vö. Dahood: *Psalms III*, 295; Duhm: *Die Psalmen*, 287. Weiser szerint a szakasz úgy mutatja be a földet, mint minden élő anyját: Weiser: *Die Psalmen*, Band 2, 557.

<sup>763</sup> Vö. Gunkel: *Die Psalmen*, 588.

<sup>764</sup> Dahood: *Psalms I*, 58, vö. Dahood: *Psalms III*, 295.

<sup>765</sup> Vö. Balogh Csaba: Teremtés és születés. A Zsoltárok 139,13–16 antropológiai kérdései, *Studia Doctorum Theologiae Protestantis*, 2012/3, 21. Az alvilágban való teremtetés mezopotámiai párhuzamainak részletező tárgyalása: *uo.*, 22–31.

<sup>766</sup> Hossfeld–Zenger: *Psalmen 101–150*, 716–717.

## A tradíciók teológiai jelentősége

Néhány zsoltárrészlet az emberi mulandósággal kapcsolatban utal a halottak hazájára. E nézőpont szerint az alvilágba kerülés minden halandó közös sorsa, amelyet senki sem kerülhet el. Az emberi halandóság gondolatával a zsoltáros a JHWH és az ember közötti különbséget is hangsúlyozza. A Zsoltárok 139,15 maszoréta szövegváltozata e gondolatot azzal egészíti ki, hogy az alvilágra mint az ember megalkotásának helyére utal, tehát e zsoltárvers szerint az ember nemcsak halála után kerül az alvilágba, hanem onnan is származik. A mulandóság gondolata az ókori közel-keleti irodalomban is gyakori téma, például az akkád nyelvű *Gilgames*-eposznak is tárgya, de az ugariti *Aqhat*-eposzban is megjelenik. Az az elképzelés, hogy halála után minden halandó a *Seol*ba jut, ellentétben állhat azokkal az ószövetségi tradíciókkal, amelyek az alvilágra mint a bűnösök eljövendő lakóhelyére utalnak.<sup>767</sup> Fontos hangsúlyozni, hogy az Ószövetség alvilágról beszélő szövegeiről nem mondhatjuk azt, hogy azokban kizárólag az az elképzelés jelenne meg, hogy a bűnösök kerülnek az alvilágba, vagy kizárólag az, hogy a *Seol*ba kerülés minden ember általános sorsa, hanem egyes szövegekben az előbbi, más szövegekben pedig az utóbbi gondolat szerepel.<sup>768</sup>

AKIT JHWH MAGÁHOZ VESZ, NEM LÁTJA MEG A SÍRGÖDRÖT

### A szövegek

Az alábbi fejezetben tárgyalt szövegeket (Zsolt 16, 49, 73) az köti össze egymással, hogy hasonló hagyományokra épülnek. A szövegek áttekintését a 16. zsoltárral kezdem:<sup>769</sup> „9 Ezért örül<sup>770</sup> a szívem, és ujjong dicsőségem, testem is biztosságban lakik. 10 Mert nem hagyod lelkemet a *Seol*nak, nem láttatod meg híveddel<sup>771</sup> a sírgödröt. 11 Megismerteted velem az élet útját, arcod örömeinek

<sup>767</sup> Vö. „A *Seol* mint az ellenségek és a bűnösök eljövendő lakóhelye” című fejezettel.

<sup>768</sup> A problémát részletesebben tárgyalom az alábbi tanulmányomban: Péntek: *Innováció, teológiai fejlődés*, 824–826.

<sup>769</sup> A 16. zsoltár túlvilághittel kapcsolatba hozható részleteit tárgyalom az alábbi tanulmányomban is: Péntek: „Végül dicsőségedbe fogadsz” (*Zsolt 73,24*), 134–135.

<sup>770</sup> A legtöbb héber kéziratban *perfectum* alak szerepel. Néhány kéziratban *imperfectum* alak szerepel, ez lenne a könnyebb olvasat: vö. de Rossi: *Variae lectiones*, Vol. 4, 9. A versben Craigie mindhárom igealaknak (*perfectum*, *waw consecutivummal* ellátott *imperfectum*, *imperfectum*) jövő idejű értelmet tulajdonít: Craigie: *Psalms 1–50*, 155.

<sup>771</sup> Néhány kéziratban többes számú olvasat szerepel ('híveiddel'), sok esetben *ketivként*: vö. de Rossi: *Variae lectiones*, Vol. 4, 10.

teljességét,<sup>772</sup> jobbod gyönyörűsége örök.” Dahood szerint a 10–11. versek az örök élet reménységére utalnak, amely a kánaáni vallásban szerinte ismert gondolat volt, a jahvista hit azonban JHWH-val való örök kapcsolatot ért ezalatt.<sup>773</sup> A zsoltár 5. verse is alátámaszthatja ezt az értelmezést, mivel egyesek szerint a „JHWH az én osztályrészem” kifejezés az első lépés lehetett a jahvista hitben az örök életbe vetett hit kialakulásához.<sup>774</sup> A zsoltár 3. versében a szenteket egyesek meghalt családi ősökre, az alvilág lakóira értik.<sup>775</sup> Egy másik értelmezési lehetőség szerint a kifejezés a közösség tagjaira vonatkozik.<sup>776</sup>

A 10. versben a לֹא־תִתֶּן חַסִּידְךָ לְרֵאוֹת שְׁחָתָה (‘nem láttatod meg híveddel a sírgödrot’) kifejezéssel parallel a לֹא־תִעְזֹב נַפְשִׁי לְשֵׁאוֹל (‘nem hagyod lelkemet a Seolnak’) mondat. Egyesek szerint e reménység kifejezetten a királyra vonatkozhatott, eszerint a király az, aki örök életet kap JHWH-tól.<sup>777</sup> A 10. versben a שָׁפָן kifejezést az ókori fordítások hagyományosan léleknek (ψυχή, *anima*) fordítják, újabban azonban többek szerint a dichotomista vagy trichotomista antropológia Ószövetségbe való visszavetítése anakronisztikus, ezért úgy vélik, hogy egyszerűen a beszélőre utal a szó. Loretz vetette fel azt, hogy itt, a Zsoltárok 16,10-ben esetleg mégis a hagyományos értelmében kellene értelmezni a kifejezést, mivel az az embernek a halálon túl is létező részére utal, így Loretz a *Seele* vagy *Totenseele* fordítást ajánlja.<sup>778</sup>

A חַסִּידְךָ kifejezés értelme kissé bizonytalan, egyesek a sírgödör értelmezést támogatják,<sup>779</sup> mások a *Seol* metaforájaként értelmezik a szót.<sup>780</sup> A Zsoltárok 7,16-

<sup>772</sup> A *Septuaginta* és a *Peshitta* fordítása a שָׁפָן gyök *imperfectum* alakjának irányába mutat.

<sup>773</sup> Dahood: *Psalms I*, 319.

<sup>774</sup> Vö. Gerhard von Rad: *Theologie des Alten Testaments*, Band 1, München, C. Kaiser, 1957, 402. Briggs és Briggs szerint a Zsoltárok 16,11 is túlvilági életre utal: Briggs–Briggs: *Psalms*, Vol. 1, 122.

<sup>775</sup> Pl. Cook: *Funerary Practices*, 675. Ennek kritikája: Schmidt: *Israel's Beneficent Dead*, 263–264; Hendrik G. L. Peels: *Sanctorum Communio vel Idolorum Repudiatio? A Reconsideration of Psalm 16,3*, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Band 112, 2000/2, 239–251. Peels bálványoknak tekinti az említett „szenteket”. A Zsoltárok 16,3 értelmezési lehetőségeit tárgyalom az alábbi tanulmányomban is: Péntek: „Végül dicsőségedbe fogadsz” (*Zsolt 73,24*), 124–125.

<sup>776</sup> Beat Weber: *Notizen zu Form, Pragmatik und Struktur von Psalm 16*, *Biblische Notizen*, 2005/125, 27.

<sup>777</sup> Eaton: *Kingship*, 67, 162. Eaton szerint elképzelhető, hogy a király örök életére vonatkozó kijelentések a dinasztia folytonosságát jelentik, de az is, hogy valódi, személyes örök életbe vetett hitre utalnak. Uo., 162–165, különösen 165.

<sup>778</sup> Oswald Loretz: *Die postmortale (himmlische) Theoxenie der nps „Seele, Totenseele” in ugaritisch-biblischer Sicht nach Psalm 16,10–11. Die Ablösung der ugaritisch-kanaanäischen rapî'uma / Roph'eim / Rephaim durch nps „Seele (eines Toten), Totengeist” im Judentum*, *Ugarit-Forschungen*, Band 38, 2006, 448.

<sup>779</sup> Francis Brown – Samuel Rolles Driver – Charles Augustus Briggs: *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, Clarendon, 1907, 1001.

<sup>780</sup> Dahood: *Psalms I*, 86; Ludwig Wächter: חַסִּידְךָ, in Heinz-Josef Fabry – Helmer Ringgren (Hgg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 7, Stuttgart, Kohlhammer, 1993, 1247.

ban a kifejezés köznapi értelemben, mindenféle túlvilági tartalom nélkül gödröt jelent, Wächter úgy véli, hogy szó szerinti jelentése 'vadverem' (vö. Ez 19,4.8).<sup>781</sup> Hasonló értelme van a חַיִּיִּם szónak a Zsoltárok 107,20 és Jeremiás siralmi 4,20 szöveghelyeken. Dahood szerint a חַיִּיִּם szó jelentése 'sár', 'piszok'.<sup>782</sup> E megfeleltetés alapja a *Septuaginta* (φρέαρ) és a Vulgata (*sordibus*) fordítási megoldása a Jób 9,31 esetében.<sup>783</sup> Pope elképzelhetőnek látja, hogy a kifejezés egyes esetekben – amikor a 'piszok' kifejezéssel fordítandó – nem az akkád *šuttu*, hanem a szintén akkád *šihhatu* szóval van rokonságban.<sup>784</sup> A szó *Septuaginta*-ban megjelenő fordításai (διαφθορά – LXX Zsolt 15,10 / καταφθορά – LXX Zsolt 48,10, mindkét szó jelentése: 'romlás', 'pusztulás') valószínűleg nem térbeli értelműek, hanem az ember állapotára utalnak.

A חַיִּיִּם (ה) ראה kifejezés kizárólag Zsoltárok 16,10 és 49,10 szöveghelyeken fordul elő. E szöveghelyeken a חַיִּיִּם kifejezéshez kapcsolt ראה ('látni') ige pontos értelmezése is kérdéses. A kifejezést legutóbb Liess vizsgálta behatóan. Értelmezése szerint az ige azt jelenti, hogy 'megtapasztalni', 'átélni' (*erfahren, erleben*),<sup>785</sup> így a teljes kifejezés értelme 'meghalni'. A 16. zsoltár beszélője tehát annak a reménységének ad hangot, hogy nem fog meghalni, hanem élni fog. Ennek ellentéte a ראה אור ('fényt látni') kifejezés, amely a Zsoltárok 36,10, 49,20 és a Jób 33,28 szöveghelyeken szerepel. Ez utóbbi szókapcsolatnak a jelentése eszerint tehát 'élni'. Ha a „fényt látni” kifejezés tagadó formában jelenik meg („nem fog fényt látni”), akkor jelentése 'meghalni'.<sup>786</sup> Liess szerint a Zsoltárok 49,10 és 89,48 (ראה מות) megállapításait az különbözteti meg a Zsoltárok 16,10-tól, hogy az előbbiek az emberi mulandóság kérdésével kapcsolatban bölcsességirodalmi keretben használják a kifejezést, a 16. zsoltárban viszont annak a reménysége szólal meg, hogy JHWH megóvja az imádkozót a haláltól.<sup>787</sup> Barth szerint a 16. zsoltárban e kifejezés az élet keretében megtapasztalt halálra utal (betegség, szociális elkülönítés, üldöztetés).<sup>788</sup> Liess ezzel szemben úgy véli, hogy a kifejezés a fizikai halál elkerülésének reménységével lehet kapcsolatban a Zsoltárok 16,10-ben, ez a reménység azonban nem azt jelenti, hogy egyáltalán nem fog meghalni a jövőben az imádkozó, hanem arra

<sup>781</sup> Uo., 1246.

<sup>782</sup> Dahood: *Psalms II*, 39.

<sup>783</sup> Vö. Marvin H. Pope: The Word חַיִּיִּם in Job 9:31, *Journal of Biblical Literature*, vol. 83, 1964/3, 269–278.

<sup>784</sup> Uo., 278.

<sup>785</sup> Kathrin Liess: *Der Weg des Lebens. Psalm 16 und das Lebens- und Todesverständnis der Individualpsalmen* (FAT II 5), Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, 219–223.

<sup>786</sup> Uo., 221–222.

<sup>787</sup> Uo., 222.

<sup>788</sup> Barth: *Die Errettung vom Tode*, 152–155.

utal, hogy halála nem lesz idő előtti vagy hirtelen.<sup>789</sup> Mások rámutatnak, hogy van egy motívum e zsoltárban, amely túlmutat ezen, a halálon túli boldog örök élet képzete irányába: ez pedig Isten jelenléte, mint az örök öröm forrása.<sup>790</sup>

A kifejezést tartalmazó Zsoltárok 16,10 és 49,10 héber szövege esetében tehát bizonytalan az, hogy a kifejezésben megfogalmazódó reménységnek evilági vagy túlvilági jelentést tulajdoníthatunk-e. A *Septuaginta*ban szereplő görög fordítás viszont – egyes értelmezők szerint – az örök életre vonatkozik és a feltámadás reménységét hordozza,<sup>791</sup> azaz eszerint nem egy ezen az életen belüli szabadításra, hanem a halál utáni megszabadulásra utal. Az pedig teljesen egyértelmű, hogy az Újszövetségben a Zsidók 11,5 Énokkal kapcsolatban örök életre kíván utalni az ἰδεῖν θάνατον kifejezés (a Zsolt 89,49-ben szereplő מָוֹת רָאָה formula fordítása) használatával.

Megjegyzendő azonban, hogy az, hogy a *Septuaginta* testi romlásra utaló kifejezéseket használ a אָרָה (ה) אָרָה fordításaként, nem jelenti feltétlenül azt, hogy a zsoltáros által megfogalmazott reménység az örökkévalóságra és nem pedig egy bizonyos időtartamra vonatkozna. Az említett ἰδεῖν θάνατον formulát utóbbi értelemben használja az Újszövetségben a Lukács 2,26, ahol Simeon azt a kijelentést kapja, hogy nem hal meg addig, amíg meg nem látja a Messiást, és nem pedig azt, hogy soha nem fog meghalni (továbbá vö. Mt 16,28; Mk 9,1; Lk 9,27).

A következő elemzett szöveg a 49. zsoltár:<sup>792</sup>

- 6 Miért félek a gonosz napokon, amikor körülvesz az üldözők bűne,  
7 akik vagonukban bíznak, és nagy gazdagságukkal dicsekednek?

<sup>789</sup> Liess: *Der Weg des Lebens*, 223.

<sup>790</sup> Phil J. Botha: True Happiness in the Presence of YHWH. The Literary and Theological Context for Understanding Psalm 16, *Old Testament Essays*, vol. 29, 2016/1, 71. Megjegyzendő azonban, hogy Spronk, aki az örök élet gondolatának ószövetségi megjelenésével kapcsolatban pozitív álláspontot foglal el, nem tulajdonít örök életre vonatkozó jelentést a אָרָה אָרָה kifejezésnek: Spronk: *Beatific Afterlife*, 337.

<sup>791</sup> Schaper: *Eschatology*, 49. Schaper szerint a görög διαφθορά értelme a Zsoltárok 16,10-ben 'destruction', 'physical corruption', és a görög szöveg a személyes testi feltámadás ígését tartalmazza. Uo., 50. Gzella szerint is erre a reménységre utalhat a kifejezés: Holger Gzella: *Lebenszeit und Ewigkeit. Studien zur Eschatologie und Anthropologie des Septuaginta-Psalter* (BBB 134), Berlin–Wien, Philo, 2002, 112–113. Jeremias is hasonlóan értelmezi a görög fordítást: Jörg Jeremias: *Theologie des Alten Testaments*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2015, 456 (114. lábjegyzet). Ellenkező véleményt fogalmaz meg van der Kooij, aki szerint a görög kifejezésnek a LXX Zsoltárok 15,10-ben térbeli jelentése van, és a pusztulás helyére utal, így szerinte a görög fordítás szövege sem utal a feltámadásra. Van der Kooij: *Ideas about Afterlife in the Septuagint*, 91. Megjegyzendő még, hogy a *Septuaginta* megoldását, miszerint a szó nem a אָרָה, hanem a אָרָה gyökből származna, Jellicoe hibásnak tartja: Jellicoe: *Hebrew-Greek Equivalents*, 18. Gzella ezzel szemben úgy véli, hogy a görög fordítás nem tekinthető hibásnak: Gzella: *Lebenszeit und Ewigkeit*, 113.

<sup>792</sup> A 49. zsoltárt tárgyalom az alábbi tanulmányomban is: Péntek: „Végül dicsőségedbe fogadsz” (Zsolt 73,24), 131–133.

- 8 Az egyik ember nem fizethet váltságdíjat a másikért, nem adhatja meg Istennek az ő váltságdíját.
- 9 Az életük váltsága drága, sosem tehetné meg,  
10 és ha örökké élne, és nem látná meg a sírgödrot [akkor sem].
- 11 De meg is látja! A bölcsek meghalnak, a bolonddal és ostobával együtt elmúlnak, és másoknak hagyják hátra vagyonukat.
- 12 Az ő házukban<sup>793</sup> örökké, sátruk nemzedékről nemzedékre, a föld színén hívják nevüket.
- 13 És az ember gazdagsága által nem marad fenn,<sup>794</sup> hasonló az állatokhoz, amelyek elpusztulnak.<sup>795</sup>
- 14 Ez a bolondok útja, és utánuk mennek, akiknek kedves a beszédük. Szela.
- 15 Mint juhok kerülnek a *Seol*ba, Halál pásztorolja őket. Reggelre az igazak uralkodnak felettük. Alakjuk<sup>796</sup> eltűnik, a *Seol* elnyeli őt.<sup>797</sup>
- 16 Bizony Isten váltja meg lelkemet, mert kiragad a *Seol* kezéből. Szela.
- 17 Ne félj, ha valaki meggazdagszik, ha növeli háza dicsőségét.
- 18 Nem vihet magával semmit a Halálba, nem száll le utána dicsősége.
- 19 Mert életében áldja magát, és dicsérnek téged, ha jó neked,  
20 de atyjainak nemzedékéhez fogsz menni, ahol a végidőig nem látnak<sup>798</sup> fényt.
- 21 A gazdag ember, aki nem bölcs,<sup>799</sup> hasonló az állatokhoz, amelyek elpusztulnak. (Zsolt 49,6–21)

<sup>793</sup> A maszoréta szövegben a קָרְבָּנוֹתֵינוּ olvasat szerepel. A *Septuaginta*, a *Peshitta* és a Targum a קָרְבָּנוֹ (‘sírjaik’) olvasatra mutat, ezt az olvasatot könnyebb értelmezni a kontextusban.

<sup>794</sup> A 4QPs<sup>c</sup> a refrén második előfordulása esetében (49,21) olvasható maszoréta szöveggel egyezik meg (קָרְבָּנוֹ), erre az olvasatra mutat a *Septuaginta* fordítása is. A variabilitásnak jelentőségét látom, ugyanakkor annak a szöveghagyományaknak is, amely szerint a refrén kétszeri előfordulása teljesen megegyezik.

<sup>795</sup> Néhány kéziratban itt és a 21. versben a נִגְדָנוּ szó helyett a főnévi נִגְדָנוּ alak szerepel: vö. de Rossi: *Variae lectiones*, Vol. 4, 34. Erre mutat a *Septuaginta*, a *Peshitta* és a *Vulgata* fordítása is.

<sup>796</sup> A szó *ketivje* וְצִירָם (‘alakjuk’), a *Septuaginta* és a *Peshitta* fordításai viszont a héber וְצִירָם szöveg irányába mutatnak. Schaper szerint a *Septuaginta* ezt az olvasatot allegorizáló módon értelmezi, így ‘segítség’ értelemben adja vissza (καὶ ἡ βοήθεια αὐτῶν), és elképzelhető, hogy ez egy újfajta túlvilágképzetre utal: Isten az igazak segítője a túlvilágon is, a bűnösöket azonban nem segíti meg: Schaper: *Eschatology*, 62.

<sup>797</sup> A *Septuaginta* szövegében itt ἐκ τῆς δόξης αὐτῶν szerepel, a *Codex Alexandrinus* görög szövege az ἐκ τῆς δόξης αὐτῶν ἐξοσθησεν olvasatot tartalmazza. Sok kéziratban nem szerepel *dages forte* a τ-ban: vö. de Rossi: *Variae lectiones*, Vol. 4, 34. Dahood olvasata: קָרְבָּנוֹ בְּלֵעַ לֹ (‘elpusztítva az elnyelő által’): Dahood: *Psalms I*, 301.

<sup>798</sup> Néhány kéziratban E/3. igealak szerepel: vö. Christian D. Ginsburg: *The Writings*, London, British and Foreign Bible Society, 1926, 100. A *Septuaginta* és a *Peshitta* fordításai szintén E/3. igealakot olvasnak, vö. továbbá 10–11. versek.

<sup>799</sup> Néhány kéziratban a refrén 13. versben olvasható előfordulásához hasonlóan a קָרְבָּנוֹ szó szerepel: vö. de Rossi: *Variae lectiones*, Vol. 4, 35.

Többen megpróbálták redakciókritikai szempontból elemezni a szöveget,<sup>800</sup> Spronk analízise alapján azonban egyértelműen úgy tűnik, hogy a szöveg végső formája is egy gondosan szerkesztett szöveg, amely a „nem alfabetikus akrosztichon”<sup>801</sup> formájában íródott.<sup>802</sup> A zsoltár központi témája a halál.<sup>803</sup> A zsoltár az első kórahita zsoltárkönyv záró darabja. Steiner szerint e gyűjtemény célja az, hogy a תַּחַת־לֵאֱלֹהִים-goi-hoz (’hűtlen nép’, ’Istent nem félő nép’, vö. Zsolt 43,1) beszéljen, hogy תַּחַת־לֵאֱלֹהִים-dá (’hűséges nép’, ’istenfélő nép’) tegye őket.<sup>804</sup> A zsoltárt bölcsességi költeménynek tekinthetjük.<sup>805</sup>

<sup>800</sup> A legelfogadottabb Casetti megoldása, aki szerint két réteg különíthető el a zsoltárban: a 11–15. 21 versek tekinthetők a zsoltár korábbi rétegének („*Grundpsalm*”), a további részek, így a két, az örök élet kérdése tekintetében pozitív véleményt megfogalmazó strófa (6–10. és 16–20. versek), valamint a bevezetés (2–5. versek) pedig későbbi kiegészítések: Pierre Casetti: *Gibt es ein Leben vor dem Tod? Eine Auslegung von Psalm 49* (OBO 44), Fribourg–Göttingen, Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, 33–34, 287. Witte ezzel szemben két glosszán kívül egységesnek tekinti a zsoltárt: Markus Witte: „Aber Gott wird meine Seele erlösen” – Tod und Leben nach Psalm XLIX, *Vetus Testamentum*, vol. 50, 2000/4, 547–549.

<sup>801</sup> A bibliai alfabetikus költeményekhez: David Noel Freedman: *Acrostics and Metrics in Hebrew Poetry*, *Harvard Theological Review*, vol. 65, 1972/3, 367–392. A nem akrosztichonos alfabetikus költemény struktúrájáról: David Noel Freedman: *Acrostic Poems in the Hebrew Bible: Alphabetic and Otherwise*, *Catholic Biblical Quarterly*, vol. 48, 1986/3, 408–431, különösen 415; David Noel Freedman – David Miano: *Non-Acrostic Alphabetic Psalms*, in Flint et al. (eds.): *The Book of Psalms*, 87–96.

<sup>802</sup> Klaas Spronk: *The Unsolved Riddle of the Structure of Psalm 49*, in Ludger Hiepel – Marie-Theres Wacker (Hgg.): *Zwischen Zion und Zaphon. Studien im gedenken an den Theologen Oswald Loretz (14.01.1928–12.04.2014)* (AOAT 438), Münster, Ugarit, 2016, 243–25, különösen 255. Pleins a zsoltár khiasztikus szerkezetére mutat rá: J. David Pleins: *Death and Endurance. Reassessing the Literary Structure and Theology of Psalm 49*, *Journal for the Study of the Old Testament*, vol. 21, 1996/69, 19–27.

<sup>803</sup> Vö. Markus Grimm: *Menschen mit und ohne Geld: Wovon spricht Ps 49?*, *Biblische Notizen*, 1999/96, 53. Véleménye szerint a zsoltár nem beszél a túlvilági létről, központi témája a vagyon, a halál és Isten egymással való kapcsolata. Vö. továbbá David J. Zucker: *The Riddle of Psalm 49*, *Jewish Bible Quarterly*, vol. XXXIII, 2005/3, 143–152.

<sup>804</sup> Till Magnus Steiner: „Des Nachts singe ich seine Lieder (Ps 42,9)” – Erinnerung, Zion und die Völker im Ersten Korachpsalter (Ps 42–49), in Ulrich Berges – Johannes Bremer – Till Magnus Steiner (Hgg.): *Zur Theologie des Psalter. Beiträge in memoriam Frank-Lothar Hossfeld* (BBB 189), Göttingen–Bonn: V&R unipress – Bonn University Press, 2016, 221–236, különösen 226. Barbiero – akinek kiindulópontja az, hogy a 11. vers negatív bölcsességi képe és a 21. vers pozitív bölcsessége nem azonos, és ezen eltérésnek nem redakció az oka – hasonló „misszionáló” szándékot vél felfedezni a zsoltárban annak 3. verse alapján: szerinte a zsoltár a gazdagokat akarja meggyőzni a „szegények bölcsességének” helyes voltáról: Gianni Barbiero: *Das Rätsel von Psalm 49*, in André Lemaire (ed.): *Congress Volume Ljubljana 2007* (VTS 133), Leiden–Boston, Brill, 2010, 53.

<sup>805</sup> A bölcsességi zsoltárokbán és a Zsoltárok könyvében egyaránt megjelenik az emberi és isteni tanító/tanítás motívuma: Catherine Petray: *Pedagogy, Prayer and Praise. The Wisdom of the Psalms and Psalter* (FAT II 83), Tübingen, Mohr Siebeck, 2015, különösen 210–211, vö. Kraus: *Psalmen 1*, 518–519. A Zsoltárok 49-ben felülről jövő bölcsességről van szó: Kustár Zoltán: „De Isten engem kivált a holtak hazájából, és magához emel!” A 49. zsoltár hozzájárulása a theodicea

A zoltár 6. versében megfogalmazódó kérdés alapján e zoltár központi problémája az, hogy az igaznak kell-e félnie ellenségeitől. Ezen elmélkedés során, a „gazdagok”<sup>806</sup> álláspontjaként fogalmazódik meg: לֹא יִרְאֶה הַפְּשָׁחַת (‘nem látják meg a gödröt’, 49,10). Ehhez a gondolathoz kapcsolódhat a következő vers eleje is: כִּי יִרְאֶה (‘pedig meglátja’), majd ezt a felütést az általános halandóság megfogalmazása követi: bölcsek és bolondok is meghalnak.

A 49,11 vers héber szövege háromféleképpen tagolható és értelmezhető:

1. „Pedig meglátja! Meghalnak a bölcsek, a bolond és ostoba is elpusztul, és másokra hagyják vagyonukat.”

2. „De ő meglátja, ahogyan meghalnak a bölcsek, elpusztulnak a bolonddal és az ostobával együtt, és másokra hagyják vagyonukat.”

3. „Látni fogják a bölcsek, hogy meghalnak, a bolond és az ostoba együtt elpusztulnak és másokra hagyják vagyonukat.” (E harmadik értelmezés áll legközelebb a klasszikus bölcsességirodalmi megfizetéstanzhoz.)

Egy további magyarázat szerint pedig elképzelhető, hogy a második יִרְאֶה szó a 11. versben dittográfiának tekinthető, azaz írnoki hiba következtében került bele a szövegbe, ezért törlendő.<sup>807</sup>

Amennyiben az 1. vagy 2. értelmezést fogadjuk el, akkor elképzelhető, hogy a Zsoltárok 49,11-ben éppen egy olyan csoporttal száll vitába a beszélő, akik a Zsoltárok 16,9–11 imádkozójához hasonlóan azt a reménységet vallották, hogy JHWH közössége a halál után is megtapasztalható. Amennyiben ezt fogadjuk el, akkor a 11. vers közvetlenül válaszol a 10. versben megfogalmazottakra.<sup>808</sup> Ebben az esetben tehát azzal az érdekes helyzettel állnánk szemben, hogy a Zsoltárok 49,11-ben kritizált, a Zsoltárok 49,10-ben szereplő nézet megegyezik a Zsoltárok 16,9–11 nézőpontjával, és annak kritikája és elutasítása fogalmazódik meg a Zsoltárok 49,11-ben. Továbbá, különösen érdekes ebből a szempontból, hogy a 49,16 versben a zoltár beszélője úgy tűnik, hogy maga is hasonló reménységet fogalmaz meg, mint a gazdagok csoportja. A fentebb kifejtett értelmezéshez

őszövétségi kérdésköréhez, in Szőnyi Etelka (szerk.): *Bibliaértelmezés. Korok, módszerek, kontextusok. Írások Benyik György tiszteletére 68. születésnapja alkalmából*, Szeged, JATEPress, 2020, 696.

<sup>806</sup> Maga a ‘gazdag’ (עָשִׁיר) kifejezés csak a bevezetésben, a 3. versben jelenik meg a zoltárban, azonban a szöveg valószínűleg rájuk utal a 13. és 21. versben az אָדָם, a 11. versben a חַכְמִים kifejezés, a 17. versben pedig az עֲשִׂיר gyök igei alakjának a használatával.

<sup>807</sup> Seybold: *Psalmen*, 199.

<sup>808</sup> Spronk szerint a szóismétlés funkciója az lehet, hogy a 11–12. versek a „gazdagok”-nak nevezett csoport 9–10. versekben megfogalmazott álláspontjára reflektálnak: Spronk: *Beatific Afterlife*, 333.

hasonlóan értelmezi a zsoltárt Craigie, aki szerint viszont még a Zsoltárok 49,16-ban is a gazdagoknak a zsoltár által elutasított reménysége szólal meg.<sup>809</sup>

Noha értelmezés tekintetében filológiai szempontból az első értelmezés tűnik a legvalószínűbbnek számomra is, mégsem tartom szükségesnek, hogy a Zsoltárok 49,11 és a Zsoltárok 49,10, valamint a Zsoltárok 16,10 kapcsolatát ezen a módon fogalmazzuk meg. A 49,11 vers a tagolástól függetlenül állítja azt, hogy mindenkinek általános sorsként része lesz a halálban, azonban éppen ez alapján elképzelhető, hogy a  $\text{לֹא יִרְצֶה הַיְהוָה פִּי שֶׁחַת}$  kifejezés a Zsoltárok 49,10b-ben örök élettel kapcsolatos állításként fogalmazódik meg. A másik lehetőség az, hogy a kifejezés egy időleges, evilági veszélyből való megszabadulásra utal. Továbbá: a Zsoltárok 49,10-ben tagadott gondolat ugyan nagyon hasonlít a Zsoltárok 49,16-ra, azonban egy nagyon fontos különbség van a kettő között: utóbbi beszélője abban reménykedik, hogy JHWH fogja kiváltani őt a *Seol*ból, mások viszont a maguk gazdagsága és hatalma által látják ezt biztosíthatónak (vö. Zsolt 49,8).<sup>810</sup> Pontosabban fogalmazva: a zsoltár beszélője mutat be másokat úgy, mint akik a maguk gazdagsága és hatalma által látják biztosíthatónak azt, hogy ne jussanak a *Seol*ba, ne lássák meg a sírgödört, azaz, hogy ne tapasztalják meg a halált. A 49. zsoltár 7–10. verseiből egy elem hiányzik a 16. zsoltárhoz és a Zsoltárok 49,16-hoz képest: a JHWH-val való kapcsolat megjelenítése!

A fentiek alapján tehát valószínűtlen az, hogy a Zsoltárok 49,11 a Zsoltárok 16,11-ben megfogalmazódó reménységet szeretné tagadni. Nem, a Zsoltárok 49,11 beszélője nem ezt tagadja, hanem egy másoknak tulajdonított és talán a beszélő által polemikus célból kreált nézőpontot tulajdonít ellenségeinek, a gazdagságával jellemzett csoportnak; mégpedig azt az állítást, miszerint valaki gazdagságával, hatalmával „elkerülheti a sirt”! Ebből a szempontból a Zsoltárok 49,11 talán rokonítható a Prédikátor mondanivalójával, és árnyalja azt a képet, miszerint a Zsoltárok 49 és a Prédikátor két különböző korban keletkezett, teljesen eltérő szociológiai kontextushoz köthető és egymáshoz képest ellentétes álláspontot képviselő szöveg.<sup>811</sup> Valószínűbbnek tűnik tehát, hogy fordított a logikai sorrend a két hagyomány között, azaz mind a Zsoltárok 16,9–11, mind pedig a Zsoltárok 49,16 előfeltételezi azt a Zsoltárok 49,10–11-ben megfogalmazott gondolatot, hogy a halál

<sup>809</sup> Craigie: *Psalms 1–50*, 360.

<sup>810</sup> Vö. Barbiero: *Das Rätsel von Psalm 49*, 51, 53–54. Freuling szerint a Zsoltárok 49,16 beszélője túllép a tett-sors összefüggés gondolatán, mivel egyedül az Istennel való kapcsolat az, ami értékes marad a halálon túl, minden egyéb irrelevánssá válik, ezáltal megkérdőjeleződik az is, hogy az egyes ember életében realizálódik-e a tett-sors összefüggés: Georg Freuling: „*Wer eine Grube gräbt...*” *Der Tun-Ergehen-Zusammenhang und sein Wandel in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur* (WMANT 102), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2004, 131, 274–275.

<sup>811</sup> Ehhez az állásponthoz: Izak J. J. Spangenberg: *Psalm 49 and the book of Qohelet, Verbum et Ecclesia*, vol. 18, 1997/2, 328–344, különösen 338–340; Izak J. J. Spangenberg: *Constructing a*

általános és elkerülhetetlen sors, így a Zsoltárok 16,9–11 és a Zsoltárok 49,16 tekinthető a Zsoltárok 49,11kk-ra adott válasznak.

A Zsoltárok 49,12 versben Mark Smith a halott ősök kultikus megszólításának motívumát véli felfedezni,<sup>812</sup> Schmidt azonban rámutat arra, hogy a קרא בָּשֵׁם kifejezés nem csak kultuszi kontextusban értelmezhető.<sup>813</sup>

Pleins értelmezése szerint a 49. zsoltár nem a túlvilági életre utal, hanem a bölcsék megszabadulásáról, illetve azok ostobaságáról szól, akik meghaltak.<sup>814</sup> A Zsoltárok 49,15-ben a halál mint pásztor jelenik meg, a pásztorság pedig királyokra jellemző kép az ókori Keleten. Ennek a jelentősége az, hogy ezek szerint az alvilágban Mót/Mávet, a halál istene, és nem pedig JHWH uralkodik.<sup>815</sup>

Duhm szerint a Zsoltárok 49,16-ban szereplő יָקִים igealak a mennybevitelre utaló *terminus technicus*.<sup>816</sup> Duhm továbbá úgy véli, hogy a 39. és 73. zsoltár mellett ez az a zsoltárszöveg, amely utal túlvilági életre.<sup>817</sup>

A zsoltár halál- és alvilágképeinek értelmezése során érdemes megemlíteni Perdue véleményét, aki szerint a 49. zsoltár ugyanahhoz az ókori keleti hagyománykörhöz tartozik, mint az Ádám (Gen 2–3), Énok (Gen 5,24), Jób, Adapa, Etana, Noé, Gilgames és különösen Utnapistim alakjával kapcsolatos tradíciók, mely szerint valaki bizalommal tekinthet a legnehezebb időkben is arra, hogy megszabadul a haláltól, de nem moralitása vagy kegyessége miatt, hanem az élet és halál titkaival kapcsolatos titkos tudása, ismerete miatt, ugyanis ebből az okból fogja istene megmenteni őt, az ezen ismeret híján lévő ellenségei viszont mindannyian meghalnak.<sup>818</sup> Perdue e nézetének szöveges alapjait a zsoltár 13.21

---

Historical Context for Psalm 49, *Old Testament Essays*, vol. 20, 2007/1, 210–211. Spangenberg szerint amíg a Prédikátorban nem jelenik meg a szegénnyel való szolidaritás gondolata, addig a Zsoltárok 49-ben igen.

<sup>812</sup> Mark S. Smith: The Invocation of Dead Ancestors in Psalm 49:12c, *Journal of Biblical Literature*, vol. 112, 1993/1, 105–107. A Zsoltárok 49,12 értelmezési lehetőségeit tárgyalom az alábbi tanulmányomban is: Péntek: „Végül dicsőségbe fogadsz” (*Zsolt 73,24*), 126–127.

<sup>813</sup> Schmidt: *Israel's Beneficent Dead*, 265.

<sup>814</sup> Pleins: *Death and Endurance*, 23–24, 27.

<sup>815</sup> Vö. Stefanie Ulrike Gulde: *Der Tod als Herrscher in Ugarit und Israel* (FAT II 22), Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, 209; John J. Collins: „Death Will Be Their Shepherd” or „Death Will Feed on Them”? – *māwet yir'ēm* in Psalm 49.15 [EW v 14], *Bible Translator*, vol. 46, 1995/3, 320–326; Stefan Olofsson: „Death Shall Be Their Shepherd”. An Interpretation of Psalm 49.15, in the Masoretic Text and the Septuagint, in Craig A. Evans (ed.): *The Interpretation of Scripture in Early Judaism and Christianity. Studies in Language and Tradition* (LSTS 33), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000, 75–105; Daniel J. Estes: Poetic Artistry in the Expression of Fear in Psalm 49, vol. 161, 2004/641, 63.

<sup>816</sup> Duhm: *Die Psalmen*, 140.

<sup>817</sup> Uo., 140–141, vö. uo., 21, 192–193.

<sup>818</sup> Leo G. Perdue: The Riddles of Psalm 49, *Journal of Biblical Literature*, vol. 93, 1974/4, 541–542. Perdue ezen elképzelését bemutatom tanulmányomban is: Péntek: „Végül dicsőségbe fogadsz” (*Zsolt 73,24*), 132–133.

és 8.16 verseiben megfogalmazódó találós kérdésekben találja meg.<sup>819</sup> Witte ezzel szemben hellenisztikus kontextusban értelmezi a zsoltárt, amely – szerinte – a lélek testtől megkülönböztethető alakjának alvilágból való megszabadítására utal a 15–16. versekben.<sup>820</sup>

A tárgyalt motívumegyüttes megjelenik a 73. zsoltárban is.<sup>821</sup>

17 Amikor belépek Isten szentélyeibe, megértem végüket.  
 18 Bizony az elcsúszásba állítod őket, pusztulásba döntöd őket.  
 19 Hogy jutnak a pusztulásba egy pillanat alatt, végük lesz, megsemmisülnek rémületükben.  
 20 Mint az álom ébredés után,<sup>822</sup> a városban megvetett lesz alakjuk.  
 21 Sebzett a szívem, belsőm fáj,  
 22 és tudatlan vagyok, nincs ismeretem, állat vagyok előtted.  
 23 De én mindig veled vagyok, megragadod jobb karomat,  
 24 tanácsoddal vezetsz engem,<sup>823</sup> és utána a dicsőségbe felveszel.  
 25 Ki van nekem az égben, ha nem te? A földön sem<sup>824</sup> gyönyörködök másban.  
 26 Ha testem és szívem megsemmisül, szívem kösziklája és örökségem Isten örökké.  
 27 Bizony, akik távolodnak tőled elpusztulnak, kiirtasz minden tőled eltávozót,  
 28 de ha közeledem Istenhez – jó nekem. Az Úr, JHWH a menedékem, elbeszélésem minden tetteted! (Zsolt 73,17–28)

A zsoltár a 72. zsoltár (rész)gyűjteményt lezáró utóiratát követi, a 3. zsoltárkönyv (Zsolt 73–89) első szövege, így a könyv kanonikus alakja szempontjából is fontos szerepe van.<sup>825</sup> Spangenberg szerint a 73. zsoltár beszélőjét összeköti a Prédikátor szerzőjével az, hogy mindketten kríziseket és igazságtalanságot tapasztaltak meg, de különbséget jelent az, hogy az utóbbi emiatt elhagyta a bölcsességi

<sup>819</sup> Ezek analízise: Perdue: *The Riddles*, 538–541.

<sup>820</sup> Witte: „*Aber Gott wird...*”, 553–554.

<sup>821</sup> A 73. zsoltárt tárgyalom az alábbi tanulmányomban is: Péntek: „*Végül dicsőségbe fogadsz*” (Zsolt 73,24), 133–134.

<sup>822</sup> A *Septuaginta*, Symmachos, a Targum és a *Vulgata* fordításai participiumi alakra utalnak (רָעָה־וְעָה־?) itt.

<sup>823</sup> A *Peshitta* fordítása a רָעָה־וְעָה־ (‘megvizsgáztalsz engem’) olvasatra utal. Ugyanez a fordítási variáció jelenik meg a dolgozatban is tárgyalt Zsoltárok 61,3 szír fordításában.

<sup>824</sup> A *Septuaginta*ban ezen a helyen a τί kérdőszó szerepel (vö. a 25. vers első fele).

<sup>825</sup> Ehhez: Walter Brueggemann – Patrick D. Miller: Psalm 73 as a Canonical Marker, *Journal for the Study of the Old Testament*, vol. 21, 1996/72, 45–56, vö. Beat Weber: „Like a Bridge Over Troubled Water...”. Weisheitstheologische Wegmarkierungen im Psalter, in Angelika Berlejung – Raik Heckl (Hgg.): *Ex oriente lux. Studien zur Theologie des Alten Testaments. Festschrift für Rüdiger Lux zum 65. Geburtstag*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2012, 290.

paradigmát, addig a zsoltáros a szentélyben új vigasztalást talált, annak vigasztalását, hogy közösségben maradhat Istennel.<sup>826</sup>

A zsoltárban megjelenik számos, az alvilágképzethez kapcsolódó probléma is. Emellett – Dahood szerint – néhány szöveghelyen konkrét alvilágutalást kell látnunk: szerinte a 18. versben a מְשֹׁאֵתֹת szó מְשֹׁאֵתֹת-ként vokalizálva és a מְשֹׁאֵתֹת szó többes számaként értelmezve az alvilág egyik poétikus neve,<sup>827</sup> és ugyanez igaz a מְשֹׁאֵתֹת kifejezésre, illetve ebben a kontextusban a מְשֹׁאֵתֹת szónak is ilyen értelmű használatát feltételezi (mindkettő a 19. versben szerepel).<sup>828</sup>

A 17. vers szentélyre való utalása alapján elképzelhetőnek látom, hogy itt – és a 49. zsoltárban – egy olyan szabadításkonceptiót kell feltételezni, amely kifejezetten valamilyen fajta ismerethez köti a halálból való szabadítás lehetőségességét.

A 23–26. versekben JHWH *Seol* feletti hatalma lesz a kérdés tárgya. Ezt a szakaszt Zenger a templom-metafora hátterén értelmezi és ehhez hasonlóan metaforikus jelentést tulajdonít a szentélynek a 17. versben is.<sup>829</sup> A 16. és 49. zsoltárok vonatkozó szakaszaihoz hasonlóan a Zsoltárok 73,23–26 is értelmezhető egyrészt evilági, másrészt túlvilági szabadítás kontextusában. Liess e zsoltárt a 16. zsoltártól eltérően örök életre mutató zsoltárnak tekinti, és úgy véli, hogy két különbség alapján lehet a két zsoltár teológiáját elhatárolni egymástól: 1. A 16. zsoltár a tett-sors összefüggés motívumát nem egy krízishelyzetben használja. 2. A 73. zsoltárban az Istennel való közösség motívuma a halál utánra is kiterjed. Ennek pontos formája nem ismerhető meg a zsoltárból, de a zsoltáros hite szerint ez egy olyan, Isten közelében töltött lét lesz, amelyet az evilági életben már megtapasztalt.<sup>830</sup> Emellett a bűnösök sorsát bemutató rész (2–16. versek) kapcsolatba hozható azokkal az imádság-szakaszokkal, amelyekben a beszélő a bűnösök, ellenségek alvilági büntetéséért és pusztulásáért könyörög JHWH-hoz, azzal a különbséggel, hogy e zsoltárban imádság nem hangzik el.

<sup>826</sup> Izak J. J. Spangenberg: Psalm 73 and the Book of Qoheleth, *Old Testament Essays*, vol. 29, 2016/1, 173.

<sup>827</sup> Dahood: *Psalms II*, 192.

<sup>828</sup> Uo., 193.

<sup>829</sup> Hossfeld–Zenger: *Psalmen 51–100*, 346.

<sup>830</sup> Liess: *Der Weg des Lebens*, 396. Liess a 16. zsoltárban a haláltól való megőrzés gondolatát látja csupán, viszont úgy véli, hogy a 73. zsoltárban egyértelműen megjelenik a halál utáni élet reménye: Kathrin Liess: Von der Gottesferne zur Gottesnähe. Zur Todes und Lebensmetaphorik in den Psalmen, in Pierre van Hecke – Antje Labahn (eds.): *Metaphors in the Psalms* (BETL 231), Leuven, Uitgeverij Peters, 2010, 177–194, vö. Klaus Seybold: Der Weg des Lebens. Eine Studie zu Psalm 16, *Theologische Zeitschrift*, Band 40, 1984/2, 128; Spronk: *Beatific Afterlife*, 335–338; Collins: *Death, the Afterlife*, 480–481. Szorosabb kapcsolatot lát a két szöveg között Botha: *True Happiness*, 71–72. Briggs és Briggs a zsoltárban túlvilági életre vonatkozó reményességét lát: Briggs–Briggs: *Psalms*, Vol. 2, 147.

## Tradíciók a Zsoltárok 16, 49, 73 elemzett szakaszaiban

A 16., 49. és 73. zsoltár megfogalmazásai mögött a következő, eredetileg egymástól különálló hagyományok fedezhetők fel.

### *A három szövegben megjelenő motívumok*

1. JHWH kizárólagossága.

A 16. és 73. zsoltár is beszél arról, hogy az imádkozó számára JHWH az egyetlen Isten. Erre utal a Zsoltárok 73,25, illetve a 16,2–4 is. A 73,25 szerint az imádkozónak sem az égben, sem a földön (alvilágban?) nincs senkije JHWH-n kívül.

2. Emberi mulandóság.

E zsoltárok úgy mutatják be az embert, mint mulandó teremtményt. A תַּשְׁחֵחַ הָאָדָם kifejezés (Zsolt 49,10, vö. 16,10) valószínűleg erre utal, akárcsak a Zsoltárok 49,15.

3. Közösség Istennel.

E gondolat is fontos eleme e zsoltároknak. Ez a közösség folyamatos, megmaradó kapcsolatként értelmezhető és ez nyújt az imádkozó számára reménységet (Zsolt 16,8–9.11, 73,23). Hasonló gondolat megjelenik a Zsoltárok 23,4-ben is, ahol a אֱלֹהֵינוּ kifejezés a bajok megjelenítőjeként szerepel (további előfordulásai: Zsolt 44,20; 107,10). Amennyiben a vokalizációt nem változtatjuk meg, elképzelhető, hogy a אֱלֹהֵינוּ szó e szakaszban helyként utal az alvilágra, ezt a véleményt azonban maga Dahood sem tartja valószínűnek, aki szerint a אֱלֹהֵינוּ vokalizáció ugyan helyes lehet, de a אֱלֹהֵינוּ kifejezés *superlativusa* lehet.<sup>831</sup> A Zsoltárok 23,4-ben az imádkozó istenébe vetett bizalmát fejezi ki, ezáltal lehet kapcsolatban ez a vers azokkal a zsoltárokkal, ahol már a szorongatás szituációjában, az alvilágra mint a megtapasztalt nyomorúság helyére utalva kiált JHWH-hoz a beszélő.

### *Kapcsolatok más tradíciókkal*

E zsoltárok *Seol*-képének háttérével kapcsolatban mindenképpen ki kell emelni azt, hogy több tapasztalat vagy teológiai állítás a forrása a zsoltáros bizodalmanak.

4. E zsoltárok bölcsességirodalmi hagyományokkal is kapcsolatban vannak.

4.1. Isten vezeti az igaz embert tanácsával (Zsolt 16, 73): a 16. és 73. zsoltárban JHWH tanácsának (16,7: יְעִצֵנִי, 73,24: בְּעֵצָתֶךָ תִּנְחַנֵּי) következménye az imádkozó

<sup>831</sup> Dahood: *Psalms I*, 147.

arra vonatkozó reménysége, hogy elkerülheti a sírt.<sup>832</sup> A tanácsadás (ייעוץ) és a figyelmeztetés (רעויה) motívuma elsősorban a Példabeszédek könyve bölcsesség-irodalmi tradícióiban gyakori. Általában mindkettő a bölcsességi tanító / apa által végbevitt cselekedet (ייעוץ: Péld 1,25.30; 11,14; 12,15.20; 13,10; 15,22; 19,20; 20,18; 27,9; vö. 8,14; Zsolt 32,8; a Péld 19,21-ben JHWH tanácsára utal, רעויה: Péld 1,3.8; 4,1; 5,12.23; 6,23; 8,33; 9,7; 10,17; 12,1; 13,1.18.24; 15,5.10.32.33; 19,18.20.27; 22,15; 23,13; 24,32; 29,17.19, az anya cselekvésére utal a Péld 31,1-ben, JHWH cselekvésére utal a Péld 3,11-ben). Ezen bölcsességi irodalmi párhuzamok alapján tehát azt mondhatjuk, hogy az imádkozó igaz életével lehet összefüggésben az a bizodalom, hogy nem fogja meglátni a *Seolt*. Ez a motívum kapcsolatban áll azzal a bölcsességi irodalomban is gyakran előforduló gondolattal, mely szerint a bűnösök a *Seol*ba kerülnek, az igazak viszont megmenekülnek onnan (Péld 5,5; 9,18; 15,24; 21,16; 23,14).<sup>833</sup> A zsoltárban az „élet útja” kifejezés többféleképpen fordítható: ’az élet útja’, ’az élők útja’, ’az életre vezető út’.<sup>834</sup> A *Seol*ba kerülés / a sír meglátása tehát annak a következménye, hogy valaki letér a helyes útról,<sup>835</sup> az imádkozó azonban tudja, hogy JHWH nem hagyja őt letérni arról. Ebben a két zsoltárban tehát az élet reménysége részben a bölcsességi tanító képében megjelenő istenség, JHWH alakjában gyökerezik, aki megtartja az imádkozót az igaz úton annak reménysége szerint.

4.2. Örök élet ismeret útján: a gondolat a Zsoltárok 49,21 és a Zsoltárok 73,22 szövegében jelenik meg.

## 5. „Lévita-tradíció” (JHWH mint osztályrész).

Egy másik központi gondolata e zsoltároknak, hogy JHWH az öröksége az imádkozónak (Zsolt 16,5; 73,26, vö. 119,57; 142,6). A motívum az Áron fiaihoz és a lévítákhoz kötődő tradíciókban gyökerezik (vö. Num 18,20). Az a gondolat, hogy JHWH a benne bízók osztályrésze, megjelenik a Siralmak könyvében is (JSir 3,24).<sup>836</sup>

<sup>832</sup> Eaton ezzel szemben ezt a motívumot kifejezetten a király kultikus szerepével kapcsolatban értelmezte. Eaton: *Kingship*, 175.

<sup>833</sup> A bölcsességi irodalom és a zsoltárirodalom kapcsolatáról és a bölcsességi zsoltár megnevezés problémás voltáról Susan Gillingham: „I Will Incline My Ear to a Proverb; I Will Solve My Riddle to the Music of the Harp” (Psalm 49,4). *The Wisdom Tradition and the Psalms*, in John Jarick (ed.): *Perspectives on Israelite Wisdom. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar* (LHB 618), London – New York, T&T Clark, 2016, 277–309.

<sup>834</sup> Seybold: *Der Weg des Lebens*, 121. Seybold az ’életre vezető út’ értelmet tartja a legvalószínűbbnek.

<sup>835</sup> A tett-sors összefüggés szerepéhez, illetve különböző, egymásnak akár ellent is mondó alkalmazásaihoz a Héber Biblia bölcsességi szövegeiben: Freuling: „*Wer eine Grube gräbt...*”.

<sup>836</sup> Lásd: von Rad: „*Gerechtigkeit und „Leben*”, 432–437.

## 6. A *Seolból* való szabadítás tradíciója (JHWH megszabadít a *Seolból*)

6.1. Szabadítás a *Seolból* a könyörgő és hálaadó zsoltárokban: az imádságok jellemző alvilágképét is adaptálják e zsoltárok, amelynek fő vonása az, hogy az imádkozó a *Seolból* szabadulás reményében fordul JHWH-hoz.

6.2. A szabadítás kifejezése a קלל gyök használata által.

6.2.1. A קלל ('felvenni', 'elragadni') ige használata egy további kapcsolatot képez a 18. zsoltárral, amelyben szintén megjelenik a *Seolból* és a káosz erőtől való megszabadítás gondolata. A teofánia útján történő szabadításról beszélő Zsoltárok 18,17–18 ugyanis szintén ezzel a szóval írja le a hálaadó személy megszabadulását. (A *Hódajót* szabadításképe talán ennek a továbbgondolása, vagy átértelmezése – ott a káoszerők és a *Seol* már nem egy közvetlen életveszély megjelenítői, hanem a közösségen kívüli életre utalnak, a szabadítás pedig a közösséghez tartozás formájában nyer értelmet.)

6.2.2. Az Illés- (2Kir 2,1–12) és Énok-hagyomány (Gen 5,24) is kapcsolódik a teofánia gondolatköréhez, előbbi esetben ez teljesen egyértelmű. E hagyományok arról tanúskodnak, hogy Isten magához veszi az igazakat, ezt pedig szintén a קלל gyök használata által fejezik ki. Az Énok- és Illés-elbeszélésekhez hasonlóan a Zsoltárok 49,16, 73,24b és talán a Zsoltárok 16,10 is kapcsolódik ahhoz a hagyományhoz, amely szerint JHWH különösen kegyes embereket nem hagyott meghalni, hanem valamilyen módon magához vette őket (szintén a קלל gyök használatával fejezik ki ezt e szövegek is). Az a kérdés, hogy a három zsoltár tekinthető-e korábbinak vagy az Énok- és Illés-elbeszélések, nem dönthető el teljes bizonyossággal. Mindenesetre valószínűbbnek látszik, hogy a zsoltárok megfogalmazói már ismernek olyan elbeszélő tradíciókat, amelyek az igazak égbevételéről szólnak.<sup>837</sup>

<sup>837</sup> Vö. Kustár Zoltán: „Ha elenyészik is testem és szívem...”. A 73. zsoltár hozzájárulása a theodicea ószövetségi kérdésköréhez, in Bodó Sára – Horsai Ede (szerk.): „Hiszek az Ige diadalmas erejében!” *Tanulmányok Fekete Károly 60. születésnapja alkalmából*, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2020, 82. Kustár szerint az a különbség a 49. és a 73. zsoltár szemlélete között, hogy az előbbiben a megfogalmazott reménység új tanításként, prófétai kinyilatkoztatásként jelenik meg, utóbbiban pedig már a templomban elérhető tanításként. Uo., 82.

## 2. táblázat. Tradíciók a Zsoltárok 16, 49, és 73 szövegében.

JHWH kizárólagossága	Zsolt 16,2–3: אֲמַרְתָּ לַיהוָה אֱלֹהֵי אֶתְּהָ טוֹבֵתִי בְּלִעְלֵיךָ: לְקוֹדְשִׁים אֲשֶׁר־בָּאָרֶץ הַמָּה וְאֵדִירִי כָּל־חַפְצֵי־יָדָי: Zsolt 73,25: מִי־לִי בַשָּׁמַיִם וְעַמְּךָ לֹא־חַפְצֵתִי בָּאָרֶץ:
Mulandóság	Zsolt 49,10–11: כִּי יִרְאֶה לֹא יִרְאֶה הַשָּׁמַיִם: Zsolt 49,15: כִּצְאֹן לִשְׂאוֹל שְׁתוּ מִנֶּת יִרְעֵם וַיִּרְדּוּ בָּם יִשְׂרָאֵל לְבַקֵּר וְצִיָּרָם לִב־ לֹת שְׂאוֹל מִזֶּבֶל לוֹ: Zsolt 73,26a: כָּל־הַשָּׂרִי וְלִבֵּי:
Közösség Istennel	Zsolt 16,8–9: שׁוֹיִתִּי יְהוָה לְנֶגְדִי תְּמִיד כִּי מִיְמֵי בְּלִעְלָמוֹט: לִבְּךָ שָׂמַח לִבִּי וַיִּגַּל כְּבוֹדִי אֶפְשָׁרִי יִשְׁכֹּן לְבָטָח: 16,11: שָׁבַע שְׁמֹחוֹת אֶת־פְּנֵיךָ נְעֻמּוֹת בִּימִינְךָ נֶצַח: 73,23: וְאֲנִי תְּמִיד עִמָּךְ אֶחְזֶק בְּיַד־יְמִינִי:
Isteni vezetés	Zsolt 16,7: יַעֲצֵנִי אֶת־לִילוֹת יִסְרוּנִי כְּלִי־תִי: Zsolt 16,11: תְּוֹדִיעֵנִי אֶרֶחַ חַיִּים: Zsolt 73,24a: בְּעֶצְמֶךָ תִּנְחֵנִי:
Ismeret	Zsolt 49,21: אָדָם בִּיקָר וְלֹא יִבִּין נִמְשָׁל כְּהַמּוֹת נִדְמוּ: Zsolt 73,22: וְאֲנִי־בְעַר וְלֹא אֶדַע כְּהַמּוֹת הֵיִתִּי עִמָּךְ:
Lévita	Zsolt 16,5: יְהוָה מִנְתַּחֲלָקִי וְכֹסִי אֶתְּהָ תוֹמִיד גֹּרְלִי: Zsolt 73,26b: צוּר־לִבֵּי וְחַלְקֵי אֱלֹהִים לְעוֹלָם:
Énok	Zsolt 16,10 (vö. Zsid 11,5): כִּי לֹא־תִצָּב נַפְשִׁי לִשְׂאוֹל לֹא־תִתֵּן חַסִּדְךָ לְרֹאוֹת שְׁחַת: Zsolt 49,16: אֶת־אֱלֹהִים יִפְדֶּה נַפְשִׁי מִיַּד־שְׂאוֹל כִּי יִקְחֵנִי: Zsolt 73,24b: וְאַחַר כְּבוֹד תִּקְחֵנִי:

Az e fejezetben tárgyalt három zsoltár kapcsolódik ahhoz a könyörgő és hálaadó imádságokban gyakori tradícióhoz, amely a szorongattatás és az Istenhez kiáltás helyeként utal az alvilágra,<sup>838</sup> mivel e szövegek témája is a *Seol*-ból való szabadítás. A fentebb elmondottak alapján úgy látom, hogy a 16., 49. és 73. zsoltárok első-sorban nem a bennük megfogalmazott teológiai nézetek tekintetében különböznek más zsoltároktól, hanem azáltal, hogy számos, minden bizonnyal eltérő kontextusból származó tradíciót kombinálnak.

<sup>838</sup> Vö. „Szorongattatás, kiáltás a *Seol*-ból és hálaadás szabadításért” című fejezettel.

## ÖSSZEFOGLALÁS



Dolgozatomban a zsoltárirodalomban megjelenő alvilággal kapcsolatos hagyományokat vizsgáltam tradíciókritikai eszközökkel, figyelemmel az egyes tradíciók különböző megfogalmazásaiban látható variabilitásra és arra, hogy az egyes szövegek hogyan adaptálják e hagyományokat, a tradíciók retorikai funkcióját is keresve.<sup>839</sup> E fenti négy szempont alapján kísérletet teszek teológiai következtetések levonására is.

A tradíciók mindegyikére igaz, hogy alapelemeik a szövegekben ugyan különböző teológiai tartalommal bírhatnak, de nyelvi megfogalmazásaik ezzel együtt is hasonlóak egymáshoz. Az állandóság ellenére a pontos megfogalmazásban nagy variabilitás mutatkozik, ami számos esetben már egy írott hagyomány írott továbbgondolását valószínűsíti. A tárgyalt hagyományok közös jellegzetessége, hogy az alvilág térbeli képét a halál, az emberi mulandóság és az ember által megtapasztalt nyomorúság kifejezésére használják.

A legyakrabban előforduló *Seol*-hagyomány három alapvető elemet tartalmazhat: 1. az alvilág mint a nyomorúság térbeli képe; 2. kiáltás JHWH-hoz az alvilágból; 3. hálaadás JHWH szabadításáért. A 16., 49., 73. zsoltárok témájuk szempontjából kapcsolódnak az említett hagyományt adaptáló könyörgő és hálaadó imádságokhoz. E szövegek elsősorban nem teológiai perspektívájukban térnek el más zsoltárrészletektől, hanem azáltal, hogy szemben azok egyszerűségével, ezek különböző tradíciókat kombinálnak: 1. JHWH kizárólagossága; 2. emberi mulandóság; 3. közösség Istennel; 4. bölcsességirodalmi tradíciók: 4.1. Isten vezeti az igaz embert tanácsával; 4.2. örök élet ismeret útján; 5. „lévita-tradíció”: JHWH mint osztályrész; 6. a *Seol*-ból való szabadítás tradíciója: 6.1. szabadítás a *Seol*-ból a könyörgő és hálaadó zsoltárokbán; 6.2. a szabadításra való utalás a קהל gyök használata által: 6.2.1. szabadítás teofánia útján; 6.2.2. Énok- és Illés-hagyomány: Isten magához veszi az igazakat. Az alvilágból való szabadítás témáját tárgyaló szövegek különbségei nem az egyes szövegek íróinak vagy hagyományozóinak eltérő teológiai felfogásában gyökereznek. Talán felvethető az is, hogy a *Seol*-ból

<sup>839</sup> A zsoltárirodalom alvilágra utaló hagyományait a jelen munka „Az alvilág a zsoltárköltészetben” című részében közölthöz képest eltérő rendszerben röviden, néhány példán keresztül bemutatom az alábbi tanulmányomban is, amelynek vonatkozó részében két téma – az alvilágból való szabadulás problémája, illetve annak kérdése, hogy az alvilágba kerülés az ember általános sorsának vagy a bűnösök büntetésének tekinthető-e – szempontjából rendszerezem a forrásanyagot: Péntek: *Innováció, teológiai fejlődés*, 820–826.

való szabadítást tematizáló számos szöveg elsősorban mezopotámiai hagyományokkal (különösen Marduk alakjához köthető szövegekkel) mutatnak párhuzamot, a mélység vizeiből való szabadításról beszélő szövegek, így a tradíciót egy teofánia-jelenet keretében adaptáló Zsoltárok 18, valamint a Zsoltárok 16, 49, 73 szövegek inkább kánaáni, Ugaritból ismert tradíciókból építkeznek. Az alvilágból szabadításra vonatkozó kijelentések többsége esetében nem egyértelmű, hogy evilági vagy túlvilági szabadításról van-e szó. Az sem egyértelmű, hogy az előbbi tradíciótörténetileg feltétlenül korábbi lenne, mint az utóbbi. Az, hogy a szövegek evilági szabadításról beszélnek, azokban a forrásokban egyértelmű, amelyek egy narratívában alkalmazzák a hagyományt.

Egy himnikus kontextusban elhangzó megállapítás (1Sám 2,6) szerint JHWH-nak hatalma van levinni az alvilágba és felhozni onnan. E gondolat tradíciótörténeti szempontból összefügg az imádságokban megjelenő, *Seol*ból való szabadításért könyörgés motívumával, sőt elképzelhető, hogy ez utóbbi JHWH alvilág fölötti hatalmának e megfogalmazásában gyökerezik.

Néhány zsoltsárrészletben az imádság beszélője azért könyörög, hogy JHWH büntesse meg a gonoszokat és a beszélő ellenségeit, hogy azok a *Seol*ba kerüljenek. Ez egyfelől kiindulópontja lehet annak a később imádságokban is megjelenő teológiai koncepciónak, amely szerint az alvilág halál utáni büntető helynek tekinthető, ugyanakkor viszont semmiképpen sem azonos ezzel a gondolattal. Más szakaszok ezzel szemben a halált és az alvilágot mint az emberek általános sorsát mutatják be (Zsolt 89,49, vö. 90,3; 146,4, vö. 139,15). A Zsoltárok 88,5–6 háttérben az Ezékiel 32,17–32 Egyiptom elleni ítéletes próféciájában megjelenő tradíció fedezhető fel, amely párhuzamban, pontosabban polémiában állhat egy, az elhunyt hősök kultuszához kötődő tradícióval.

A „halottak nem dicsérik JHWH-t”-tradíció előfordulásainak különböző retorikai és teológiai jelentősége lehet. Amikor kérdés formájában jelenik meg a tradíció, általában *argumentum ad Deum*-nak tekinthető (Zsolt 6,6; 30,10; 88,11–13). A kijelentő forma ezzel szemben a bűnbánat és a betegség egymással összefüggő kontextusaihoz köthető és hálaadó szituációban értelmezhető, mivel „élők” alatt a szövegek azokat értik, akik átmentek valamiféle megpróbáltatáson (Ézs 38,10–20 – betegség és bűn; Bárúk 2,17–18, Sirák 17,27–28, 11Q5 19,1–4 – bűn, botlás stb.) és nem azokat, akik nem tapasztalhatták meg a szenvedést: a megszabadított az, aki hálát ad, és nem az, akinek nem is volt nyomorúsága.

Néhány, a Zsoltárok könyve szövegeinél valószínűleg későbbi keletkezésű szöveg új teológiai koncepciók fényében adaptálja a régi hagyományokat. Egyes imádságok bűnbánati kontextusban használják a *Seol*ban megszólaló kiáltás tradícióját (11Q5 19,1–4; Manassé imája; SalZsolt 16,1–2). A *Hódajót*-tekerceken három újabb koncepció is megjelenik. Egyrészt a *Seol*lal kapcsolatos tradíciók a

halál utáni büntetés és jutalom képzetével kerülnek kapcsolatba. Másrészt megjelenik az a gondolat is, hogy a *Seol*-ból való szabadítás valójában a mennyei közösségben való jelenbeli és eljövendő részesedésre utal, azaz a megszabadítottak nem mások, mint a tekercs szövegeit író és használó közösség tagjai. Harmadrészt a szövegben megjelenik az az elképzelés is, hogy a végidőkben Isten megítéli a *Seolt*, és elválasztja egymástól az alvilág igaz és bűnös lakóit. Emellett a 11Q5 19,1–4 szövegében, illetve a *Hódajót* himnuszában talán megjelenik a testi feltámadás gondolata is. Más szövegekben pedig az alvilágba nem az imádkozót szorongató emberi ellenségek, hanem a démonok kerülnek (*Berakhót*, 11Q11 stb.). A felsorolásból látható, hogy ezek az új teológiai koncepciók elsősorban a Qumránból előkerült szövegekben jelennek meg.

Az új adaptációk születésén túl az is ismert, hogy a különböző vallási csoportokban különböző túlvilági élettel kapcsolatos képzetek léteztek. Emiatt a különböző közösségek a hagyományozott zsoltárszövegeket is különbözően értelmezheték. Előfordulhatott az is, hogy két különböző szövegvariáns mögött ezek a különböző csoportokhoz köthető, egy időben létező eltérő eszkatológiai képzetek állhattak, erre lehet példa a Zsoltárok 102,18 maszoréta szövegből és a 11Q5 tekercsről ismert szövegváltozatok közötti különbség. Ismert problémája a kutatásnak az a kérdés, hogy az alvilágból való szabadításról beszélő szövegek evilági vagy halál utáni szabadításról beszélnek-e. Ezzel kapcsolatban megállapíthatjuk, hogy e két nézet egy időben, valószínűleg különböző irányzatokhoz kötődve létezett egymás mellett a hellenisztikus és római korban. A korábbi időszakokra nézve viszont nincsenek pontos információink, a legtöbb forrásból nem derül ki egyértelműen, hogy melyik elgondolás alapján adaptálja a hagyományt.

A párhuzamosan létező, különböző csoportokhoz köthető tradíciókkal, illetve értelmezésekkel kapcsolatban szintén kevés információnk van: a holt-tengeri tekercsekben megjelenő, jelenlegi ismereteink szerint egyedi koncepciókat fentebb összefoglaltam; néhány újszövetségi szöveghely alapján láthatjuk, hogy az őskeresztyénség túlvilági szabadításként, Krisztus feltámadására vonatkoztatva értelmezte a zsoltárok *Seol*-hagyományait, és tudjuk azt is, hogy a zsidó vallási irányzatok közül például a farizeusok hittek a feltámadásban, igaz, ez utóbbi csoport zsoltárértelmezéséről nincsenek információink.

Szükséges végül következtetéseket megfogalmazni azzal kapcsolatban is, hogy pontosan mire nézve bírnak forrásértékkel e zsoltárrészletek, illetve milyen vallástörténeti és teológiai kontextusban helyezhetők el.<sup>840</sup> A zsoltárok alapján

<sup>840</sup> E kérdésekkel részletesebben foglalkozom az alábbi tanulmányaimban: Péntek: „*Végül dicsőségbe fogadsz*” (Zsolt 73,24); Péntek: *Innováció, teológiai fejlődés*, különösen 833–836.

nem vázolható fel a Deuteronomium és a papi források előtti időszak túlvilághite, ezzel kapcsolatban e szövegek nem bírnak forrásértékkel. Ellenkezőleg, úgy tűnik, hogy a zsoltárhagyomány szövegeinek legnagyobb része előfeltételezi ezeket a törvényeket. A zsoltárok – véleményem szerint – nem dokumentumai JHWH kompetencianövekedésének sem. Inkább úgy tűnik, hogy azok a kijelentések, amelyek arra utalnak, hogy a halottak nem dicsérik JHWH-t, adótnak veszik azt, hogy Istennek hatalma van valakit az alvilágba vinni és felhozni onnan. Az alvilág a pusztulás helye, de nem esik kívül Isten hatalmán. Másfelől viszont a zsoltárokban megjelenő alvilág általában nem a büntetés helye. A zsoltárok nem dokumentumai sem a *Seol*-al kapcsolatos fogság előtti képzeteknek, sem annak, hogy a fogság után hogyan váltja fel ezeket egy pozitívabb túlvilághit. Az előbbieket egyáltalán nem jelennek meg e szövegekben, az utóbbival kapcsolatban viszont azt láthatjuk, hogy e pozitívabb képzetek kifejtése során a zsoltárköltészet gond nélkül alkalmazza a *Seol*-hagyományokat. A zsoltárok alvilágból szabadításról beszélő kijelentései viszont dokumentálják azt, hogy egymás mellett élő, közös hagyományok örökösének tekinthető közösségek hogyan alkalmaznak újra és újra egy, a Kr. e. 2. évezredre visszanyúló ókori keleti párhuzamok alapján ősinek mutakozó motívumkincset új tapasztalatok, új szenvedések és új reménységek kifejezésére.

## SUMMARY



In my dissertation I examine the traditions concerning the netherworld appearing in the psalm literature with tradition-critical tools, taking into account the variability seen in the different formulations of each tradition and how each text adapts these traditions, and searching the literary character and rhetorical function of the traditions. Based on these four aspects, I also attempt to draw theological conclusions.

It is true for all the traditions, that although their basic elements in the texts express different theology, their formulations remain similar. Despite the permanence in formulation, there is a variability in the exact wording, therefore in many cases it can be assumed that a written tradition was adapted in a new context. A common feature of the discussed traditions is that the spatial image of the netherworld is used to express death, human mortality, and the misery experienced by the one who prays.

The most common tradition concerning Sheol may contain three basic elements: 1. the netherworld as the image of misery; 2. cry to YHWH from the netherworld; 3. thanksgiving for YHWH's deliverance from misery. Psalms 16, 49 and 73 are related in their subject to the supplicating and thanksgiving prayers, which adapt the above-mentioned tradition. These three texts differ from other psalms not in their theological perspective, but in their combining different traditions, in contrast to the simplicity of those prayers: 1. the exclusivity of Yahweh; 2. human mortality; 3. communion with God; 4. wisdom traditions: 4.1. God guides the righteous with his counsel; 4.2. eternal life through knowledge; 5. "Levite-tradition": YHWH as inheritance; 6. the tradition of deliverance from Sheol: 6.1. deliverance from Sheol in the petitionary and thanksgiving psalms; 6.2. using of the root  $\text{קל}$  to refer to deliverance: 6.2.1. deliverance by theophany; 6.2.2. tradition about Enoch and Elijah: God takes the Righteous. The differences between the texts concerning the theme of deliverance from the netherworld are not rooted in the different theological perception of the writers or tradents of the texts. It might even be suggested that many of the texts on deliverance from Sheol have parallels primarily with Mesopotamian traditions (especially those associated with the divine figure Marduk), while texts on deliverance from the waters of the depths, such as Psalms 18, which adapts the tradition in a theophany-scene, and Psalms 16, 49, 73 are more likely to be based

on Canaanite traditions (which are known from Ugarit). For most statements about deliverance from the netherworld, it is not clear whether it is a this-worldly or an after-death action. Nor is it clear that historically the former is necessarily earlier than the latter. That the texts speak of this-worldly deliverance is clear in those sources that apply tradition in a narrative.

According to a statement in a hymnic context (1Sam 2:6), YHWH has the power to take one down into the netherworld and bring one up from there. From a tradition-historical point of view, this idea is related to the motif of pleading for salvation from Sheol in prayers, and the latter may even be rooted in this formulation of YHWH's power over the netherworld.

In some passages of the psalms, the speaker of the prayer begs YHWH to punish the wicked and his/her enemies go to Sheol. On the one hand, this may be the starting point for the theological concept which would later appear in the prayers, according to which the netherworld can be considered a place of punishment after death, but at the same time it is by no means identical with this idea. On the other hand, other passages present death and the netherworld as the general destiny of human beings (Ps 89:49, 90:3, 146:4, cf. 139:15). In the background of Psalms 88:5–6 we can discover a tradition that appears in the oracle against Egypt in Ezekiel 32:17–32, which may coincide, or more precisely, be in polemics with a cultic tradition similar to the Greek hero-cults, and this may form the theological background of Psalms 88:5–6.

The occurrences of the “the dead do not praise YHWH” tradition may have different rhetorical and theological significance. When this tradition appears in the form of a question, it can usually be considered an *argumentum ad Deum* (Ps 6:6, 30:10, 88:11–13). The declarative form, on the other hand, can be linked to the interrelated contexts of repentance and sickness and can be interpreted in a situation of thanksgiving. Since by “living” the texts mean those who have gone through some ordeal (Is 38 – sickness and sin, 1Bar 2:17–18, Sirach 17:27–28, 11Q5 19,1–4 – sin, stumbling, etc.) and not those who could not experience suffering: the saved is the one who gives thanks, not the one who did not have any misery.

Some texts, which are probably later than those of the Book of Psalms adapt old traditions in the light of new theological concepts. Some prayers use the tradition of crying from Sheol in a penitential context (11Q5 19,1–4, *Oratio Manasse*, Psalms of Solomon 16). Three new concepts appear in the *Hodayot* scrolls. Firstly, the traditions associated with Sheol are related to the notion of punishment and reward after death. Secondly, there is the idea that salvation from Sheol actually refers to the notion, that the praying one has present and also future communion with the heavenly beings, so the delivered are none

other than members of the community that wrote and used the texts of the scroll. Finally, the texts of these scrolls also contain the idea that in the eschatological time God will judge the Sheol and divide the righteous and the wicked inhabitants of the netherworld. In addition, in the 11Q5 19,1–4 and in the hymns of *Hodayot* may also appear the notion of bodily resurrection. In other texts from Qumran it is not the human enemies of the praying one but the demons are relegated to Sheol (*Berakhot*, 11Q11, etc.). The list above shows that these new theological concepts appear primarily in the texts found in Qumran.

In addition to the birth of these new adaptations, it is also known that different religious groups had different concepts about the afterlife. For this reason different communities might have interpreted the traditional psalm texts differently. It is also possible that two different textual variants may have been based on these different eschatological notions that existed at the same time, such as the difference between the text of Psalms 102:18 in the Masoretic Text and the 11Q5 scroll. A well-known problem of research is the question of whether the texts speak of present or postmortem salvation from the netherworld. In this respect, we can draw the conclusion that these two views coexisted in the Hellenistic and Roman period, connected probably to different religious groups, but we do not have precise information for earlier periods. In most sources it is not clear which of the two theories is the basis for their adapting the tradition.

We also have little information about the parallel traditions and interpretations linked to different groups: the concepts that appear in the Dead Sea Scrolls are summarized above, and from some New Testament texts, we can see that that early Christianity interpreted the Sheol traditions of the psalms as an afterlife deliverance, referring to the resurrection of Christ. It is also known that the Pharisees believed in resurrection, although we do not have any information on the psalm interpretation of the latter group.

Finally it is also necessary to draw conclusions as to the exact source value of these traditions and as to the religious historical and theological context where we should place or interpret them. Based on the psalms the afterlife conceptions of the period before deuteronomistic and priestly sources cannot be outlined. On the contrary, most of the psalm traditions seems to presuppose these laws. Nor do the psalms document the growth of YHWH's competence (*Kompeten-zausweitung*). Rather, the statements that suggest that the dead do not praise YHWH seem to imply that YHWH has the power to take someone to the netherworld and bring them up from there. The netherworld is a place of destruction, but it is not outside the power of God. On the other hand, in most cases the psalms do not depict the netherworld as a place of punishment. The psalms neither document the "pre-exilic" Sheol faith, nor its replacement by a more

positive belief after the exile. The former does not appear in these texts at all, but with regard to the latter we can see that the psalms apply the Sheol-traditions unproblematically when expressing these more positive notions. On the other hand, the statements in ancient Israelite psalm literature about deliverance from the netherworld documents how a community, or more precisely coexisting communities which share common traditions, repeatedly use a probably ancient language (which, due to its ancient near eastern parallels, dating back to the 2nd millennium B.C.E can be considered ancient) to express new experiences, new miseries and new hopes.

## RÖVIDÍTÉSEK JEGYZÉKE



A TaNaK könyvei esetében a Tóra (*Pentateuchos*) könyveinek kivételével a Magyar Bibliatársulat kiadásában megjelent *Revideált Újfordítású Biblia* (2014) rövidítéseit alkalmazom. A Tóra könyveinek latin rövidítéseit használom: Gen, Ex, Lev, Num, Deut.

A deuterokanonikus könyvek hivatkozása esetében általában a *Deuterokanonikus könyvek* (Budapest, Kálvin Kiadó, 1998) című kiadvány útmutatásait követem. Ez alól két könyv képez kivételt:

Sirák / Ben Szíra	Jézus, Sirák fia könyve
Bölcs	Salamon bölcsessége

Az egyéb, korai judaizmus korából származó iratok esetében a következő megoldásokat alkalmazom:

SalZsolt	Salamon zsoltárai
3Makk	Makkabeusok 3. könyve

A qumráni iratokat a tudományos irodalomban általánosan használt rövidítésekkel jelölöm, e rövidítéseket alkalmazza pl. Eibert Tigchelaar – Florentino Garcia Martinez: *The Dead Sea Scrolls Study Edition* Vol 1 – Vol 2, Leiden, Brill, 1997–1998.

Az újszövetségi iratokat minden esetben a *Revideált Újfordítású Biblia* (2014) által alkalmazott rövidítésekkel idézem.

A dolgozatban és az irodalomjegyzékben a rövidítve hivatkozott nemzetközi szakirodalom jelölésében általában az *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*<sup>3</sup> (*IATG*<sup>3</sup>, Hgg.: Siegfried M. Schwertner, Berlin – Boston, Walter de Gruyter, 2014) iránymutatásait követem.

A dolgozatban és az irodalomjegyzékben a szakirodalom és forráskiadások idézése során alkalmazott rövidítések jegyzéke:

AB	The Anchor Bible
ABD	David Noel Freedman – Gary A. Herion – David F. Graf, et al. (eds.): <i>The Anchor Bible Dictionary</i> , New York. Doubleday, 1992.
ABG	Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte

AGSU	Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und (des) Urchristentums
AOAT	Alter Orient und Altes Testament
ATD	Das Alte Testament Deutsch
BAT	Die Botschaft des Alten Testaments
BBB	Bonner Biblische Beiträge
BETHL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BEAT	Beiträge zur Erforschung Des Alten Testaments und des Antiken Judentums
BM	British Museum
BKAT	Biblischer Kommentar zum Alten Testament
BSt	Biblische Studien
BThSt	Biblich-Theologische Studien
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
CB.OT	Coniectanea Biblica Old Testament Series
CBQMS	Catholic Biblical Quarterly Monograph Series
CEJL	Commentaries on Early Jewish Literature
CHANE	Culture and History of the Ancient Near East
CTH	Catalogue des textes hittites
CThM.BW	Calwer Theologische Monographien. Reihe A, Bibelwissenschaft
DCLS	Deuterocanonical and Cognate Literature Studies
DCLY	Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook
DJD	Discoveries in the Judaean Desert
EA	El-Amarna levelék
EB.AT	Echter Bibel Altes Testament
EHAT	Exegetisches Handbuch zum Alten Testament
EJIL	Society of Biblical Literature Early Judaism and its Literature
EtB	Études Bibliques
FAT	Forschung zum Alten Testament
FOTL	The Forms of the Old Testament Literature
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HBM	Hebrew Bible Monographs
HBS	Herders Biblische Studien

HCOT	Historical Commetary on the Old Testament
HKAT	Handkommentar zum Alten Testament
HSM	Harvard Semitic Monographs
HThKAT	Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament
HThS	Harvard Theological Studies
ICC	International Critical Commentary
JSJS	Journal for the Study of Judaism Supplement
JSNTS	Journal for the Study of the New Testament Supplement Series
JSOTS	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series
JSSt.S	Journal of Semitic Studies Supplement
KAT	Kommentar zum Alten Testament
KHAT	Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament
KTU	Walter Dietrich – Oswald Loretz – Joaquin Sanmartin (Hgg.): <i>Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit</i> (3., erweiterte Auflage), Münster, Ugarit Verlag, 2013.
LD	Lectio Divina (Paris, 1946–)
LHB	Library of Hebrew Bible. Old Testament Studies
LSTS	The Library of the Second Temple Studies
OBC	Orientalia Biblica et Christiana
OBO	Orbis biblicus et orientalis
ORA	Orientalische Religionen in Der Antike
OTL	Old Testament Library
OTS	Oudtestamentische Studiën
ÖBS	Österreichische Biblische Studien
RS	Ras Shamra táblák
SAA	State Archives of Assyria
SBAB	Stuttgarter biblische Aufsatzbände
SBB	Stuttgarter Biblische Beiträge
SBL	Society of Biblical Literature
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBLSymS	Society of Biblical Literature Symposium Series
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SBT	Studies in Biblical Theology
SEThV	Salzburger exegetische theologische Vorträge
SJLA	Studies in Judaism in late antiquity
StTDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
SubBi	Subsidia Biblica
SUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testaments

TB	Theologische Bücherei Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert
<i>ThWAT</i>	G. Johannes Botterweck – Helmer Ringgren – Heinz-Josef Fabry (Hgg.): <i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i> , Stuttgart, etc., Kohlhammer, 1973–1994
<i>TUAT</i>	<i>Texte aus Umwelt des Alten Testament</i>
UCOP	University of Cambridge Oriental Publications
VTS	Vetus Testamentum Supplements
WBC	Word Biblical Commentary
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

## IRODALOMJEGYZÉK

- ACKERMAN, Susan: *Under Every Green Tree. Popular Religion in Sixth-Century Judah* (HSM 46), Atlanta, Scholars Press, 1992.
- AEJMELEAUS, Anneli: The Traditional Prayer in the Psalms, in Anneli Aejemaeus – Ludwig Schmidt: *The Traditional Prayer in the Psalms / Literarische Studien zur Josephgeschichte* (BZAW 167), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1986, 1–117.
- ALBERTZ, Rainer: *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Band 1–2 (ATD Ergänzungsreihe Band 8/1–2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
- ALBRIGHT, William Foxwell: A Catalogue of Early Hebrew Lyric Poems (Psalm LXVIII), *Hebrew Union College Annual*, vol. 23, 1950, 1–39.
- ALBRIGHT, William Foxwell: Mesopotamian Elements in Canaanite Eschatology, in Cyrus Adler – Aaron Ember (eds.): *Oriental Studies Published in Commemoration of the Fortieth Anniversary of Paul Haupt as Director of the Oriental Seminary of the Johns Hopkins University Baltimore, MD.*, Baltimore–Leipzig, Johns Hopkins Press – Hinrichs, 1926, 143–154.
- ALEXANDER, T. Desmond: The Psalms and the After Life, *Irish Biblical Studies*, vol. 9, 1987/1, 2–17.
- ALEXANDER, T. Desmond: The Old Testament View of Life After Death, *Themelios*, vol. 11, 1986/2, 41–46.
- ALLEN, Leslie C.: *Psalms 101–150* (WBC 21), Waco, Thomas Nelson, 1983.
- ALMBLADH, Karin: *Studies in the Book of Jonah*, Stockholm, Almqvist&Wiksell, 1986.
- ARNETH, Martin: „*Sonne der Gerechtigkeit*“ – *Studien zur Solarisierung der Jahwe-Religion im Lichte von Psalm 72* (BZAR 1), Wiesbaden, Harrassowitz, 2000.
- ASSMANN, Jan: *Ägyptische Hymnen und Gebete* (OBO, sorszám nélkül, 2. Auflage), Göttingen–Fribourg, Vandenhoeck & Ruprecht – Universitätsverlag, 1999.
- ATKINSON, Kenneth: *I Cried to the Lord. A Study of the Psalms of Solomon's Historical Background and Social Setting* (JSJS 84), Leiden–Boston, Brill, 2004.
- BAETHGEN, Friedrich: *Die Psalmen* (HKAT 2/2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1904.
- BAIL, Ulrike: *Gegen das Schweigen klagen*, Gütersloh, Kaiser – Gütersloher Verlagshaus, 1998.
- BAILLET, Maurice: *Qumrân Grotte 4/III: 4Q482–4Q520* (DJD 7), Oxford, Clarendon, 1982.
- BALLA, Iboya: Resurrection and God's Kingship in Tobit 13. The Role of Tob 13,2 in Its Context, *The Biblical Annals*, vol. 9, 2019/3, 447–462.
- BALOGH Csaba: Halál utáni élet és feltámadás az Ószövetségben és a keresztyén írásmagyarázat, *Református Szemle*, 110. évf., 2017/5, 463–479.
- BALOGH Csaba: Teremtés és születés. A Zsoltárok 139,13–16 antropológiai kérdései, *Studia Doctorum Theologiae Protestantis*, 2012/3, 9–36.

- BARBIERO, Gianni: Das Rätsel von Psalm 49, in André Lemaire (eds.): *Congress Volume Ljubljana 2007* (VTS 133), Leiden–Boston, Brill, 2010, 41–56.
- BARDTKE, Hans: Psalmi, in Karl Elliger – Wilhelm Rudolph (Hgg.): *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (5. Auflage), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997, 1087–1226.
- BARKAY, Gabriel: : ברכת הכהנים על לוחיות כסף מכתף הינום בירושלים, *Cathedra*, vol. 52, 1989, 37–76.
- BARKAY, Gabriel: The Priestly Benediction on Silver Plaques from Ketef Hinnom in Jerusalem, *Tel Aviv*, vol. 19, 1992/2, 139–192.
- BARR, James: Doubts about *Homoeophony* in the Septuagint, *Textus*, vol. 12, 1985/1, 1–77.
- BARR, James: *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*, London, SCM Press, 1992.
- BARR, James: *The Semantics of Biblical Language*, London, Oxford University Press, 1961.
- BARRÉ, Michael L.: *The Lord Has Saved Me. A Study of the Psalm of Hezekiah (Isaiah 38: 9–20)* (CBQMS 39), Washington, Catholic Biblical Association of America, 2005.
- BARSTAD, Hans: Sheol, in Karel van der Toorn – Bob Becking – Pieter W. van der Horst (eds.): *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (2nd edition), Leiden – Boston – Köln – Grand Rapids, Brill–Cambridge–Eerdmans, 1999, 768–770.
- BARTH, Christoph: בְּקֶר, in G. Johannes Botterweck – Helmer Ringgren (Hgg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 1, Stuttgart, Kohlhammer, 1973, 743–754.
- BARTH, Christoph: *Die Errettung vom Tode in dem individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*, Zürich, Zollikon, 1947.
- BARTH, Christoph: *Einführung in die Psalmen* (BSt 32), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1961.
- BATTO, Bernard F.: *Slaying the Dragon. Mythmaking in the Biblical Tradition*, Louisville, Westminster John Knox, 1992.
- BAUCKHAM, Richard: Life, Death and Afterlife in Second Temple Judaism, in Richard N. Longenecker (ed.): *Life in the Face of Death*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998, 80–95.
- BAUMGARTNER, Walter: Zur Etymologie von „Sch<sup>e</sup>öl“, *Theologische Zeitschrift*, Band 2, 1946/3, 233–235.
- BAYLISS, Miranda: The Cult of Dead Kin in Assyria and Babylonia, *Iraq*, vol. 35, 1973/2, 115–125. <https://doi.org/10.2307/4199959>
- BECKER, Joachim: Elliptisches *hešib* (*næpæš*) in Ps 68,23 und 73,10, *Biblische Notizen*, 2000/103, 43–52.
- BECKER, Jürgen: *Das Heil Gottes. Heils und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im Neuen Testament* (SUNT 3), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1963.
- BEENTJES, Pancratius C.: *The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Paralell Hebrew Ben Sira Texts*, Leiden – New York – Köln, E. J. Brill, 1997.
- BEER, Georg: Der biblische Hades, in *Theologische Abhandlungen. Festschrift H. J. Holtzmann*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1902, 1–29.

- BEHNKE, Sven: Die Rede vom Schlaf in den Psalmen Salomos und ihr traditionsgeschichtlicher Hintergrund, in Eberhard Bons – Patrick Pouchelle (ed.): *The Psalms of Solomon: Language, History, Theology* (EJIL 40), Atlanta, SBL Press, 2015, 97–114.
- BENTZEN, Aage: Der Tod des Beters in den Psalmen, in Johann Fück (Hg.): *Festschrift Otto Eissfeldt zum 60. Geburtstage 1. September 1947*, Halle an der Saale, Max Niemeyer Verlag, 1947, 57–60.
- BERGES, Ulrich: *Klagelieder* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien, Herder, 2002.
- BERGK, Theodor: *Poetae Lyrici Graeci*, Leipzig, 1853.
- BERGMANN, Claudia D.: *Childbirth as a Metaphor for Crisis. Evidence from the Ancient Near East, the Hebrew Bible, and 1QH XI,1–18* (BZAW 382), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2008.
- BERLEJUNG, Angelika: Ein Programm fürs Leben. Theologisches Wort und anthropologischer Ort der Silberamulette von Ketef Hinnom, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Band 120, 2008/2, 204–230. <https://doi.org/10.1515/ZAW.2008.013>
- BERLEJUNG, Angelika: Tod und Leben nach den Vorstellungen der Israeliten. Ein ausgewählter Aspekt zu einer Metapher im Spannungsfeld von Leben und Tod, in Bernd Janowski – Beate Ego (Hgg.): *Biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (FAT 32), Tübingen, Mohr Siebeck, 2001, 465–502.
- BERTHOLET, Alfred: *Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode*, Freiburg, Mohr, 1899.
- BESTER, Dörte: Die Sprache der Hände. Zu Korrespondenz und Kontrast eines Bildes in Psalm 28, in Michaela Bauks – Kathrin Liess – Peter Riede (Hgg.): *Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5). Aspekte einer theologischen Anthropologie. Festschrift für Bernd Janowski zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2008, 23–32.
- BESTER, Dörte: *Körperbilder in den Psalmen* (FAT II 24), Tübingen, Mohr Siebeck, 2007.
- BEUKEN, Willem A. M.: *Jesaja 28–39* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien, Herder, 2010.
- BEWER, Julius A.: *A Critical and Exegetical Commentary on Jonah* (ICC), Edinburgh, T&T Clark, 1912.
- BEYERLIN, Walter: *Die Rettung der Bedrängten in den Feindepsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht* (FRLANT 99), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.
- BEYSE, Karl-Martin: קָהַל, in Heinz-Josef Fabry – Helmer Ringgren (Hgg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 6, Stuttgart, Kohlhammer, 1989, 220–226.
- BLANK, Sheldon Haas: The Nearness of God and Psalm seventy-three, in Roscoe M. Pierson (ed.): *To Do and To Teach: Essays in Honor of Charles Lynn Pyatt*, Lexington, 1953, 1–13.
- BLENKINSOPP, Joseph: Deuteronomy and the Politics of Post-mortem Existence, *Vetus Testamentum*, vol. 45, 1995/1, 1–16.
- BLENKINSOPP, Joseph: *Gibeon and Israel. The Role of Gibeon and the Gibeonites in the Political and Religious History of Early Israel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.

- BLENKINSOPP, Joseph: *Isaiah 1–39. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 19), New Haven – London, Yale University Press, 2000.
- BLENKINSOPP, Joseph: *The Beauty of Holiness. Re-Reading Isaiah in the Light of the Psalms*, London – New York, T&T Clark, 2019.
- BLISCHKE, Mareika Verena: *Die Eschatologie in der Sapientia Salomonis* (FAT II 26), Tübingen, Mohr Siebeck, 2017.
- BLOCH-SMITH, Elizabeth M.: Life in Judah from the Perspective of the Dead, *Near Eastern Archeology*, vol. 65, 2002/2, 120–130. <https://doi.org/10.2307/3210873>
- BLOCH-SMITH, Elizabeth M.: *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead* (JSOTS 123), Sheffield, JSOT Press, 1992.
- BLUIJ, Jakob, OP: *An Exegesis of Psalm 88. Literary and Canonical Approach*, Thesis for the Completion of the Licentiate in Sacred Scripture, Rome, Pontifical Biblical Institute, 2015.
- BOTHA, Phil J.: True Happiness in the Presence of YHWH. The Literary and Theological Context for Understanding Psalm 16, *Old Testament Essays*, vol. 29, 2016/1, 61–84. <http://dx.doi.org/10.17159/2312-3621/2016/v29n1a5>
- BOUZARD JR., Walter C.: *We Have Heard With Our Ears, O God* (SBLDS 159), Atlanta, Scholars Press, 1997.
- BRICHTO, Herbert Chanan: Kin, Cult, Land and Afterlife. A Biblical Complex, *Hebrew Union College Annual*, vol. 44, 1973, 1–54.
- BRIGGS, Charles Augustus – BRIGGS, Emilie Grace: *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms* (ICC), Vol. 1–2, New York, Charles Scribner's Sons, 1907.
- BROWN, Francis – DRIVER, Samuel Rolles – BRIGGS, Charles Augustus: *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, Clarendon, 1907.
- BROYLES, Craig C.: *The Conflict of Faith and Experience in the Psalms. A Form Critical and Theological Study* (JSOTS 52), Sheffield, JSOT Press, 1989.
- BRUEGGEMANN, Walter: Psalms and the Life of Faith. A Suggested Typology of Function, *Journal for the Study of the Old Testament*, vol. 5, 1980/17, 3–32. <https://doi.org/10.1177/030908928000501701>
- BRUEGGEMANN, Walter – MILLER, Patrick D.: Psalm 73 as a Canonical Marker, *Journal for the Study of the Old Testament*, vol. 21, 1996/72, 45–56. <https://doi.org/10.1177/030908929602107203>
- BUDDE, Karl: *Das Buch Hiob*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1896.
- BUDDE, Karl: Das hebräische Klagelied, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Band 2, 1882/1, 1–52. <https://doi.org/10.1515/zatw.1892.12.1.261>
- BURNS, John Barclay: Some Personifications of Death in the Old Testament, *Irish Biblical Studies*, vol. 11, 1989/1, 23–34.
- BUSSINO, Severino: Word and Prayer in the Book of Ben Sira, in Géza Xeravits – József Zsen-gellér – Ibolya Balla (eds.): *Various Aspects of Worship in Deuterocanonical and Cognate Literature 2016/2017, DCLY 2016/2017*, Berlin–Boston, Walter de Gruyter, 117–140.
- BUTTENWEISER, Moses: *The Psalms*, Chicago, The University of Chicago Press, 1938.

- CAIRD, George Bradford: Homophony in the Septuagint, in Robert Hamerton-Kelly – Robert Scroggs (eds.): *Jews, Greeks and Christians. Essays in Honor of W. D. Davies* (SJLA 21), Leiden, Brill, 1976, 74–88.
- CASETTI, Pierre: *Gibt es ein Leben vor dem Tod? Eine Auslegung von Psalm 49* (OBO 44), Fribourg–Göttingen, Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- CASSUTO, Umberto: Baal and Mot in the Ugaritic Texts, *Israel Exploration Journal*, vol. 12, 1962/2, 77–86.
- CHARLESWORTH, James H. – SANDERS, James A.: More Psalms of David, in James H. Charlesworth (ed.): *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. 2, Garden City, New York, 1985.
- CHAZON, Esther G.: Prayers from Qumran and their Historical Implications, *Dead Sea Discoveries*, vol. 1, 1994/3, 265–284. <https://doi.org/10.1163/156851794X00112>
- CHILDS, Brevard S.: Death and Dying in Old Testament Theology, in John Henry Marks – Robert McClive Good (eds.): *Love & Death in the Ancient Near East. Essays in Honor of Marvin H. Pope*, Guilford, Four Quarters, 1987.
- CHILDS, Brevard S.: *Memory and Tradition in Israel*, London, SCM Press, 1962.
- CHRISTIE, Elmer B.: The Strophic Arrangement of the Benedicite, *Journal of Biblical Literature*, vol. 47, 1928/1–2, 188–193.
- CLINES, David J. A.: *Job 38–42* (WBC 18B), Nashville–Dallas, Thomas Nelson, 2011.
- COLE, Robert L.: *The Shape and Message of Book III (Psalms 73–89)* (JSOTS 307), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000.
- COLLINS, John J.: Amazing Grace. The Transformation of the Thanksgiving Hymn at Qumran, in Harold Attridge – Margot E. Fassler (eds.): *Psalms in Community. Jewish and Christian Textual, Liturgical, and Artistic Traditions* (SBLSymS 25), Atlanta, Society of Biblical Literature, 75–85.
- COLLINS, John J.: Conceptions of Afterlife in the Dead Sea Scrolls, in Michael Labahn – Manfred Lang (Hgg.): *Lebendige Hoffnung – ewiger Tod?! Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum* (ABG 24), Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2007, 103–125.
- COLLINS, John J.: Death, the Afterlife and Other Last Things: Israel, in Sarah Iles Johnston (ed.): *Religions of the Ancient World. A Guide*, Cambridge, Belknap, 2004, 480–483.
- COLLINS, John J.: „Death Will Be Their Shepherd” or „Death Will Feed on Them”? – *māwet yir’ēm* in Psalm 49.15 [EW v 14], *Bible Translator*, vol. 46, 1995/3, 320–326. <https://doi.org/10.1177/026009359504600303>
- COLLINS, John J.: The Angelic Life, in Turid Karlsen Seim – Jorunn Økland (eds.): *Metamorphoses: Resurrection, Body and Transformative Practices in Early Christianity* (Ekstasis: Religious Experience from Antiquity to the Middle Ages 1), Berlin, Walter de Gruyter, 2009, 291–310.
- COOK, Stephan L.: Death, Kinship and Community. Afterlife and the  $\tau\omicron\tau$  Ideal in Israel, in Patricia Dutcher-Walls (ed.): *The Family in Life and in Death. The Family in Ancient Israel: Sociological and Archeological Perspectives* (LHB 504), London – New York, T&T Clark, 2009, 106–121.

- COOK, Stephan L.: Funerary Practices and Afterlife Expectations in Ancient Israel, *Religion Compass*, vol. 1, 2007/6, 660–683. <https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2007.00045.x>.
- COOPER, Alan: Ps 24,7–10. Mythology and Exegesis, *Journal of Biblical Literature*, vol. 102, 1983/1, 37–60. <https://doi.org/10.2307/3260745>
- CORBETT, John H.: Muddying the Water. Metaphors for Exegesis, in Wendy E. Hellemann (ed.): *Hellenization Revisited. Shaping a Christian Response with the Greco-Roman World*, New York – London, Lanham, 1994, 205–221.
- CORLEY, Jeremy: Divine Sovereignty and Power in the High-Priestly Prayer of 3 Macc 2:1–20, in Renate Egger-Wenzel – Jeremy Corley (eds.): *Prayer from Tobit to Qumran, DCLY 2004*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2004, 359–386.
- CRAIGIE, Peter: *Psalms 1–50* (WBC 19), Waco, Word Books, 1983.
- CROFT, Steven J. L.: *The Identity of the Individual in the Psalms* (JSOTS 44), London, Bloomsbury, 1987.
- CROSS, Frank Moore – FREEDMAN, David Noel: A Royal Song of Thanksgiving: II Samuel 22 = Psalm 18, *Journal of Biblical Literature*, vol. 72, 1953/1, 15–34. <https://doi.org/10.2307/3261627>
- CRÜSEMANN, Frank: Rhetorische Fragen!? Eine Aufkündigung des Konsenses über Psalm 88:11–13 und seine Bedeutung für das alttestamentliche Reden von Gott und Tod, *Biblical Interpretation*, vol. 11, 2003/3, 345–360. <https://doi.org/10.1163/156851503322566778>
- CRÜSEMANN, Frank: *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel* (WMANT 32), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1969.
- DAHMEN, Ulrich: *Psalmen- und Psalterrezeption im Frühjudentum. Rekonstruktion, Textbestand, Struktur und Pragmatik der Psalmenrolle 11QPSa aus Qumran* (StTDJ 49), Leiden–Boston, Brill, 2003.
- DAHOOD, Mitchell J.: Accadian-Ugaritic *dmt* in Ezekiel 27,32, *Biblica*, vol. 45, 1964/1, 83–84.
- DAHOOD, Mitchell J.: Immortality in Proverbs 12:28, *Biblica*, vol. 41, 1960/2, 176–181.
- DAHOOD, Mitchell J.: Love and Death at Ebla and their Biblical Reflections, in John Henry Marks – Robert McClive Good (eds.): *Love & Death in the Ancient Near East. Essays in Honor of Marvin H. Pope*, Guilford, Four Quarters, 1987, 93–99.
- DAHOOD, Mitchell J.: *Psalms I. 1–50* (AB 16), New York, Yale University Press, 1965.
- DAHOOD, Mitchell J.: *Psalms II. 51–100* (AB 17), New York, Yale University Press, 1968.
- DAHOOD, Mitchell J.: *Psalms III. 101–150* (AB 17A), New York, Yale University Press, 1970.
- DAHOOD, Mitchell J.: כִּסּוּת "Cessation" in Isaiah 38,11, *Biblica*, vol. 52, 1971/2, 215–216.
- DAY, John: *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* (JSOTS 265), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000.
- DAY, John: The Ark and the Cherubim in the Psalms, in Bob Becking – Eric Peels (eds.): *Psalms and Prayers. Papers Read at the Joint Meeting of the Society of Old Testament Study and Het Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland en België, Apeldorn August 2006* (OTS 55), Leiden–Boston, Brill, 2007, 65–77.

- DAY, John: *God's conflict with the Dragon and the Sea. Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- DAY, John: Problems in the interpretation of the Book of Jonah, in Adam S. van der Woude (ed.): *In Quest of the Past. Studies on Israelite Religion, Literature and Prophetism* (OTS 26), Leiden – New York – København – Köln, Brill, 1990, 32–47.
- DAY, John: The Development of Belief in Life after Death in Ancient Israel, in John Barton – David James Reimer (eds.): *After the Exile. Essays in Honour of Rex Mason*, Macon, Mercer University Press, 1996, 231–257.
- DEISSLER, Alfons: *Die Psalmen*, Leipzig, St. Benno Verlag, 1966.
- DELEKAT, Lienhard: *Asylie und Schutзорakel am Zionheiligtum. Eine Untersuchung zu den Privaten Feindpsalmen*, Leiden, Brill, 1967.
- DELITZSCH, Franz: *Biblischer Kommentar über die Psalmen* (5. Auflage), Leipzig, Dörffling&Franke, 1894.
- DELITZSCH, Friedrich: *Das Land ohne Heimkehr. Die Gedanken der Babylonier-Assyrer über Tod und Jenseits*, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1911.
- DELITZSCH, Friedrich: *Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament*, Berlin, Walter de Gruyter, 1920.
- DEL OLMO LETE, Gregorio: Ps 68. A Composite Canaanite-Yahwistic Celebration of Israel's God, in Ludger Hiepel – Marie-Theres Wacker (Hgg.): *Zwischen Zion und Zaphon. Studien im Gedenken an den Theologen Oswald Loretz (14.01.1928–12.04.2014)* (AOAT 438), Münster, Ugarit Verlag, 2016, 191–216.
- DEVER, William G.: Iron Age Epigraphic Material from the Area of Khirbet El-Kôm, *Hebrew Union College Annual*, vol. 40–41, 1970, 139–204.
- DI LELLA, Alexander A.: Sirach 51:1–12: Poetic Structure and Analysis of Ben Sira's Psalm, *Catholic Biblical Quarterly*, vol. 48, 1986/3, 395–407.
- DIETRICH, Walter: Grenzen göttlicher Macht nach dem Alten Testament, in Walter Dietrich: *Theopolitik: Studien zur Theologie und Ethik des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2002, 43–57.
- DIETRICH, Walter: *Samuel. 1 Samuel 1–12* (BKAT 8/1), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- DIETRICH, Walter: *Samuel. 1 Samuel 27 – 2 Samuel 8* (BKAT 8/3), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2019.
- DION, Paul E.: YHWH as Storm-god and Sun-god: The Double Legacy of Egypt and Canaan as Reflected in Psalm 104, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Band 103, 1991/1, 43–71. <https://doi.org/10.1515/zatw.1991.103.1.43>
- DOAK, Brian R.: Ezekiel's Topography of the (Un-)Heroic Dead in Ezekiel 32:17–32, *Journal of Biblical Literature*, vol. 132, 2013/3, 607–624. <https://doi.org/10.2307/23487889>
- DRIVER, Godfrey Rolles: Notes on the Psalms II. 73–100, *Journal of Theological Studies*, vol. 44, 1943/173–174, 12–33.

- DRIVER, Samuel Rolles – GRAY, George Buchanan: *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job*, Edinburgh, Clark, 1921.
- DUHM, Bernhard: *Die Psalmen* (KHAT 14), Freiburg–Leipzig–Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1899.
- DUPONT-SOMMER, Andre: *Die essenischen Schriften vom Toten Meer. Unter Zugrundelegung Der Originaltexte*, trans. Walter W. Müller, Tübingen, Mohr Siebeck, 1960.
- DUS, Jan: Gibeon. Eine Kultstätte des Šmš und die Stadt des benjaminitischen Schicksals, *Vetus Testamentum*, vol. 10, 1960/4, 353–374.
- EATON, John H.: *Kingship and the Psalms* (SBT 2.32), London, SCM Press, 1976.
- EBELING, Erich: *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*, Berlin, Walter de Gruyter, 1931.
- EBERHARDT, Gönke: Die Gottesferne der Unterwelt in der JHWH-Religion, in Angelika Berlejung – Bernd Janowski (Hgg.): *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte* (FAT 64), Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, 373–395.
- EBERHARDT, Gönke: *JHWH und die Unterwelt. Spuren einer Kompetenzerweiterung JHWHs im Alten Testament* (FAT II 23), Tübingen, Mohr Siebeck, 2007.
- EGERESI László Sándor: Šamaš, semes, Simsón. Az óizraeli napkultusz emlékei, in Békési Sándor (szerk.): *Ostium in Caelo. Jubileumi kötet dr. Bolyki János teológia professor 75. születésnapjára* (Studium 1), Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem, 2006, 15–31.
- EGO, Beate: „Seine Tage gehen dahin wie ein Schatten”. Zur Vergänglichkeitsmotivik in den Psalmen, in Michaela Bauks – Kathrin Liess – Peter Riede (Hgg.): *Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5). Aspekte einer theologischen Anthropologie. Festschrift für Bernd Janowski zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2008, 77–91.
- EHRMANN, Michael: *Klagephänomene in zwischentestamentlicher Literatur* (BEAT 41), Frankfurt am Main – Berlin – Bern, Peter Lang, 1997.
- EICHRODT, Walter: *Theologie des Alten Testaments*, Teil 2–3 (4. Auflage), Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1961.
- EISSFELDT, Otto: Schwererschlagene bei Hesekiel, in Harold Henry Rowley (ed.): *Studies in Old Testament Prophecy Presented to T. H. Robinson*, Edinburgh, T&T Clark, 1950, 73–81.
- ELLEDGE, Casey D.: *Resurrection of the Dead in Early Judaism 200 BCE–CE 200*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
- ELWOLDE, John: The Hodayot’s Use of the Psalter. Text–Critical Contributions (Book 1), in Bob Becking – Eric Peels (eds.): *Psalms and Prayers. Papers Read at the Joint Meeting of the Society of Old Testament Study and Het Oud Testamentisch Werkgezelschap in Nederland en België, Apeldoorn August 2006* (OTS 55), Leiden, Brill, 2007, 79–108.

- ELWOLDE, John: The Hodayot's Use of the Psalter. Text-Critical Contributions (Book 2: Pss 42–72), in Armin Lange – Emanuel Tov – Moshe Weigold (eds.): *The Dead Sea Scrolls in Context. Integrating the Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages, and Cultures* (VTS 140), Leiden, Brill, 2011, 79–99.
- ELWOLDE, John: The Hodayot's Use of the Psalter: Text-Critical Contributions (Book 3: Pss 73–89), *Dead Sea Discoveries*, vol. 17, 2010/2, 159–79. <https://doi.org/10.1163/156851710X503558>
- EMERTON, John A.: Some Problems in Psalm 88.16, in Carmel McCarthy – John F. Healey (eds.): *Biblical and Near Eastern Essays. Studies in Honour of Kevin J. Cathcart* (JSOTS 374), London – New York, T&T Clark, 2004, 95–103.
- EMMENDÖRFFER, Michael: *Der ferne Gott. Eine Untersuchung der alttestamentlichen Volksgelieder vor dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur* (FAT 21), Tübingen, Mohr Siebeck, 1998.
- ENGNELL, Ivan: *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Uppsala, Almqvist&Wiksels, 1943.
- ENGELBERT, Hermann: *Das negative Verdienst des Alten Testaments um die Unsterblichkeitslehre*, Berlin 1857.
- ENGHY Sándor: A seol és megváltás kérdése a Zsoltárok könyvében, *Sárospataki Füzetek*, 3. évf., 1991/1, 3–42.
- ENGHY Sándor: *Halál, feltámadás, örök élet*, Budapest, 2014.
- ESTES, Daniel J.: Poetic Artistry in the Expression of Fear in Psalm 49, *Bibliotheca Sacra*, vol. 161, 2004/641, 55–71.
- FABRY, Heinz–Josef: תְּהִי־לִי־בְּיָמַי, in G. Johannes Botterweck – Heinz-Josef Fabry – Helmer Ringgren (Hgg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 4, Stuttgart, Kohlhammer, 1984, 1095–1099.
- FERRIS, Paul W.: *The Genre of Community Laments in the Bible and the Ancient Near East* (SBLDS 127), Atlanta, Scholars Press, 1992.
- FEUERSTEIN, Rüdiger: „Nicht im Vertrauen auf die Verdienste unserer Väter und Könige legen wir dir unsere Bitte um Erbarmen vor“ (Bar 2,19). Aspekte des gebetes im Buch Baruch, in Renate Egger-Wenzel – Jeremy Corley (eds.): *Prayer from Tobit to Qumran* (DCLY 2004), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2004, 255–291.
- FITZMAYER, Joseph A.: *Tobit* (CEJL), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2003.
- FLOYD, Michael H.: Penitential Prayer in the Second Temple Period from the Perspective of Baruch, in Mark J. Boda – Daniel K. Falk – Rodney A. Werline (eds.): *Seeking the Favor of God. Vol. 2. The Development of Penitential Prayer in Second Temple Judaism* (EJIL 22), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2007, 51–81.
- FORSTER, Christine: *Begrenztes Leben als Herausforderung. Das Vergänglichkeitsmotiv in weisheitlichen Psalmen*, Zürich, Pano, 2000.
- FOSDICK, Harry E.: *A Guide to Understanding the Bible*, New York, Harper, 1938.

- FREEDMAN, David Noel: Acrostic Poems in the Hebrew Bible: Alphabetic and Otherwise, *Catholic Biblical Quarterly*, vol. 48, 1986/3, 408–31.
- FREEDMAN, David Noel: Acrostics and Metrics in Hebrew Poetry, *Harvard Theological Review*, vol. 65, 1972/3, 367–392.
- FREEDMAN, David Noel – LUNDBOM, Jack R.: יָצָא, in G. Johannes Botterweck – Helmer Ringgren (Hgg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 1, Stuttgart, Kohlhammer, 1973, 616–620.
- FREEDMAN, David Noel – MIANO, David: Non-Acrostic Alphabetic Psalms, in Peter W. Flint et al. (eds.): *The Book of Psalms: Composition and Reception* (VTS 99), Leiden–Boston, Brill, 2005, 87–96.
- FREULING, Georg: „Wer eine Grube gräbt...“ *Der Tun-Ergehen-Zusammenhang und sein Wandel in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur* (WMANT 102), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2004.
- FRIEDMAN, Richard Elliott – DOLANSKY-OVERTON, Shawna: Death and Afterlife: the Biblical Silence, in Alan J. Avery-Peck – Jacob Neusner (eds.): *Judaism in Late Antiquity IV. Death, Life after Death, Resurrection and the World to Come in the Judaisms of Antiquity*, Leiden – Boston – Köln, Brill, 2000, 35–59.
- FRITSCH, Charles T.: Homophony in the Septuagint, in Avigdor Shinan (ed.): *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies 1973*, vol. 1, Jerusalem, Jerusalem Academic Press, 1977, 115–120.
- FUJITA, Shozo: The Metaphor of Plant in Jewish Literature of the Intertestamental Period, *Journal for the Study of Judaism*, vol. 7, 1976/1, 30–45. <https://doi.org/10.1163/157006376X00032>
- FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis: *La cité antique. Étude sur le culte, le droit, les institutions de la grâce et de Rome*, Paris, Librairie De L. Hachette et Compagnie, 1864.
- GALLAGHER, William R.: On דָּוָה/דָּוָה in Ez 27:32 and Psalms 94:17, 115:17, *Archiv für Orientforschung*, Band 50, 2003/2004, 423–428.
- GARCIA MARTINEZ, Florentino – TIGCHELAAR, Eibert J. C. – VAN DER WOUDE, Adam S.: *Qumran Cave 11/II: 11Q2–18, 11Q20–31* (DJD 23), Oxford, Clarendon, 1998.
- GASTER, Theodor Herzl: The Earliest Known Miracle-Play, *Folk-Lore*, vol. 44, 1933/4, 379–390.
- GERMANN, Heinrich: Jesus ben Siras Dankgebet und die Hodajoth, *Theologische Zeitschrift*, Jg. 19, 1963/2, 81–87.
- GERSTENBERGER, Erhard S.: *Der bittende Mensch. Bitritual und Klagelied des Einzelnen im Alten Testament* (WMANT 51), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1980.
- GERSTENBERGER, Erhard S.: Psalms in the Book of Twelve: How Misplaced are they?, in Paul L. Reddit – Aaron Scharf (eds.): *Thematic Threads in the Book of Twelve* (BZAW 325), 72–89.
- GERSTENBERGER, Erhard S.: *Psalms, Part 2, and Lamentations* (FOTL 15), Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 2001.
- GERSTENBERGER, Erhard S.: *Theologien des Alten Testaments. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens*, Stuttgart, Kohlhammer, 2001.

- GESENIUS, Wilhelm: *Wilhelm Gesenius Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 1, Lieferung–Berlin, Springer, 1987.
- GILBERT, Maurice SJ: Prayer in the Book of Ben Sira. Function and Relevance, in Renate Egger-Wenzel – Jeremy Corley (eds.): *Prayer from Tobit to Qumran* (DCLY 2004), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2004, 117–135.
- GILBERT, Maurice SJ: L'action de grâce de Ben Sira (Si 51,1–12), in Raymond Kuntzmann (ed.): *Ce Dieu qui vient. Festschrift B. Renaud* (LD 159), Paris, Cerf, 1995, 231–242.
- GILLINGHAM, Susan: „I Will Incline My Ear to a Proverb; I Will Solve My Riddle to the Music of the Harp” (Psalm 49,4). The Wisdom Tradition and the Psalms, in John Jarick (ed.): *Perspectives on Israelite Wisdom. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar* (LHB 618), London – New York, T&T Clark, 2016, 277–309.
- GILLMAYR-BUCHER, Susanne: *Die Psalmen im Spiegel der Lyrik Thomas Berhards* (SBB 48), Stuttgart, 2002.
- GINSBURG, Christian D.: *The Writings*, London, British and Foreign Bible Society, 1926.
- GOLDINGAY, John: Death and Afterlife in the Psalms, in Alan J. Avery-Peck – Jacob Neusner (eds.): *Judaism in Late Antiquity IV. Death, Life after Death, Resurrection and the World to Come in the Judaisms of Antiquity*, Leiden–Boston–Köln, Brill, 2000, 61–85.
- GOOD, Edwin M.: The Barberini Greek Version of Habakkuk III, *Vetus Testamentum*, vol. 9, 1959/1, 11–30. <https://doi.org/10.1163/156853359X00023>
- GOULDER, Michael D.: *The Psalms of the Sons of Korah* (JSOTS 20), Sheffield, JSOT Press, 1982.
- GÖRG, Manfred: „Scheol” – Israels Unterweltsbegriff und seine Herrkunft, *Biblische Notizen*, 1982/17, 26–33.
- GÖRG, Manfred: נַחַשׁ, in G. Johannes Botterweck – Helmer Ringgren (Hgg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 1, Stuttgart, Kohlhammer, 1973, 1001–1004.
- GRABER, Philip L: A Textlinguistic Approach to Understanding Ps 88, *Occasional papers in translation and textlinguistics*, vol. 4, 1990/4, 322–339.
- GREENBERG, Moshe: *Biblical Prose Prayer. As a Window to the Popular Religion of Ancient Israel*, Berkeley – Los Angeles – Oxford, University of California Press, 1983.
- GRELOT, Pierre: Hofsi (Ps 88:6), *Vetus Testamentum*, vol. 14, 1964/3, 256–263. <https://doi.org/10.2307/1516423>
- GRIMM, Markus: Menschen mit und ohne Geld: Wovon spricht Ps 49?, *Biblische Notizen*, 1999/96, 38–55.
- GROSS, Walter: Ein Schwerkranker betet: Psalm 88 als Paradigma, in Gotthard F. Fuchs (Hg.): *Angesichts des Leids an Gott glauben? Zur Theologie der Klage*, Frankfurt am Main, Knecht, 1996, 101–118.
- GROSS, Walter: Gott als Feind des einzelnen? Psalm 88, in Walter Gott: *Studien zur Priesterschaft und zu alttestamentlichen Gottesbildern* (SBAB 30), Stuttgart, Katolisches Bibelwerk, 1999, 159–171.

- GULDE, Stefanie Ulrike: *Der Tod als Herrscher in Ugarit und Israel* (FAT II 22), Tübingen, Mohr Siebeck, 2007.
- GUNKEL, Hermann: *Die Psalmen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1926.
- GUNKEL, Hermann: *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1895.
- GUNKEL, Hermann – BEGRICH, Joachim: *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1933.
- GZELLA, Holger: *Lebenszeit und Ewigkeit. Studien zur Eschatologie und Anthropologie des Septuaginta-Psalter* (BBB 134), Berlin–Wien, Philo, 2002.
- HAAG, Ernst: Psalm 40. Das Vertrauensbekenntnis eines leidenden Gerechten, *Trierer theologische Zeitschrift*, Jg. 104, 1995/1, 56–75
- HAAG, Ernst: Psalm 88, in Ernst Haag – Frank-Lothar Hossfeld (Hgg.): *Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen, Festschrift für H. Gross* (SBB 13), Stuttgart, 1986, 149–170.
- HADLEY, Judith M.: The Khirbet El-Qom Inscription, *Vetus Testamentum*, vol. 37, 1987/1–4, 50–62. <https://doi.org/10.1163/156853387X00068>
- HAMAR Zoltán: „Az Úr színe előtt járok az élők földjén” (Zsolt 116,9). A halálból való szabadtás motívuma a Zsoltárok könyvében, *Studia Biblica Athanasiana*, 10. köt., 2008, 17–30.
- HARDMEIER, Christof: „Denn im Tod ist kein Gedenken an dich...” (Psalm 6,6). Der Tod des Menschen – Gottes Tod?, *Evangelische Theologie*, Jg. 48, 1988/4, 292–311. <https://doi.org/10.14315/evth-1988-0403>
- HARRIS, R. Laird: The Meaning of the Word Sheol as Shown by Parallels in Poetic Texts, *Bulletin of the Evangelical Theological Society*, vol. 4, 1961, 129–135.
- HARRIS, R. Laird: Why Hebrew She’ol was translated „Grave”, in Kenneth L Barker (ed.): *The Making of a Contemporary Translation*, London, H&S, 1987, 75–92.
- HASSELBALCH, Trine Bjørnung: *Meaning and Context in the Thanksgiving Hymns. Linguistic and Rhetorical Perspectives on a Collection of Prayers from Qumran* (EJIL 42), Atlanta, SBL Press, 2015.
- HAUGE, Martin Ravndal: *Between Sheol and Temple: Motif Structure and Function in the I-Psalms* (JSOTS 178), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995.
- HAUSMANN, Jutta: שׁוֹי, in Heinz-Josef Fabry – Helmer Ringgren (Hgg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 8, Stuttgart, Kohlhammer, 1995, 1187–1191.
- HAYS, Christopher B.: *Death in the Iron Age II and in First Isaiah* (FAT 79), Tübingen, Mohr Siebeck, 2011.
- HEALEY, John F.: The Immortality of the King. Ugarit and the Psalms, *Orientalia*, Nova Seria, vol. 53, 1984/2, 245–254.
- HEALEY, John F.: The Sun Deity and the Underworld in Mesopotamia and Ugarit, in Bendt Alster (ed.): *Death in Mesopotamia. Papers Read at the XXVIe Rencontre Assyriologique Internationale, Mesopotamia 8*, Copenhagen, Akademisk Forlag, 1980, 239–242.

- HECKER, Karl: Der grosse Hymnus auf Gula des Bullussarabi, in Otto Kaiser – Bernd Janowski – Gernot Wilhelm – Daniel Schwemer (Hgg.): *Texte aus Umwelt des Alten Testament II/5*, Gütersloh, 1989, 759–764.
- HECKER, Karl: Ein Hymnus auf Marduk, in Otto Kaiser – Bernd Janowski – Gernot Wilhelm – Daniel Schwemer (Hgg.): *Texte aus Umwelt des Alten Testament II/5*, Gütersloh, 1989, 754–758.
- HEIDEL, Alexander: Death and the Afterlife, in Alexander Heidel: *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, Chicago, University of Chicago, 1949, 137–223.
- HEINTZ, Jean-G.: בָּאֵר, in G. Johannes Botterweck – Helmer Ringgren (Hgg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 1, Stuttgart, Kohlhammer, 1973, 500–503.
- HELLER, Jan: Die schweigende Sonne, *Communio Viatorum*, vol. IX., 1966/1, 73–78.
- HILLERS, Delbert R.: Dust: some Aspects of Old Testament Imagery, in John Henry Marks – Robert McClive Good (eds.): *Love & Death in the Ancient Near East. Essays in Honor of Marvin H. Pope*, Guilford, Four Quarters, 1987, 105–110.
- HILLERS, Delbert R.: *Lamentations* (AB 7), Garden City, Yale University Press, 1972.
- HORST, Pieter W. van der – NEWMAN, Judith H.: *Early Jewish Prayers in Greek* (CEJL), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2008.
- HOSSFELD, Frank Lothar – ZENGER, Erich: *Psalmen 51–100* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien, Herder, 2000.
- HOSSFELD, Frank Lothar – ZENGER, Erich: *Psalmen 101–150* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien, Herder, 2008.
- HOUSE, Paul R.: *Lamentations*, in Duane Garrett – Paul R. House: *Song of Songs – Lamentations* (WBC 23B), Nashville, Thomas Nelson, 2004, 278–473.
- HOWARD, David M.: Preaching the Darkest Psalm, in David M. Howard: *Text Message. The Centrality of Scripture in Preaching*, Cambridge, Lutterworth, 2014, 54–66.
- HOWARD, David M.: Psalm 88 and the Rhetoric of Lament, in Robert L. Foster – David M. Howard (eds.): „My Words Are Lovely” – *Studies in the Rhetoric of the Psalms* (LHB 467), New York – London, 2008, 132–146.
- HUGHES, Julie A.: *Scriptural Allusions and Exegesis in the Hodayot* (StTDJ 59), Leiden–Boston, Brill, 2006.
- HULSTER, Izaak J. de: Die Nacht im Psalter, in Petra Verebics – Nikolett Móricz – Miklós Kőszeghy (Hgg.): *Ein pralles Leben. Alttestamentliche Studien für Jutta Hausmann zum 65. Geburtstag und zur Emeritierung* (ABG 56), Leipzig, Evangelische Verlag, 2017, 71–86.
- HUTTER, Manfred: *Altorientalische Vorstellungen von der Unterwelt. Literar- und religionsgeschichtliche Überlegungen zu „Nergal und Ereškigal”* (OBO 63), Fribourg–Göttingen, Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.
- IRSIGLER, Hubert: Keine Flucht vor Gott. Zur Verwendung mythischer Motive in der Rede vom richterlichen Gott in Amos 9,1–4 und Psalm 139, in Hubert Irsigler (Hg.): *Mythisches in biblischer Bildsprache: Gestalt und Verwandlung in Prophetie und Psalmen* (Questiones Disputatae 209), Freiburg–Basel–Wien, Herder, 2004, 184–233.

- IRSIGLER, Hubert: Vom Mythos zur Bildsprache. Eine Einführung am Beispiel der „Solarisierung“ JHWHs, in Hubert Irsigler (Hg.): *Mythisches in biblischer Bildsprache. Gestalt und Verwandlung in Prophetie und Psalmen* (Questiones Disputatae 209), Freiburg–Basel–Wien, Herder, 2004, 9–42.
- JANOWSKI, Bernd: *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2019.
- JANOWSKI, Bernd: Das verborgene Angesicht Gottes: Psalm 13 als Muster eines Klagelieds des einzelnen, *Jahrbuch für Biblische Theologie*, 16, 2001, 25–53.
- JANOWSKI, Bernd: De profundis: Tod und Leben in der Bildsprache der Psalmen, in Ulrike Mittmann-Richert et al. (Hgg.): *Der Mensch vor Gott: Forschungen zum Menschenbild in Bibel, antikem Judentum und Koran*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchner Verlag, 2003, 41–64.
- JANOWSKI, Bernd: Die Toten loben JHWH nicht: Psalm 88 und das alttestamentliche Todesverständnis, in Friedrich Avemarie – Hermann Lichtenberger (Hgg.): *Auferstehung – Resurrection* (WUNT 135), Tübingen, Mohr Siebeck, 2001, 3–45.
- JANOWSKI, Bernd: JHWH und der Sonnengott. Aspekte der Solarisierung JHWHs in vorexilischer Zeit, in Joachim Mehlhausen (Hg.): *Pluralismus und Identität. VIII. Europäischer Theologenkongress in Wien vom 20. bis zum 24. September 1993*, Gütersloh, Kaiser – Gütersloher Verlag, 1995, 214–241.
- JANOWSKI, Bernd: *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Antropologie der Psalmen* (5. Auflage), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2019.
- JANOWSKI, Bernd: *Rettungsgewissheit und Epiphanie des Heils. Das Motiv der „Hilfe Gottes am Morgen“ im Alten Orient und im Alten Testament* (WMANT 59), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1989.
- JARICK, John: Questioning Sheol, in Stanley E. Porter et al. (eds.): *Resurrection*, (JSNTS 186), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999, 22–32.
- JELICOE, Sidney: Hebrew-Greek Equivalents for Nether World, *Textus*, vol. 8, 1973/1, 1–19. <https://doi.org/10.1163/2589255X-00801002>
- JEREMIAS, Gert: *Der Lehrer der Gerechtigkeit* (SUNT 2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963.
- JEREMIAS, Jörg: Der Psalm des Jona (Jona 2,3–10), in Michaela Bauks – Kathrin Liess – Peter Riede (Hgg.): *Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5). Aspekte einer theologischen Anthropologie. Festschrift für Bernd Janowski zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2008, 203–214.
- JEREMIAS, Jörg: *Der Zorn Gottes im Alten Testament. Der biblische Israel zwischen Verwerfung und Erwählung* (BThSt 104), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2009.
- JEREMIAS, Jörg: *Theologie des Alten Testaments*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.
- JEREMIAS, Jörg: Psalm 130 und Luthers Nachdichtung, *Theologische Beiträge*, Jg. 20, 1989/6, 284–297.

- JEREMIAS, Jörg: *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung* (WMANT 10), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1965.
- JOHNSTON, Philip S.: *Shades of Sheol. Death and Afterlife in the Old Testament*, Downers Grove, InterVarsity, 2002.
- JONES, Edgar: *The Cross in the Psalms*, London, Independent, 1963.
- JOÛON, Paul – MURAOKA, Takamitsu: *A Grammar of Biblical Hebrew* (2nd edition) (SubBi 14/1), Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1996.
- KAISER, Otto: Krankheit und Heilung nach dem Alten Testament, in *Medizin. Gesellschaft und Geschichte. Jahrbuch des Instituts für Geschichte der Robert Bosch Stiftung* 20, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2001, 9–43.
- KAISER, Otto: „Was ist der Mensch und was ist sein Wert?“ – Beobachtungen zur Anthropologie des Jesus Sirach nach Sir 16,24–18,14, in Otto Kaiser: *Gott, Mensch und Geschichte: Studien zum Verständnis des Menschen und seiner Geschichte in der klassischen, biblischen und nachbiblischen Literatur* (BZAW 413), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2010, 290–304.
- KÁLLAY Kálmán: Az Ó-Testamentum felfogása a halál utáni életéről. Bibliai vallástörténeti tanulmány, *Theologiai Szemle*, II. évf., 1926/1–2, 586–677.
- KARASSZON István: Fordított kakukktojás. Redakció és teológia Jónás könyvében, in Hanula Gergely – Vladár Gábor (szerk.): *Eulogia. Ünnepi kötet Dr. Bartha Tibor 60. születésnapjára*, Budapest, Magyarországi Református Egyház Doktorok Kollégiumának Újszövetségi Szekciója, 2004, 27–37.
- KARASSZON István: Formakritika és tartalmi rekonstrukció. A 141. zsoltár, *Studia Biblica Athanasiana*, 6. köt., 2003, 5–15.
- KARASSZON István: Habakuk 3, *Confessio*, 27. évf., 2003/4, 90–100.
- KARASSZON István: Jób Megváltója, *Református Egyház*, XLVIII. évf., 1996/4, 82–86.
- KARASSZON István: Tekintély vagy erőszak. Az ároni áldás és Ketef Hinnóm, in Karasszon István: *Az ószövetségi teológia történetéhez*, Budapest, KRE–L'Harmattan, 2020, 21–32.
- KARASSZON István: Teremtés és bor, in Babits Antal (szerk.): *Papírhíd az egyetemes kultúra szolgálatában. Tanulmánykötet Scheiber Sándor születése századik évfordulójára*, Budapest, Logos, 2013, 89–105.
- KATÓ, Szabolcs Ferencz: *Jhwh: der Wettergott Hoseas? Der „ursprüngliche“ Charakter Jhwhs ausgehend vom Hoseabuch* (WMANT 158), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2019.
- KATÓ Szabolcs Ferencz: Dán 12: Feltámadás. Forradalmi gondolat vagy „csak” üdvígéret?, in Szávay László – Gér András László – Jenei Péter (szerk.): *Hegyen épült város. Tanulmányok a nyelv, kultúra, identitás témaköréből*, Budapest, KRE–L'Harmattan, 2016, 35–41.
- KATZ, Dina: *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*, Bethesda, CDL Press, 2003.
- KEARNS, Conleth: *The Expanded Text of Ecclesiasticus. Its Teaching on the Future Life as a Clue to its Origin* (DCLS 11), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2011.
- KEEL, Othmar: *The Symbolism of the Biblical World. Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1997.

- KEEL, Othmar – UEHLINGER, Christoph: Jahwe und die Sonnengottheit von Jerusalem, in Walter Dietrich – Martin A. Klopfenstein (Hgg.): *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte* (OBO 139), Fribourg–Göttingen, Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, 269–306.
- KELLERMANN, Dieter – RINGGREN, Helmer: תִּלְעַת, in Heinz-Josef Fabry – Helmer Ringgren (Hgg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 8, Stuttgart, Kohlhammer, 1995, 577–580.
- KERÉNYI Károly: *Görög mitológia*, Budapest, Gondolat, 1977.
- KILWING, Norbert: שִׁבְּרָה und ψυχή. Gemeinsames und Unterscheidendes im hebräischen und griechischen Seelenverständnis, in Carmen Diller – Martin Mulzer – Kristinn Ólason – Ralf Rothenbusch (Hgg.): *Studien zu Psalmen und Propheten. Festschrift für Hubert Irsigler* (HBS 64), Freiburg–Basel–Wien, Herder, 2010, 377–401.
- KITTEL, Rudolf: *Die Psalmen* (3. Auflage), Leipzig–Erlangen, 1922.
- KLEIN, Ralph W.: „The Song of Hannah”, *Concordia theological monthly*, vol. XLI, 1970/10, 674–684.
- KLEIN, Ralph W.: *1 Samuel<sup>P</sup>* (WBC 10), Nashville–Dallas, Thomas Nelson, 2008.
- KNUDTZON, Jørgen Alexander: *Die El-Amarna-Tafeln: mit Einleitung und Erläuterungen*, Leipzig, Hinrichs, 1915.
- KOCH, Klaus: קָבַר, in Heinz-Josef Fabry – Helmer Ringgren (Hgg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 6, Stuttgart, Kohlhammer, 1989, 1149–1156.
- KOEHLER, Ludwig: Alttestamentliche Wortforschung. Sch<sup>e</sup>’öl, *Theologische Zeitschrift*, Band 2, 1946/1, 71–74.
- KOENEN, Klaus: *Klagelieder (Threni)* (BKAT 20), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2015.
- KOOIJ, Arie van der: Ideas about Afterlife in the Septuagint, in Michael Labahn – Manfred Lang (Hgg.): *Lebendige Hoffnung – ewiger Tod?! Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum* (ABG 24), Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2007, 87–102.
- KÖSZEGHY Miklós: *Cseréplevelek*, Budapest, Új Mandátum, 2003.
- KOTTSEPER, Ingo: 11Q5 (11QPs<sup>a</sup>) XIX: A Plea for Deliverance?, in Florentino García Martínez – Annette Steudel – Eibert Tigchelaar (eds.): *From 4QMMT to Resurrection. Mélanges qumraniens en hommage à Émile Puech*, Leiden–Boston, Brill, 2006, 125–150.
- KRAUS, Hans-Joachim: *Psalmen 1. 1–59* (BKAT 15/1, 5. Auflage), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1978.
- KRAUS, Hans-Joachim: *Psalmen 2. 60–150* (BKAT 15/2, 5. Auflage), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1978.
- KRAUS, Hans-Joachim: *Klagelieder (Threni)* (BKAT 20, 4. Auflage), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1983.
- KRAWELITZKI, Judith: *Gottes Macht im Psalter* (FAT II 97), Tübingen, Mohr Siebeck, 2017.
- KRIEG, Matthias: *Todesbilder im Alten Testament*, Zürich, Theologischer Verlag, 1988.
- KRÜGER, Thomas: Zur Sicht des Todes in Psalm 139, *Biblische Notizen*, 2016/169, 77–82.

- KUCKHOFF, Antonius: *Psalm 6 und die Bitten im Psalter. Ein paradigmatisches Bitt- und Klagegebet im Horizont des Gesamtsalters* (BBB 160), Bonn–Göttingen, Bonn University Press – V&R unipress, 2011.
- KUGEL, James: *The Idea of Biblical Poetry*, New Haven – London, Yale University Press, 1981.
- KUHN, Heinz-Wolfgang: *Enderwartung und gegenwärtiges Heil* (SUNT 4), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.
- KUSTÁR Zoltán: Betegség és gyógyulás az ószövetségi zsoltárok fényében, *Református Egyház*, LXI. évf., 2009/1, 6–9.
- KUSTÁR Zoltán: „De Isten engem kivált a holtak hazájából, és magához emel!” A 49. zsoltár hozzájárulása a theodicea ószövetségi kérdésköréhez, in Szőnyi Etelka (szerk.): *Biblia-értelmezés. Korok, módszerek, kontextusok. Írások Benyik György tiszteletére 68. születésnapja alkalmából*, Szeged, JATEPress, 2020, 695–708.
- KUSTÁR Zoltán: „Ha elenyészik is testem és szívem...”. A 73. zsoltár hozzájárulása a theodicea ószövetségi kérdésköréhez, in Bodó Sára – Horsai Ede (szerk.): *„Hiszek az Ige diadalmas erejében!” Tanulmányok Fekete Károly 60. születésnapja alkalmából*, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2020, 71–83.
- KUTTER, Juliane: *nūr ilī: Die Sonnengottheiten in den nordwestsemitischen Religionen von der Spätbronzezeit bis zur vorrömischen Zeit* (AOAT, 346), Münster, Ugarit Verlag, 2008.
- LAMBERT, Wilfred G.: *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, Clarendon, 1960.
- LAMBERT, Wilfred G.: Three Literary Prayers of the Babylonian, *Archiv für Orientforschung*, Band 19, 1959/1960, 47–66.
- LAMBERT, Wilfred G.: The Gula Hymn of Bulluṣa-rabi, *Orientalia*, Nova Seria, vol. 36, 1967/2, 105–132 (Table VIII–XXIII).
- LAMPARTER, Helmuth: *Das Buch der Psalmen*, Band 1–2 (BAT 15, 2. Auflage)<sup>2</sup>, Stuttgart, Calwer, 1961–1965.
- LANG, Bernhard: New Light on the Levites. The Biblical Group that Invented Belief in Life after Death in Heaven, in Eve-Marie Becker et al. (eds.): *What is Human? – Theological Encounters with Anthropology*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2017, 65–85.
- LANG, Bernhard – MCDANNEL, Colleen: *Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990.
- LANGER, Birgit: *Gott als „Licht” in Israel und Mesopotamien* (ÖBS 7), Klosterneuburg, Österreichisches Katholisches Bibelwerk, 1989.
- LAURIN, Robert B.: The Question of Immortality in the Qumran „Hodayot”, *Journal of Semitic Studies*, vol. 3, 1958/4, 344–355. <https://doi.org/10.1093/jss/3.4.344>
- LEVY, Jacob: *Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, Vol. 3, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1883.
- LEUENBERGER, Martin: *Gott in Bewegung. Religions- und theologiegeschichtliche Beiträge zu Gottesvorstellungen im Alten Israel* (FAT 76), Tübingen, Mohr Siebeck, 2011.

- LEVENSON, Jon D.: *Resurrection and the Restoration of Israel. The Ultimate Victory of the God of Life*, New Haven – London, Yale University Press, 2006.
- LEWIS, Theodore J.: Ancestor Worship, in David Noel Freedman et al. (eds.): *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 1, New York, Doubleday, 1992, 240–242.
- LEWIS, Theodore J.: *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit* (HSM 39), Atlanta, Society of the Biblical Literature, 1989.
- LEWIS, Theodore J.: Dead, Abode of the, in David Noel Freedman et al. (eds.): *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 2, New York, Doubleday, 1992, 101–105.
- LICHTENBERGER, Hermann: „Dem Tode verfallen war ich wegen meiner Sünden“ (11QPs<sup>a</sup> XIX,1–18), in Beate Ego – Ulrike Mittmann (Hgg.): *Evil and Death. Conceptions of the Human in Biblical, Early Jewish, Greco-Roman and Egyptian Literature* (DCLS 18), Berlin–Boston, Walter de Gruyter, 2015, 179–196.
- LICHTENBERGER, Hermann: *Studien zum Menschenbild in Texten der Qumrangemeinde* (SUNT 15), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.
- LIESS, Kathrin: *Der Weg des Lebens. Psalm 16 und das Lebens- und Todesverständnis der Individualpsalmen* (FAT II 5), Tübingen, Mohr Siebeck, 2004.
- LIESS, Kathrin: „Hast du die Tore der Finsternis gesehen?“ (Hi 38,17). Zur Lokalisierung des Totenreichs im Alten Testament, in Angelika Berlejung – Bernd Janowski (Hgg.): *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte* (FAT 64), Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, 397–422.
- LIESS, Kathrin: Von der Gottesferne zur Gottesnähe. Zur Todes und Lebensmetaphorik in den Psalmen, in Pierre van Hecke – Antje Labahn (eds.): *Metaphors in the Psalms*, Leuven, Uitgeverij Peeters, 2010, 167–195.
- LIPÍŃSKI, Edward: Psaumes 1. Formes et genres littéraires, in *Dictionnaire de la Bible Supplément*, 9, Paris, 1979, 1–125.
- LIPÍŃSKI, Edward: Trois hébraïsmes oubliés ou méconnus, *Rivista degli studi orientali*, vol. XLIV, 1969/2, 83–101.
- LIVINGSTONE, Alasdair: *Court Poetry and Literary Miscellanea*, (SAA 3), Helsinki, Helsinki University Press, 1989.
- LIWAK, Rüdiger: מִצְרַיִם, in Heinz-Josef Fabry – Helmer Ringgren (Hgg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 7, Stuttgart, Kohlhammer, 1993, 625–636.
- LODS, Adolphe: *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite*, Paris, Fischbacher, 1906.
- LOHFINK, Norbert: מְצֵלָה, in G. Johannes Botterweck – Helmer Ringgren (Hgg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 3, Stuttgart, Kohlhammer, 1982, 123–128.
- LORETZ, Oswald: Die postmortale (himmlische) Theoxenie der nps „Seele, Totenseele“ in ugaritisch-biblischer Sicht nach Psalm 16,10–11. Die Ablösung der ugaritisch-kanaanäischen rapī'uma / Rophe'im / Rephaim durch nps „Seele (eines Toten), Totengeist“ im Judentum, *Ugarit-Forschungen*, Band 38, 2006, 445–498.

- LORETZ, Oswald: *Die Psalmen. Teil 2. Beitrag der Ugarit Texte zum Verständnis von Kolometrie und Textologie der Psalmen Psalm 90–150* (AOAT 207/2), Kevelaer – Neukirchen-Vluyn, Butzon & Bercker – Neukirchener Verlag, 1979.
- LORETZ, Oswald: Psalm 88. Die Psalmenforschung H. Gunkels und M. Dahoods im Licht der Ugarit-Texte, in Oswald Loretz: *Psalmenstudien. Kolometrie, Strophik und Theologie ausgewählter Psalmen*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2002, 285–309.
- LUX, Rüdiger: *Jona: Prophet zwischen »Verweigerung« und »Gehorsam«* (FRLANT 160), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.
- MAAG, Victor: Tod und Jenseits nach dem Alten Testament, *Schweizerische Theologische Umschau*, Jg. 34, 1964/1, 17–37.
- MANDOLFO, Carleen: *Daughter Zion Talks Back to the Prophets. A Dialogic Theology of the Book of Lamentation* (SBL Semeia Studies 58), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2007.
- MANDOLFO, Carleen: *God in the Dock. Dialogic Tension in the Psalms of Lament* (JSOTS 357), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2002.
- MANDOLFO, Carleen: Psalm 88 and the Holocaust. Lament in Search of a Divine Response, *Biblical Interpretation*, vol. 15, 2007/2, 151–170. <https://doi.org/10.1163/156851507X168476>
- MANSOOR, Menahem: *The Thanksgiving Psalms* (StTDJ 3), Leiden, Brill, 1961.
- MARBÖCK, Johannes: Structure and Redaction History of the Book of Ben Sira Review and Prospects, in Pancratius C. Beentjes (ed.): *The Book of Ben Sira in Modern Research. Proceedings of the First International Ben Sira Conference, 28–31 July 1996 Soesterberg, Netherlands* (BZAW 255), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2013, 61–80.
- MARÉ, Leonard P.: Facing the Deepest Darkness of Despair and Abandonment. Psalm 88 and the Life of Faith, *Old Testament Essays*, vol. 27, 2014/1, 177–188.
- MARTIN-ACHARD, Robert: *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament*, Neuchâtel–Paris, Delechaux&Niestlé, 1956.
- MARTI, Karl: *Geschichte des israelitischen Religion*, Strassbourg, Bull, 1903.
- MARTTILA, Marko: *Collective Reinterpretation in the Psalms. A Study of Redaction History of the Psalter* (FAT II 13), Tübingen, Mohr Siebeck, 2006.
- MARTTILA, Marko: Ben Sira's Use of Various Psalm Genres, in Mika S. Pajunen – Jeremy Penner (eds.): *Functions of Psalms and Prayers in the Late Second Temple Period* (BZAW 486), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2017, 356–383.
- MASENYA, Madipoane – MTSHELSWA, V. Ndikhokele N.: Dangling between Death and Hope. An HIV and AIDS gender-sensitive re-reading of Psalm 6, *Verbum et Ecclesia*, vol. 37, 2016/2. <http://dx.doi.org/10.4102/ve.v37i2.1579>.
- MATHEWSON, Dan: *Death and Survival in the Book of Job* (LHB 450), New York – London, T&T Clark, 2006.
- MATTILA, Sharon Lea: Ben Sira and the Stoics. A Reexamination of the Evidence, *Journal of Biblical Literature*, vol. 119, 2000/3, 473–501. <https://doi.org/10.2307/3268410>

- MAY, Herbert G.: Some Cosmic Connotations of mayim rabbim, „Many Waters”, *Journal of Biblical Literature*, vol. 74, 1955/1, 9–21. <https://doi.org/10.2307/3261949>
- McAFFEE, Matthew: *Life and Mortality in Ugaritic. A Lexical and Literary Study* (Explorations in Ancient Near Eastern Civilizations 7), University Park, Eisenbrauns, 2019.
- McCARTER, Pete Kyle: The River Ordeal in Israelite Literature, *Harvard Theological Review*, vol. 66, 1973/4, 403–412.
- MELLO, Alberto: A zsoldárok szókincese, ford. Schnider Angelika OP, in Alberto Mello: *Hárfa és lant ébredése. Válogatott tanulmányok a Zsoldárok könyvéhez* (Sapientia Szerzetesi Hit tudományi Főiskola Bibliatudomány Tanszékének kiadványai 15.), Budapest, Sapientia–L’Harmattan, 2017, 95–132.
- MILIK, Józef Tadeusz: *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea* (SBT 26), trans. John Strugnell, London, SCM Press, 1959.
- MILLER, Patrick D.: *They Cried to the Lord. The Form and Theology of Biblical Prayer*, Minneapolis, Fortress, 1994.
- MITCHELL, David C.: „God Will Redeem My Soul from Sheol” – The Psalms of the Sons of Korah, *Journal for the Study of the Old Testament*, vol. 30, 2006/3, 243–262.
- MOOR, Johannes C. de: Rapi’uma – Rephaim, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Band 88, 1976/3, 323–345. <https://doi.org/10.1515/zatw.1976.88.3.323>
- MOORE, Carey A.: *Daniel, Esther and Jeremiah. The Additions* (AB 44), New York, Doubleday, 1977.
- MOORE, Carey A.: *Tobit. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 40A), New York – London, Doubleday, 1996.
- MORAN, William L.: *The Amarna Letters*, Baltimore–London, The Johns Hopkins University Press, 1997.
- MOWINCKEL, Sigmund: *The Psalms in Israel’s Worship*, Vol. 1–2, trans. D. R. Ap-Thomas, Oxford, Basil Blackwell, 1962.
- MULDER, Martin J.: חֶשֶׁן, in Heinz-Josef Fabry – Helmer Ringgren (Hgg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 7, Stuttgart, Kohlhammer, 1993, 684–690.
- MULDER, Otto: Three Psalms or Two Prayers in Sirach 51? The End of Ben Sira’s Book of Wisdom, in Renate Egger-Wenzel – Jeremy Corley (eds.): *Prayer from Tobit to Qumran* (DCLY 2004), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2004, 171–201.
- MUKENGE, Kabasele: *L’unité littéraire du livre de Baruch* (EtB 38), Paris, Gabalda, 1998.
- MURPHY, Roland E.: Death and Afterlife in the Wisdom Literature, in Alan J. Avery-Peck – Jacob Neusner (eds.): *Judaism in Late Antiquity IV. Death, Life after Death, Resurrection and the World to Come in the Judaisms of Antiquity*, Leiden–Boston–Köln, Brill, 2000, 101–116.
- MÜLLER, Hans-Peter: Der 90. Psalm: ein Paradigma exegetischer Aufgaben, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Jg. 81, 1984/3, 265–285.
- NAVEH, Joseph: Old Hebrew Inscriptions in a Burial Cave, *Israel Exploration Journal*, vol. 13, 1963/2, 74–92.

- NÉMETH Áron: JHVH, Izráel és a népek Kórah fiainak Sion-énekeiben. Az ószövetségi univerzalizmus formálódása a 46., 48. és 87. zsoltárokban, *Collegium Doctorum*, 12. évf., 2016/1, 11–28.
- NEWMAN, Judith H.: The Form and Settings of the Prayer of Manasseh, in Mark J. Boda – Daniel K. Falk – Rodney A. Werline (eds.): *Seeking the Favor of God. Vol. 2. The Development of Penitential Prayer in Second Temple Judaism* (EJIL 22), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2007, 105–125.
- NEWMAN, Judith H.: *Praying by the Book. The Scripturalization of Prayer in Second Temple Judaism* (EJIL 14), Atlanta, Scholars Press, 1999.
- NICKELSBURG, George W. E.: *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*, expanded edition (HTS 56), Cambridge, Harvard University Press, 2006.
- NITZAN, Bilhah: *Qumran Prayer and Religious Poetry* (StTDJ 12), trans. Jonathan Chipman, Leiden – New York – Köln, Brill, 1994.
- NITZAN, Bilhah: 4QBerakhot<sup>a</sup>, in Ester Eshel et al.: *Qumran Cave 4/VI. Poetical and Liturgical Texts, Part 1* (DJD 11), Oxford, Clarendon, 1998, 7–48 (Plates I–IV).
- NOUGAYROL, Jean – LAPOCHE, Emmanuel – VIROLLEAUD, Charles – SCHAEFFER, Claude F. A.: *Ugaritica V. Nouveaux Textes Accediens, Hourrites et Ugaritiques des Archives et Bibliothèques Privées d'Ugarit Commentaires des Textes Historiques (Première Partie)*, Paris, Imprimerie Nationale – Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1968.
- NIEHR, Herbert: A halott megítélésének változása a fogság utáni Júdában, ford. Xeravits Géza, *Studia Biblica Athanasiana*, 4. köt., 2001, 21–38.
- NIEHR, Herbert: *Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr.* (BZAW 190), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1990.
- NOTH, Martin: Die fünf syrisch überlieferten apokryphen Psalmen, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Band 48, 1930, 1–23. <https://doi.org/10.1515/zatw.1930.48.1.1>
- NOWELL, Irene: Psalm 88. A Lesson in Lament, in Lawrance Boadt – Mark S. Smith (eds.): *Imagery and Imagination in Biblical Literature, Festschrift A. Fitzgerald* (CBQMS 32), Washington, 2001, 105–118.
- NUTKOWICZ, Hélène: *L'Homme Face à la Mort au Royaume de Juda. Rites, Pratiques et Représentations, Patrimoines Judaïsme*, Paris, Cerf, 2006.
- O'CONNOR, Michael Patrick: The Poetic Inscription from Khirbet el-Qom, *Vetus Testamentum*, vol. 37, 1987/2, 224–230.
- OESTERLEY, William O. E.: *An Introduction to the Books of the Apochrypha*, London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1935.
- OGLE, Marbury B.: The Sleep of Death, *Memoirs of the American Academy in Rome*, vol. 11, 1933, 81–117.
- OLOFSSON, Stefan: „Death Shall Be Their Shepherd”. An Interpretation of Psalm 49.15, in the Masoretic Text and the Septuagint, in Craig A. Evans (ed.): *The Interpretation of Scripture*

- in *Early Judaism and Christianity. Studies in Language and Tradition*, (LSTS 33), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000, 75–105.
- OPGEN-RHEIN, Hermann G.: *Jonapsalm und Jonabuch. Sprachgestalt, Entstehungsgeschichte und Kontextbedeutung von Jona 2* (SBB 38), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1997.
- OLSHAUSEN, Justus: *Die Psalmen*, Leipzig, S. Hirzel, 1853.
- OSHIMA, Takayoshi: *Babylonian Poems of Pious Sufferers* (ORA 14), Tübingen, Mohr Siebeck, 2014.
- OSHIMA, Takayoshi: *Babylonian Prayers to Marduk* (ORA 7), Tübingen, Mohr Siebeck, 2011.
- OTZEN, Benedikt: כְּלִי־זָרָה, in G. Johannes Botterweck – Helmer Ringgren (Hgg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 1, Stuttgart, Kohlhammer, 1973, 654–658.
- OTTOSON, Magnus: זָרָה, in G. Johannes Botterweck – Helmer Ringgren (Hgg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 1, Stuttgart, Kohlhammer, 1973, 418–436.
- PAJUNEN, Mika S.: From Poetic Structure to Historical Setting. Exploring the Background of the *Barkhi Nafshi* Hymns, in Jeremy Penner – Ken M. Penner – Cecilia Wassen (eds.): *Prayer and Poetry in the Dead Sea Scrolls and Related Literature. Essays in Honor of Eileen Schuller on the Occasion of Her 65th Birthday* (StTDJ 98), Leiden–Boston, Brill, 2012, 355–376.
- PATON, William Roger: *The Greek Anthology*, Vol. 2, London – New York, William Heinemann – G. P. Putnam's Sons, 1919.
- PAUL, Shalom M.: Jonah 2,7. The Descent to the Netherworld and It's Mesopotamian Congeners, in Marilyn J. Lundberg – Steven Fine – Wayne T. Pitard (eds.): *Puzzling out the Past. Studies in Northwest Semitic Languages and Literatures in Honor of Bruce Zuckermann* (CHANE 55), Leiden–Boston, Brill, 2012, 131–134.
- PEDERSEN, Johannes: *Israel. It's Life and Culture*, London–Copenhagen, Oxford University Press – Branner og Korch, 1926.
- PEELS, Hendrik G. L.: Sanctorum Communio vel Idolorum Repudiatio? A Reconsideration of Psalm 16,3, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Band 112, 2000/2, 239–251. <https://doi.org/10.1515/zatw.2000.112.2.239>
- PENNER, Ken: Realized or Future Salvation in the Hodayot?, *Journal of Biblical Studies*, vol. 2, 2002.
- PÉNTEK Dániel: A 88. zsoltár a Kórah fiai-zsoltárok kontextusában. Alapvetések a kutatáshoz, *KRE-Dit*, 2, 2019/1. <http://www.kre-dit.hu/tanulmanyok/pentek-daniel-gabor-a-88-zsoltar-a-korah-fiai-zsoltarok-kontextusaban/>
- PÉNTEK Dániel: A Héber Biblia alvilágképeének értelmezési irányai a kutatásban, in Kiss Gábor (szerk.): *Fiatal kutatók és doktoranduszok VIII. Nemzetközi Teológuskonferenciájának tanulmánykötete*, Budapest, Doktoranduszok Országos Szövetsége, 2018, 166–174.
- PÉNTEK Dániel: A *Seol* lokalizálása és topográfiája a Héber Biblia imádságaiban, *Vallástudományi Szemle*, XVII. évf., 2021/2, 9–26. <https://doi.org/10.55193/RS.2021.2.9>
- PÉNTEK Dániel: David Willgren, *The Formation of the 'Book' of Psalms: Reconsidering the Transmission and Canonization of Psalmody in Light of Material Culture and the Poetics of Anthologies*, recenzió, *Vallástudományi Szemle*, XVI. évf., 2020/1, 111–114.

- PÉNTEK Dániel: Innováció, teológiai fejlődés vagy különböző nézetek párhuzamos jelenléte? Szempontok a zsolttároladalom halállal, alvilággal és örök élettel kapcsolatos felfogásai közötti eltérések értelmezéséhez, in Dezső Tamás – Pócza István (szerk.): *Batthyány Lajos Alapítványi Doktori Ösztöndíjprogram 2020/2021*, Budapest, Batthyány Lajos Alapítvány, 2022, 818–837.
- PÉNTEK Dániel: „Végül dicsőségbe fogadsz” (Zsolt 73,24). Túlvilághit(ek) a zsolttároladalomban?, in Csanádi Viktor et al. (szerk.): *Studia Iuris, Historiae et Theologiae*. A KRE I. Multidiszciplináris Konferenciájának tanulmánykötete, Budapest, KRE–DOK, 2021, 120–139.
- PERDUE, Leo G.: The Riddles of Psalm 49, *Journal of Biblical Literature* vol. 93, 1974/4, 533–542. <https://doi.org/10.2307/3263830>
- PEROWNE, J. Stuart: *The Book of Psalms*, Vol. 2, London, G. Bell, 1878.
- PETERS, Norbert: *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus* (EHAT 25), Münster, 1913.
- PETRANY, Catherine: *Pedagogy, Prayer and Praise. The Wisdom of the Psalms and Psalter*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015.
- PLEINS, J. David: Death and Endurance. Reassessing the Literary Structure and Theology of Psalm 49, *Journal for the Study of the Old Testament*, vol. 21, 1996/69, 19–27.
- PODELLA, Thomas: Grundzüge alttestamentlicher Jenseitsvorstellungen לַאֲשֶׁר, *Biblische Notizen*, 1988/43, 70–89.
- POPE, Marvin H.: *Job* (AB 15), New York – London, Doubleday, 1965.
- POPE, Marvin H.: The Word חַיָּה in Job 9:31, *Journal of Biblical Literature*, vol. 83, 1964/3, 269–278.
- PREUSS, Horst Dietrich: Psalm 88 als Beispiel alttestamentlichen Redens vom Tod, in August Strobel: (Hgg.): *Der Tod – ungelöstes Rätsel oder überwundener Feind?*, Stuttgart, Calwer, 1974, 63–79.
- PREUSS, Horst Dietrich: *Old Testament Theology*, Vol. 1, trans. Leo G. Perdue, Louisville, Westminster John Knox Press, 1995.
- PUECH, Émile: *La croyance des Esséniens en la vie future. Immortalité, resurrection, vie éternelle?*, Paris, Librairie Llecoffre, 1993.
- PUECH, Émile: Messianism, Resurrection, and Eschatology at Qumran and in the New Testament, in Eugene Ulrich – James VanderKam (eds.): *The Community of the Renewed Covenant. The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994, 235–256.
- PYLES, Anthony R.: Drowning the Depths of Darkness. A Consideration of Psalm 88 with a New Translation, *Canadian Theological Review*, vol. 1, 2012/2, 13–28.
- RABENAU, Marten: *Studien zum Buch Tobit* (BZAW 220), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1994.
- RAD, Gerhard von: „Gerechtigkeit” und „Leben” in der Kultsprache der Psalmen, in Walter Baumgartner – Otto Eissfeldt – Karl Elliger – Leonhard Rost (Hgg.): *Festschrift Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1950, 418–437.
- RAD, Gerhard von: *Theologie des Alten Testaments*, München, C. Kaiser, 1957.

- RAWLINSON, Henry C. – PINCHES, Theophilus G.: *The Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, Vol. 5, London, 1880.
- RENKEMA, Johan: *Lamentations* (HCOT), Leuven, Peeters, 1998.
- RENZ, Johannes – RÖLLIG, Wolfgang: *Handbuch der althebräischen Epigraphik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.
- REY, Jean-Sébastien: L'espérance post-mortem dans les différentes versions du Siracide, in Jean-Sébastien Rey – Jan Joosten (eds.): *The Texts and Versions of the Book of Ben Sira. Transmission and Interpretation* (JSJS 150), Leiden–Boston, Brill, 2011, 257–279.
- ROSENBERG, Ruth: *The Concept of Biblical Sheol within the Context of Ancient Near Eastern Beliefs*, Cambridge, Harvard University, 1981.
- RICHARDS, Kent H.: Death (OT), in David Noel Freedman et al. (eds.): *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 2, New York, Doubleday, 1992, 108–110.
- RIDDERBOS, Nicolaas Herman: עפר als Staub des Totenortes, in *Oudtestamentische Studiën 5*, Leiden, Brill, 1948, 174–178.
- RINGGREN, Helmer: נָפֶת, in G. Johannes Botterweck – Helmer Ringgren (Hgg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 2, Stuttgart, Kohlhammer, 1977, 619–621.
- RINGGREN, Helmer: נֶפֶשׁ, in G. Johannes Botterweck – Helmer Ringgren (Hgg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 3, Stuttgart, Kohlhammer, 1982, 261–277.
- RINGGREN, Helmer – ILLMANN, Karl-Johan – FABRY, Heinz-Josef: נִוּת, in G. Johannes Botterweck – Heinz-Josef Fabry – Helmer Ringgren (Hgg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 4, Stuttgart, Kohlhammer, 1984, 763–787.
- ROOY, Harry F. van: The Textual Traditions and Origin of the Syriac Apocryphal Psalm 152, in Harry F. van Rooy: *Studies on the Apocryphal Psalms* (JSSt.S 7), Oxford, Oxford University Press, 1999, 110–122.
- ROOY, Harry F. van: The Origin of the Syriac Apocryphal Psalm 153, in Harry F. van Rooy: *Studies on the Apocryphal Psalms* (JSSt.S 7), Oxford, Oxford University Press, 1999, 123–132.
- ROOY, Harry F. van: The Psalms in Early Syriac Tradition, in Peter W. Flint et al. (eds.): *The Book of Psalms. Composition and Reception* (VTS 99), Leiden–Boston, Brill, 2005, 537–550.
- ROOY, Harry F. van: The Syriac Apocryphal Psalms in the Manuscript 12t4, in Harry F. van Rooy: *Studies on the Apocryphal Psalms* (JSSt.S 7), Oxford, Oxford University Press, 1999, 26–42.
- ROSSI, Giovanni Bernardo de: *Variae lectiones Veteris Testamenti ex immensa Mss. editorumque codicum congerie haustae et ad Samar. textum, ad vetustiss versiones, ad accuratiores sacrae criticae fontes ac leges*, Vol. 1–4, Parma, Bodoni, 1784–1788.
- RÓZSA Huba: A halál és az ember halál utáni sorsa az Ószövetség proto- és deuterokanonikus könyveiben, *Teológia*, 31. évf., 1997/3–4, 27–49.
- RYLE, Herbert Edward – JAMES, Montague Rhodes: *The Psalms of the Pharisees Commonly Called the Psalms of Solomon*, Cambridge, Cambridge University Press, 1891.
- RUDMAN, Dominic: The Use of Water Imagery in Descriptions of Sheol, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Band 113, 2001/2, 240–244. <https://doi.org/10.1515/zatw.113.2.240>

- SALTERS, Robert B.: *Lamentations. A Critical and Exegetical Commentary* (ICC), Edinburgh, T&T Clark, 2011.
- SANDERS, James A.: *The Psalm Scroll of Qumran Cave 11 (11QPsa)* (DJD 4), Oxford, Clarendon, 1965.
- SANDERS, Paul: *Argumenta ad Deum* in the plague prayers Mursili II and in the Book of Psalms, in Bob Becking – Eric Peels (eds.): *Psalms and Prayers. Papers Read at the Joint Meeting of the Society of Old Testament Study and Het Oud Testamentisch Werkgezelschap in Nederland en België, Apeldoorn August 2006* (OTS 55), Leiden, Brill, 2007, 181–217.
- SASSON, Jack M.: *Jonah* (AB 24B), New York, Doubleday, 1990.
- SCHAPER, Joachim: *Eschatology in the Greek Psalter* (WUNT II 76), Tübingen, Mohr Siebeck, 1995.
- SCHECHTER, Solomon – TAYLOR, Charles: *The Wisdom of Ben Sira. Portions of the Book Ecclesiasticus from Hebrew Manuscripts in the Cairo Genizah Collection Presented to the University of Cambridge by the Editors*, Cambridge, Cambridge University Press, 1899.
- SCHLEGEL, Julianne: *Psalm 88 als Prüfstein der Exegese. Zu Sinn und Bedeutung eines beispiellosen Psalms* (BThSt 72), Neukirchen-Vluyn, Neukirchner Verlag, 2005.
- SCHMID, Konrad: *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2019.
- SCHMIDT, Brian B.: Afterlife Beliefs. Memory as Immortality, *Near Eastern Archeology*, vol. 63, 2000/4, 236–239. <https://doi.org/10.2307/3210797>
- SCHMIDT, Brian B.: *Israel's Beneficent Dead. Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition* (FAT 11), Tübingen, Mohr Siebeck, 1994.
- SCHMIDT, Brian B.: Memory as Immortality. Countering the Dreaded „Death after Death” in Ancient Israelite Society, in Alan J. Avery-Peck – Jacob Neusner (eds.): *Judaism in Late Antiquity IV. Death, Life after Death, Resurrection and the World to Come in the Judaisms of Antiquity*, Leiden–Boston–Köln, Brill, 2000, 87–100.
- SCHMIDT, Hans: *Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament* (BZAW 49), Giessen, Töpelmann, 1928.
- SCHMIDT, Hans: *Die Psalmen*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1934.
- SCHNOCKS, Johannes: Metaphern für Leben und Tod in den Psalmen 23 und 88, in Pierre van Hecke – Antje Labahn (eds.), *Metaphors in the Psalms* (BETL 231), Leuven, Uitgeverij Peeters 2010, 235–249.
- SCHNOCKS, Johannes: *Psalmen*, Paderborn, Ferdinand Schöning, 2014.
- SCHNOCKS, Johannes: *Rettung und Neuschöpfung. Studien zur alttestamentlichen Grundlegung einer gesamtbiblischen Theologie der Auferstehung* (BBB 158), Göttingen–Bonn, V&R unipress – Bonn University Press, 2009.
- SCHORCH, Stefan: *Euphemismen in der Hebräischen Bibel* (OBC 12), Wiesbaden, Harrassowitz, 2000.
- SCHÖCKEL, Luis Alonso: The Poetic Structure of Psalm 42–43, *Journal for the Study of the Old Testament*, vol. 1, 1976/1, 4–11. <https://doi.org/10.1177/030908927600100102>

- SCHULLER, Eileen OSU.: 4QNon-Canonical Psalms B, in Ester Eshel et al.: *Qumran Cave 4/VI. Poetical and Liturgical Texts, Part 1* (DJD 11), Oxford, Clarendon, 1998, 87–172 (Plates IX–XV).
- SCHULLER, Eileen OSU.: Hodayot, in Esther G. Chazon – Torleif Elgvin – Esther Eshel: *Qumran Cave 4/XX. Poetical and Liturgical Texts, Part 2* (DJD 29), Oxford, Clarendon, 1999, 69–254.
- SCHULLER, Eileen OSU.: Prayer at Qumran, in Renate Egger-Wenzel – Jeremy Corley (eds.): *Prayer from Tobit to Qumran* (DCLY 2004), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2004, 411–428.
- SCHULTZ, Hermann: *Alttestamentliche Theologie. Die Offenbarungsreligion auf ihrer vorchristlichen Entwicklungsstufe* (3. Auflage), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1885.
- SCHWALLY, Friedrich: *Das Leben nach dem Tode*, Giessen, 1892.
- SCRIBA, Albrecht: *Die Geschichte des Motivkomplexes Theophanie* (FRLANT 167), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.
- SEYBOLD, Klaus: Der Weg des Lebens. Eine Studie zu Psalm 16, *Theologische Zeitschrift*, Band 40, 1984/2, 121–129.
- SEYBOLD, Klaus: *Das Gebet des Kranken im Alten Testament. Untersuchungen zur Bestimmung und Zuordnung des Krankheits- und Heilungspsalmen* (BWANT 99), Stuttgart, Kohlhammer, 1973.
- SEYBOLD, Klaus: Der Hanna-Psalms (1.Sam 2,1–10), in Klaus Seybold: *Studien zu Sprache und Stil der Psalmen*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2010, 191–206.
- SEYBOLD, Klaus: *Poetik der Psalmen*, Stuttgart, Kohlhammer, 2003.
- SEYBOLD, Klaus: *Die Psalmen* (HAT 1/15), Tübingen, Mohr Siebeck, 1996.
- SHEA, William H.: The Khirbet el-Qom Tomb Inscription Again, *Vetus Testamentum*, vol. 40, 1990/1, 110–116. <https://doi.org/10.1163/156853390X00262>
- SIMON, Uriel: *Jona. Ein jüdischer Kommentar* (SBS 157), Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1994.
- SKEHAN, Patrick W.: Again the Syriac Apochryphal Psalms, *Catholic Biblical Quarterly*, vol. 38, 1976/2, 143–158.
- SKEHAN, Patrick W. – DI LELLA, Alexander A.: *The Wisdom of Ben Sira. A New Translation with Notes* (AB 39), New York – London, Doubleday, 1987.
- SKEHAN, Patrick W. – ULRICH, Eugene – FLINT, Peter W.: Psalms, in Eugene Ulrich et al.: *Qumran Cave 4/XI. Psalms to Chronicles* (DJD 16), Oxford, Clarendon, 2000, 7–170.
- SMITH, Mark S.: The Near Eastern Background of Solar Language for Yahweh, *Journal of Biblical Literature*, vol. 109, 1990/1, 29–39. <https://doi.org/10.2307/3267327>
- SMITH, Mark S.: *The Early History of God. Yahweh and Other Deities in Ancient Israel* (2nd edition), Grand Rapids, Eerdmans, 2002.
- SMITH, Mark S.: The Invocation of Dead Ancestors in Psalm 49:12c, *Journal of Biblical Literature*, vol. 112, 1993/1, 105–107. <https://doi.org/10.2307/3267868>
- SMITH, Mark S. – BLOCH-SMITH, Elizabeth M.: Death and Afterlife in Ugarit and Israel, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 108, 1988/2, 277–284.

- SOUTHWOOD, Kathreine: Metaphor, Illness and Identity in Psalms 88 and 102, *Journal for the Study of the Old Testament*, vol. 43, 2018/2, 228–246. <https://doi.org/10.1177/0309089217704549>
- SPANGENBERG, Izak J. J.: Constructing a Historical Context for Psalm 49, *Old Testament Essays*, vol. 20, 2007/1, 201–214.
- SPANGENBERG, Izak J. J.: Psalm 49 and the book of Qohelet, *Verbum et Ecclesia*, vol. 18, 1997/2, 328–344. <http://dx.doi.org/10.4102/ve.v18i2.567>
- SPANGENBERG, Izak J. J.: Psalm 73 and the Book of Qoheleth, *Old Testament Essays*, vol. 29, 2016/1, 151–175. <http://dx.doi.org/10.17159/2312-3621/2016/v29n1a10>
- SPELRLING, S. David: Psalm 6 in Comparative Perspective, *Journal of the Ancient Near Eastern Society*, vol. 33, 2018/1, 187–202.
- SPIESS, Edmund: *Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode. Auf Grund Vergleichender Religionsforschung*, Jena, Hermann Costenoble, 1877.
- SPRONK, Klaas: *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East* (AOAT 219), Kevelaer – Neukirchen-Vluyn, Butzon&Berckler – Neukirchener Verlag, 1986.
- SPRONK, Klaas: The Unsolved Riddle of the Structure of Psalm 49, in Ludger Hiepel – Marie-Theres Wacker (Hgg.): *Zwischen Zion und Zaphon. Studien im Gedenken an den Theologen Oswald Loretz (14.01.1928–12.04.2014)* (AOAT 438), Münster, Ugarit, 2016, 243–258.
- STADE, Bernhard: *Geschichte des Volkes Israel*, Berlin, 1887.
- STADE, Bernhard: *Über die alttestamentlichen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode*, Leipzig, Vogel, 1877.
- STÄHLI, Hans-Peter: *Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments* (OBO 66), Fribourg–Göttingen, Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.
- STECK, Odil Hannes: *Das apokryphe Baruchbuch* (FRLANT 160), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.
- STEGEMANN, Hartmut: The Number of Psalms in 1QHodayot<sup>a</sup> and some of their Sections, in Esther G. Chazon – Ruth Clements – Avital Pinnick (eds.): *Liturgical Perspectives. Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the Fifth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 19–23 January 2000* (StTDJ 48), Leiden–Boston, Brill, 2003, 191–234.
- STEGEMANN, Hartmut – SCHULLER, Eileen OSU. – NEWSOM, Carol: *1QHodayot<sup>a</sup> with Incorporation of 1QHodayot<sup>b</sup> and 4QHodayot<sup>a-f</sup>* (DJD 40), Oxford, Clarendon, 2009.
- STEINER, Till Magnus: „Des Nachts singe ich seine Lieder (Ps 42,9)“ – Erinnerung, Zion und die Völker im Ersten Korachpsalter (Ps 42–49), in Ulrich Berges – Johannes Bremer – Till Magnus Steiner (Hgg.): *Zur Theologie des Psalter. Beiträge in memoriam Frank-Lothar Hossfeld* (BBB 189), Göttingen–Bonn, V&R unipress – Bonn University Press, 2016, 221–236.
- STRAUSS, Hans: *Hiob* (BKAT 16/2), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1995.
- STUART, Douglas: *Hosea – Jonah* (WBC 31), Waco, Word Books, 1987.
- STYGER, Paul – STEENKAMP, Yolande – HUMAN, Dirk J.: Psalm 40 as a Torah Psalm, *In die Skriflig*, vol. 39, 2005/1, 133–153.

- SUKENIK, Eleazar Lipa: *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*, Jerusalem, The Magnes Press – The Hebrew University, 1955.
- SURIANO, Matthew J.: *A History of Death in the Hebrew Bible*, Oxford, Oxford University Press, 2018.
- SURIANO, Matthew J.: Death, Disinheritance, and Job's Kinsman-Redeemer, *Journal of Biblical Literature*, vol. 129, 2010/1, 49–66. <https://doi.org/10.2307/27821004>
- SWART, Gerhard: No Place for Worship. Rhetorical Function and Historical Significance of a Prayer Theme in Deuterocanonical Literature, in Géza Xeravits – József Zsengellér – Ibolya Balla (eds.): *Various Aspects of Worship in Deuterocanonical and Cognate Literature 2016/2017* (DCLY 2016/2017), Berlin–Boston, Walter de Gruyter, 247–260.
- SZABÓ Xavér OFM: *Salamon zsoltárai. Bevezetés – fordítás – jegyzetek* (A Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Bibliatudomány Tanszékének kiadványai 2.), Budapest, Sapientia–L'Harmattan, 2009.
- TATE, Marvin A.: *Psalms 51–100* (WBC 20), Dallas, Word Books, 1991.
- TAYLOR, J. Glen: A First and Last Thing to do in Mourning: *KTU 1.161* and Some Parallels, in Lyle M. Eslinger – Glen J. Taylor (eds.): *Ascribe to the Lord. Biblical and other Studies in Memory of Peter C. Craigie* (JSOTS 67), Sheffield, Sheffield Academic Press 1988, 151–177.
- TAYLOR, J. Glen: *Yahweh and the Sun. Biblical and Archeological Evidence for Sun Worship in Ancient Israel* (JSOTS 111), Sheffield, JSOT Press, 1993.
- THOMAS, David Winton: מָלַךְ in the Old Testament, in J. Neville Birdsall – Robert W. Thomson (eds.): *Biblical and Patristic Studies in Memory of Robert Pierce Casey*, Freiburg–Basel–Barcelona, Herder, 1963, 11–19.
- THORNHILL, A. Chadwick: A Theology of Psalm 88, *Evangelical Quarterly*, vol. 87, 2015/1, 45–57.
- TORGE, Paul: *Seelenglauben und Unsterblichkeitshoffnung im Alten Testament*, Leipzig, 1909.
- TOMES, Roger: „I Have Written to the King, My Lord” – *Secular Analogies for the Psalms* (HBM 1), Sheffield, 2005.
- TOORN, Karel van der: Funerary Rituals and Beatific Afterlife in Ugaritic Texts and in the Bible, *Bibliotheca Orientalis*, vol. 48, 1991/1–2, 40–66.
- TOURNAY, Raymond Jacques: *Seeing and Hearing God with the Psalms. The Prophetic Liturgy of the Second Temple in Jerusalem* (JSOTS 118), trans. J. Edward Crowley, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1991.
- TOV, Emanuel: Loan-words, Homophony and Transliterations in the Septuagint, *Biblica*, vol. 60, 1979/2, 216–236.
- TROMP, Nicholas J.: *Primitive Conceptions of Death and Nether World in the Old Testament* (Biblica et Orientalia 21), Rome, Pontifical Biblical Institute, 1969.
- TROPPER, Josef: *Nekromantie. Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament* (AOAT 223), Kevelaer – Neukirchen-Vluyn, Butzon & Becker – Neukirchener Verlag, 1989.
- TUBACH, Jürgen: Jahwe und die Sonne, in Jens Kotjatko-Reeb – Stefan Schorch – Johannes Thon – Benjamin Ziemer (Hgg.): *Nichts Neues unter der Sonne? Zeitvorstellungen im Alten*

- Testament. Festschrift für Ernst-Joachim Waschke zum 65. Geburtstag* (BZAW 450), Berlin–Boston, Walter de Gruyter, 2014, 229–253.
- UCHELEN, N. A. van: אֲנִי דַמִּים in the Psalms, in J. G. Vink et al. (eds.): *The Priestly Code and Seven Other Studies* (OTS 15), Leiden, Brill, 1969, 205–212.
- UEHLINGER, Christoph: Gab es eine joshijanische Kultreform? Plädoyer für ein begründetes Minimum, in Walter Gross (Hg.): *Jeremia und die „deuteronomische Bewegung“* (BBB 98), Weinheim, Beltz Athenäum Verlag, 1995, 57–89.
- URBANZ, Werner: *Gebet im Sirachbuch* (HBS 60), Freiburg–Basel–Wien, Herder, 2009.
- VAILLANCOURT, Ian J.: The Pious Prayer of an Imperfect Prophet. The Psalm of Jonah in its Narrative Context, *Journal for the Evangelical Study of the Old Testament*, vol. 4, 2015/2, 171–189.
- VALL, Gregory: „From Whose Womb Did the Ice Come Forth” – Procreation Images in Job 38:28–29, *Catholic Biblical Quarterly*, vol. 57, 1995/3, 504–513.
- VANG, Carsten: 'Der HERR ist einer!' – Von der Einheit und Verschiedenheit in der Theologie des Alten Testaments, *European Journal of Theology*, vol. 4, 1995/2, 145–159.
- VAWTER, Bruce: Intimations of Immortality and the Old Testament, *Journal of Biblical Literature*, vol. 91, 1972/2, 158–171.
- VENTER, Pieter M.: Penitential prayers in the books of Baruch and Daniel, *Old Testament Essays*, vol. 18, 2005/2, 406–425.
- VEREBICS Petra: *A szöveg kettős beágyazottsága. Kultúratudományos szempontok a Zsolt 18//2Sám 22 értelmezéséhez*, doktori értekezés, Evangélikus Hittudományi Egyetem, Budapest, 2018.
- VILLANUEVA, Federico G.: *The 'Uncertainty of Hearing': A Study of the Sudden Change of Mood in the Psalms of Lament* (VTS 121), Leiden–Boston, Brill, 2008.
- VOS, Christiane de: *Klage, als Gotteslob aus der Tiefe. Der Mensch vor Gott in den individuellen Klagepsalmen* (FAT II 11), Tübingen Mohr Siebeck, 2005.
- WAARD, Jan de: „Homophony” in the Septuagint, *Biblica*, vol. 62, 1981/4, 551–561.
- WACHHOLDER, Ben Zion: David's eschatological Psalter: 11QPsalms<sup>a</sup>, *Hebrew Union College Annual*, vol. 59, 1988, 23–72.
- WALTERS, Peter: *The Text of the Septuagint. Its Corruptions and their Emendation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.
- WANKE, Günther: *Die Zionstheologie der Korachiten in ihrem traditionsgeschichtliche Zusammenhang*, Berlin, Töpelmann, 1966.
- WATTS, James W.: *Psalm and Story. Inset Hymns in Hebrew Narrative* (JSOTS 139), Sheffield, JSOT Press, 1992.
- WÄCHTER, Ludwig: *Der Tod im Alten Testament*, Stuttgart, Calwer, 1967.
- WÄCHTER, Ludwig: עַפְרָה, in Heinz-Josef Fabry – Helmer Ringgren (Hgg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 6, Stuttgart, Kohlhammer, 1989, 275–284.
- WÄCHTER, Ludwig: אֲשׁוּרָה, in Heinz-Josef Fabry – Helmer Ringgren (Hgg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 7, Stuttgart, Kohlhammer, 1993, 901–910.

- WÄCHTER, Ludwig: םִשֶׁׁ, in Heinz-Josef Fabry – Helmer Ringgren (Hgg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 7, Stuttgart, Kohlhammer, 1993, 1245–1248.
- WEBER, Beat: „JHWH, Gott der Rettung!“ – Beobachtungen und Erwägungen zur Struktur von Psalm LXXXVIII, *Vetus Testamentum*, vol. 58, 2008/4, 595–607. <https://doi.org/10.1163/156853308X325010>
- WEBER, Beat: „JHWH, Gott meiner Rettung!“ (Ps 88,2a): Struktur, Klangmuster und andere Stilmittel in Psalm 88, in Beat Weber: „Wie ein Baum, eingepflanzt an Wasserrinnen“ (Psalm 1,3): *Beiträge zur Poesie und Theologie von Psalmen und Psalter für Wissenschaft und Kirche* (ABG 41), Leipzig, 2014, 282–308.
- WEBER, Beat: „Like a Bridge Over Troubled Water...“ Weisheitstheologische Wegmarkierungen im Psalter, in Angelika Berlejung – Raik Heckl (Hgg.): *Ex oriente lux. Studien zur Theologie des Alten Testaments. Festschrift für Rüdiger Lux zum 65. Geburtstag*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2012, 289–306.
- WEBER, Beat: Notizen zu Form, Pragmatik und Struktur von Psalm 16, *Biblische Notizen*, 2005/125, 25–38.
- WEBER, Beat: *Psalm 77 und sein Umfeld* (BBB 103), Weinheim, Weltz Athenäum, 1995.
- WEBER, Beat: *Werkbuch Psalmen II*, Stuttgart, Kohlhammer, 2003.
- WEBER, Martin: „Aus Tiefen rufe ich Dich“. *Die Theologie von Psalm 130 und Ihre Rezeption in der Musik* (ABG 13), Leipzig, Evangelische Verlag, 2003.
- WEINFELD, Moshe – SEELY, David: Barkhi Nafshi, in Esther G. Chazon – Torleif Elgvin – Esther Eshel (eds.): *Qumran Cave 4/XX. Poetical and Liturgical Texts, Part 2* (DJD 29), Oxford, Clarendon, 1999, 255–334 (Plates XVII–XXIV).
- WEIMAR, Peter: *Jona* (HThK.AT), Freiburg–Basel–Wien, Herder, 2017.
- WEISER, Arthur: *Die Psalmen*, Vol. 1–2 (ATD 14-15), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1950.
- WELLHAUSEN, Julius: *The Book of the Psalms*, New York – London – Stuttgart, 1898.
- WENDLAND, Ernst R.: „Darkness is my closest friend“ (Ps 88:18b). Reflections on the Saddest Psalm in the Psalter, *Verbum et Ecclesia*, vol. 37, 2016/1, a1543. <http://dx.doi.org/10.4102/ve.v37i1.1543>
- WENNING, Robert: Stempiegel-Amulette aus den Gräbern der Eisenzeit in Juda im Kontext, in Angelika Lohwasser (Hg.): *Skarabäen des 1. Jahrtausends. Ein Workshop in Münster am 27. Oktober 2012* (OBO 269), Fribourg–Göttingen, Academic Press – Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.
- WESTERMANN, Claus: Das Loben Gottes in den Psalmen, in Claus Westermann: *Lob und Klage in den Psalmen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, 11–124.
- WESTERMANN, Claus: *Die Klagelieder. Forschungsgeschichte und Auslegung*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1990.
- WESTERMANN, Claus: Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament, in Claus Westermann: *Lob und Klage in den Psalmen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.

- WIDENGREN, Geo: *Sakrales Königtum im Alten Testament und in Judentum*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1955.
- WIFALL, Walter: The Sea of Reeds as Sheol, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Band 92, 1980/3, 325–332. <https://doi.org/10.1515/zatw.1980.92.3.325>
- WIGGINS, Steve A.: Yahweh: The God of the Sun?, *Journal for the Study of the Old Testament*, vol. 21, 1996/71, 89–106. <https://doi.org/10.1177/030908929602107107>
- WIGGINS, Steve A.: A Rejoinder to J. Glen Taylor, *Journal for the Study of the Old Testament*, vol. 22, 1997/73, 109–112. <https://doi.org/10.1177/030908929702207307>
- WIKANDER, Ola: *Drought, Death, and the Sun in Ugarit and Ancient Israel. A Philological and Comparative Study* (CB.OT 61), Winona Lake, Eisenbrauns, 2014.
- WILLGREN, David: *The Formation of the 'Book' of Psalms. Reconsidering the Transmission and Canonization of Psalmody in Light of Material Culture and the Poetics of Anthologies* (FAT II 88), Tübingen, Mohr Siebeck, 2016.
- WITTE, Markus: „Aber Gott wird meine Seele erlösen“ – Tod und Leben nach Psalm XLIX, *Vetus Testamentum*, vol. 50, 2000/4, 540–560. <https://doi.org/10.1163/156853300506558>
- WOLFF, Hans Walter: *Az Ószövetség antropológiája*, ford. Blázi György, Budapest, Harmat, 2003.
- WOLFF, Hans Walter: *Dodekapropheton 3. Obadja – Jona* (BKAT 14/3), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1977.
- WOLFF, Hans Walter: *Studien zum Jonabuch* (BSt 47), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1965.
- WOUDE, Adam S. van der: Die fünf syrischen Psalmen, in Werner Georg Kümmel et al. (Hgg.): *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, Band 4, Gütersloh, 1974, 29–47.
- WRIGHT, Robert B.: *The Psalms of Solomon. A Critical Edition of the Greek Text* (Jewish and Christian Texts in Contexts and Related Studies 1), New York – London, T&T Clark, 2007.
- XERAVITS Géza: *A Deuterokanonikus könyvek. Bevezetés keletkezés- és irodalomtörténetükbe* (Deuterocanonica 4), Pápa–Budapest, Pápai Református Teológiai Akadémia – L'Harmattan, 2008.
- XERAVITS Géza: *A Zarándokénekek* (Lectio Divina 3), Bakonybél–Budapest, Szent Maurícius Monostor – L'Harmattan, 2006.
- XERAVITS Géza: *Könyvtár a pusztában. Bevezetés a holt-tengeri tekercsek nem bibliai irodalmába*, Pápa–Budapest, Pápai Református Teológiai Akadémia – L'Harmattan, 2008.
- XERAVITS Géza: Spiritualitás a beteg ember zsoltáiraiban, *Embertárs*, V. évf., 2007/1, 40–51.
- YAMAUCHI, Edwin M.: Life, Death and the Afterlife in the Ancient Near East, in Richard N. Longenecker (ed.): *Life in the Face of Death*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998, 21–50.
- ZEEB, Frank: Jahwe und der Sonnengott, in Oswald Loretz – Kai A. Metzler – Hanspeter Schaudig (Hgg.): *Ex Mesopotamia et Syria Lux. Festschrift für Manfred Dietrich zu seinem 65. Geburtstag* (AOAT 281), Münster, Ugarit Verlag, 2002, 899–917.

- ZENGER, Erich: Mit Gott ums Leben kämpfen. Zur Funktion der Todesbilder in den Psalmen, in Martin Ebner (Hg.): *Leben trotz Tod, Jahrbuch für Biblische Theologie*, 19, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2005, 63–78.
- ZERNECKE, Anna Elise: Mesopotamian Parallels to the Psalms, in William P. Brown (ed.): *Oxford Handbook of the Psalms*, Oxford, Oxford University Press, 2014, 27–42.
- ZEVIT, Ziony: The Khirbet el-Qom Inscription Mentioning a Goddess, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 1984/255, 39–47.
- ZEVIT, Ziony: *The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallactic Approaches*, London, Continuum, 2001.
- ZIEGERT, Carsten: „Mein Auge verschmachtet vor Elend” – Zu Kontext und Struktur von Psalm 88, *Biblische Zeitschrift*, vol. 54, 2010/1, 73–82. <https://doi.org/10.1163/25890468-054-01-90000005>
- ZUCKER, David J.: The Riddle of Psalm 49, *Jewish Bible Quarterly*, vol. XXXIII, 2005/3, 143–152.
- ZSENGELLÉR, József: Addition or Edition? Deconstructing the Concept of Additions, in Géza Xeravits – József Zsengellér (eds.): *Deuterocanonical Additions, of the Book of the Old Testament* (DCLS 5), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2005, 1–15.
- ZSENGELLÉR József: Demitizálás. Az Ószövetség válasza a halál kihívására, *Studia Biblica Athanasiana*, 10. köt., 2008, 31–42.
- ZSENGELLÉR József: Ismeretlen ismerős: a 90. zsoltár nem szokványos elemzése, in Zsengellér József – Kodácsy Tamás – Ablonczy Tamás (szerk.): *Felelet a Mondolatra. Tanulmányok a 60 éves Bogárdi Szabó István tiszteletére*, Pápa – Budapest, Pápai Református Teológiai Akadémia – KRE–L'Harmattan, 2016, 199–224.
- ZSENGELLÉR József: „Kihoztalak téged...” – az exodus teológiai reflexiója. Bibliai teológiai vázlat, in Literáty Zoltán (szerk.): *Quoniam tecum est fons vitae in lumine tuo videbimus lumen. Teológiai témák a 65 éves Kocsev Miklós tiszteletére*, Budapest, KRE–L'Harmattan, 2018, 115–123.
- ZSENGELLÉR József: Miért kellett Bálámnak meghalnia? A Num 31,8 mint a Bálám történet (egyik) újraírása, *Studia Biblica Athanasiana*, 7. köt., 2004, 105–117.
- ZSENGELLÉR József: Test és lélek. Jézus feltámadása és a zsidó feltámadáshit interakciója a hellenisztikus-római korban, *Vigilia*, 69. évf., 2004/4, 247–255.

## HIVATKOZOTT FORRÁSOK MUTATÓJA



<i>Héber Biblia</i>				
Genesis			32,21	86
1,2	93		35,25	159
1,6	93		39,3	159
2,6	52		Leviticus	
2–3	178		14,4	159
3,19	167, 168		14,36	87
5,24	37, 178, 183		14,49	159
20,9	86		14,51	159
26,10	86		14,52	159
25,14	76		Numeri	
32,23–32	29		4,8	159
37,35	9, 51, 112		5,11	44
42,38	9, 51, 112		6,26	28
44,29	9, 51, 112		16,21	39
44,31	9, 51, 112		16,30–33	52, 133
Exodus			18,20	182
2,23	55		19,6	159
12,29	64		23,10b	37
15,1–18	96, 97, 98, 103		25	157
15,5	92, 98		25,2	157, 158
15,8	92, 98		31,8	141
15,10	98		Deuteronomium	
15,12	52, 98		4,19	30
15,18	95		5,8	93
16,24	159		15,12	141
20,4	93		15,13	141
21,2	141		15,18	141
21,5	141		17,3	30
22,8	44		17,8	44
25,4	159		19,5	141
26,1	159		21,1–8	44
28,5	159		28,39	159
28,6	159			

KIÁLTÁS A MÉLYSÉGBŐL

32,39	128	2Sámuel	
33,2	30	1,19–27	140
Józsué		13	48
10,12–13	30	21–24	95
12,4	158	22	94–95, 127
13,12	158	22,2	69, 70
15,7	27	22,3	69, 70
15,10	27	22,4–7	95
15,52	76	22,5	96
18,16	158	22,5–6	95, 96
19,22	27	22,6	51
19,38	27	22,7–15	95
19,41	27	22,16–20	95
21,16	27	22,17	92, 95
Bírák		22,33	87
1,35	27	22,47	70
2,9	27	1Királyok	
12,3	122	2,6	9
19	29	2,9	9
1Sámuel		6,6	90
2,1–10	13, 128	6,7	141
2,6	34, 51, 54, 55, 128, 129, 130, 132, 143, 148, 186	7,20	102
2,9	72	8,30–37	44
17,34–36	111	17,17–24	41
17,34–37a	111	19,2	122
17,37	111, 112	2Királyok	
17,37a	111	2,1–12	183
19,5	122	2,3	37
25,29	122	2,5	37
28,7–25	41	2,9	37
28,11–13	52	4,32–37 41	
28,13	158	5,7	128
28,16	51	15,5	142
28,21	122	19,16	155

HIVATKOZOTT FORRÁSOK MUTATÓJA

Ézsaiás		53,8	53, 141
5,14	49	53,10	122
14,4b–21	9, 49, 52	57,14	87
14,9	158	58,6	141
14,11	159, 161	60,1	30
14,15	65	60,19–20	31
14,19	65, 140, 143	62,10	87
17,13	92	66,24	159
21,11	76		
23,3	92	Jeremiás	
24–27	149	9,20	49
25,8	35	11,9	53
26,9	35	11,18–12,6	12
26,14	149, 158	15,10–21	12
26,15	103	15,7	52
26,19	37, 52, 72, 128, 149,	16,16	90
159		17,12–18	12
26,19–21	67	17,13	52
29,4	52	18,18–23	12
38,9–20	13, 80	20,7–18 13	
38,10	54, 81, 82, 109	31,34	87
38,10–11	80, 82	37,16	64
38,10–20	43, 44, 70, 127, 186	38,6–1345	
38,11	9, 53, 80, 82	41,12	92
38,16	82	51,13	92
38,16–17	80	51,55	92
38,17	56, 81, 113, 116, 164		
38,18	41, 65, 82, 155, 156,	Ezékiel	
157, 159		1,24	92
38,18–19	82, 115, 144, 150, 153,	8,16	31
	156, 157, 159, 162, 163,	17,5	92
	164	17,8	92
38,19	80, 157	19,4	172
40,3	87	19,8	172
40,6–8	166	19,10	92
41,14	153, 159, 160, 161	25–32	65
43,2	63	26,20	52, 53, 65
44,23	52, 134	27,20	142
51,10	74	27,26	92

KIÁLTÁS A MÉLYSÉGBŐL

27,32	76	9,2	41, 52
29–32	139	9,2–4	63
31,5	92		
31,7	92	Mikeás	
31,14	52, 65	7,19	102, 124
31,15	92		
31,15–18	9	Jónás	
31,16	52, 65	1,5	102
31,17–18	133	1,16	99
31,18	52, 133	2,1	102
32,13	92	2,1–11	99–100
32,17–32	9, 53, 68, 82, 139, 140, 141, 143, 144, 186	2,3	54, 55, 70, 100, 101
32,18	52, 65	2,3–7	101
32,20	140	2,3–10	13, 78, 96, 97, 99, 103,
32,21	140	127	
32,22	143	2,3a	101
32,23	65, 140, 143	2,3b	101
32,24	52, 65	2,4	55, 101, 103
32,25	65, 143	2,4a	101
32,26	143	2,4b	101
32,27	140	2,4–7	74
32,30	65, 140	2,4–7a	101
37,1–14	35, 43, 160	2,5	54, 103, 141
37,11	67, 90, 103, 141	2,5a	101
37,12	143	2,5b	101
40,19	90	2,6	81, 101, 103, 109
43,2	92	2,7	52, 55, 81, 65, 97, 101,
		103	
Hóseás		2,7b	100, 101
6,5	31	2,7b–8	101
7,11–12	31	2,7–8	74,101
10,12	31	2,8	81
10,13–15	31	2,8a	101
13,14	49	2,8aβ–bα	101
Ámós		2,9	101
7,4	99	2,10	101
9,1–4	34	4,7	159

HIVATKOZOTT FORRÁSOK MUTATÓJA

Habakuk		9,14–15	78, 79, 81, 97
1,12	55	9,16	54
2,5	49	9,18	54, 66, 78, 169
3	98	9,21	135
3,8	98, 99	10,9	124
3,8–13a 95		11,1	90
3,10	97, 98, 99	13	118
3,10–11 31		13,4	118
3,12	99	13,4b	118
3,15	92, 98, 99	16	20, 35, 36, 41, 115, 144, 166, 170, 172, 177, 180, 181, 185, 186
Zofóniás		16,2–3	184
3,1–5	29	16,2–4	181
3,15	88	16,3	171
Malakiás		16,5	74, 171, 182, 184
3,1	88	16,7	184
3,20	30	16,7–10	117, 119
Zsoltárok		16,8–9	181, 184
3,4	70	16,9–11	176, 177, 178
5,9	37	16,10	39, 54, 63, 115, 166, 171, 172, 173, 177, 181, 183, 184
6	44, 48, 152	16,10–11	171
6,2	152	16,11	37, 171, 177, 181, 184
6,3–4	152	17,1	12, 70
6,5	55	17,11–12a	38
6,5–6	145, 152	17,12	124
6,6	39, 41, 144, 148, 151, 152, 156, 157, 162, 163, 186	17,15	37
6,11	39	18	47, 94, 95, 97, 126, 127, 183, 186
7,3	124	18,1	127
7,6	38, 39, 52	18,3	69, 70
7,16	171–172	18,3–7	65
9–10	78	18,4	54
9,2	122	18,4–7	95, 103
9,11	78	18,5	96, 124, 127
9,12–13	79	18,5–6	96
9,14	47, 55, 76, 78, 96	18,6	51, 96

KIÁLTÁS A MÉLYSÉGBŐL

18,6–7	74	30,1–9	44
18,7	54, 56, 96	30,2–4	83
18,7–15	95	30,3	55
18,8	38, 52, 97	30,4	38, 54, 55, 83
18,8kk.	96	30,6	37, 70, 152
18,16–20	95	30,9	54, 151
18,17	92, 95, 96, 97	30,10	34, 41, 72, 144, 148, 150, 151, 156, 159, 162, 163, 186
18,17–18	183	30,10b	151
18,20	39	30,10kk	44
18,33	87	30,12	152
18,47	70	31	44
19,15	70	31,4	69, 70
21	36	31,7	101
21,5	37	31,18	54, 131, 133, 138
21,7	37	31,17–18	133
22	43, 65, 72	31,23	54, 78, 101, 141
22,7	159, 160	31,25	39
22,16	39, 54, 72	32	91
22,27a	101	32,6	91, 92
22,28–30	35	32,8	182
22,30	52, 65, 72, 73, 134	33,7	92, 94
23,3	37	35,6	38, 72
23,4	181	35,17	124
23,4–6	37	36,7	92
24,2	93	36,10	37, 172
24,7	81	37,37b–38	37
24,9	81	38	43, 44
25,16	88	39	44, 178
27	45	39,5–7	166
27,1	54	40	91
27,4	37	40,2–4	90–91, 98
27,9	69	40,3	38, 55, 91, 92
27,13	9, 37, 53,74, 77, 82	40,14–18	91
28	65, 66	40,18	88
28,1	38, 54, 65	41	43
28,1b	64, 68	41,3	52
28,7	70	41,5–11	44
29,3	92		
30	64, 83, 131, 151, 163		

HIVATKOZOTT FORRÁSOK MUTATÓJA

41,9	96	49,17	176
41,13	37	49,20	38
42–49	68,	49,21	39, 174, 175, 176, 182,
42,8	92		184
42,8b	101	50,2	30
43,1	175	51,3	74
44,20	181	52,7	9, 53
44,26	73	55	48, 132
46,3	38	55,16	38, 54, 131, 133, 138
47,2	70	55,24	38, 54, 131, 133, 138
48,11	103	56,14	37, 38, 55, 77
49	12, 20, 36, 40, 42, 144,	57,5	124
	166, 173, 175, 178, 180,	58,7	124
	181, 183, 185	59,17	70
49,2	80	59,18	70
49,2–5	175	61,1	37
49,3	175, 176	61,2	70
49,6	176	61,3	54, 56, 74, 179
49,6–21	174	61,8	37
49,6–10	175	62,3	69, 70
49,7–10	177	62,7	69, 70
49,8	177, 179	62,7–8	70
49,9	39	62,8	69, 70
49,9–10	176	62,10	87
49,10	39, 172, 176, 177, 181	63,3	37
49,10b	177	63,3–4	37
49,10–11	172, 174, 177, 184	63,10	39, 131, 134, 138
49,11	175, 176, 177	63,12	39
49,11–12	176	65,6	103
49,11–15	175	66,9	39, 122
49,11kk	178	66,12	63
49,12	38, 178	68	62
49,13	39, 174, 176	68,7	39
49,14	49	68,16	63
49,15	178, 181, 184	68,20	34
49,15–16	179	68,21	655, 2
49,16	37, 55, 97, 176, 177, 178,	68,21–23	62, 63
	179, 183, 184	68,22	62
49,16–20	175	68,23	55, 62, 63, 64, 124

KIÁLTÁS A MÉLYSÉGBŐL

69	44, 45, 74, 88	73,26a	184
69,2	55, 92, 93	73,26b	184
69,2-3	101	74,13-17	94
69,2-4	98	75,2	122
69,2-5	88	77	97
69,2-30	44	77,4	101, 121, 144
69,3	54, 74	77,7	121, 143
69,4	54	77,16	98
69,14-15	98	77,17	92, 97, 99
69,15	74	77,17-20	98
69,15-16	88	77,20	92, 97, 99
69,29	37	77,21	98
69,30	88	78,15	92
70	91	78,39	38, 166, 167
70,6	88	79,9	69
71	66	80,13	71
71,9	66	81,2	87
71,18	66	84-85	68
71,19-20	67	84,3	70
71,20	55, 66, 67, 92	84,11	38
72	30	84,12	29
73	20, 35, 36, 40, 42, 144, 178, 179, 180, 181, 183, 185	85,5	69
73-89	48, 179	86	82
73,2-16	180	86,1	12, 88
73,17-28	179	86,12	82, 83
73,17	180	86,13	39, 55, 82, 83, 134, 138
73,18	38, 39, 180	86,14-17	82
73,19	38, 39, 180	87	48, 68, 79
73,20	39	88	7, 20, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 67, 68, 71, 72, 79, 85, 101, 103, 121, 131, 139, 140, 141, 143, 144, 145, 156, 163, 166
73,22	182, 184	88,2	55, 69, 70, 121, 149
73,23	181, 184	88,2-3a	68
73,23-26	180	88,2-4	67, 68, 69, 70
73,24	37, 56, 74, 97	88,2-6	120
73,24a	184	88,3	12, 70, 101
73,24b	183, 184		
73,25	179, 181, 184		
73,26	182		

HIVATKOZOTT FORRÁSOK MUTATÓJA

88,4	54, 65, 70, 74, 103, 109	88,17–18	120
88,4–6	121	88,17–19	68
88,4–19	67, 68	88,18	68, 96
88,5	65, 68, 141, 143	88,19	39, 71
88,5–6	41, 54, 68, 139, 140, 142, 143, 144, 186	89	48, 68
88,5–7	67, 70	89,2	150, 163, 164
88,6	34, 39, 54, 86, 103, 140, 141, 151, 157	89,10–11	94
88,7	52, 54, 74, 86, 109	89,48	172
88,7–8	85, 96	89,48–49	166, 167
88,7–9b	68	89,49	55, 166, 173, 186
88,8	68, 86, 120, 154	90	166, 167
88,9	39, 116, 120, 142	90,1	12
88,9–10a	71	90,3	54, 166, 186
88,9c–10	68	90,3–6	166, 167
88,10	54, 67, 70, 90, 149	91	137
88,10b	71	91,15–16	37
88,11	143, 150, 157, 158, 163	92,16	70
88,11–13	34, 46, 71, 144, 145, 148, 149, 150, 151, 157, 162, 163, 164, 186	93,4	92
88,11a	150	94	76
88,11b–12	150	94,11	166
88,12	38, 150, 157, 159, 162, 163, 164	94,17	38, 54, 56, 76
88,12–13	38, 115, 149, 156	95,4	52, 53, 63, 64
88,13	38, 72, 150, 157, 163	102	44
88,14	55, 70, 149	102,1	12
88,14–16	68	102,18	159, 160, 187
88,14–19	67	102,18–19	160
88,14–15	71	103	44
88,14–19	67	103–104	83
88,14a	71	103,4	55, 85, 115
88,14b–15	71	103,4–5	37
88,15	66	103,11	38
88,16	86, 88, 115, 120	103,14–16	166
88,16–18	85	104	30
88,17	154	104,6	92
		104,6–7	94
		104,29	169
		105,1	54
		106,9	92
		106,17	52

KIÁLTÁS A MÉLYSÉGBŐL

106,28	157, 158	124,7	90
107	79	130	73, 74, 131
107,10	181	130,1	39, 54, 74
107,17–22	79	130,1b	73
107,18	54, 79, 96	133,3	37
107,20	172	135,6	92
107,23	92	138,1	122
107,26	92	139,7–8	41
108,4	122	139,7–12	31
109,13	37	139,8	52
109,22	88	139,11	38, 39
111,4	152	139,15	39, 66, 168, 169, 170,
112,4	38		186
114	153	139,18	37
115	165	139,24	169
115,17	34, 76, 144, 153, 156,	139,24b	37
	157, 162, 165	140,6	90
116	78, 83, 100	140,11	39, 54, 134, 138
116,2	54	140,14	37
116,3	77, 83, 96, 127	141,6a	61
116,4	54	141 6b–7a	61
116,8	55, 77	141,7	38, 52, 61
116,8–9	37, 77	141,7b	61
116,9	9, 53, 77	142	44
116,10	88	142,1	12
118	119	142,6	9, 37, 53, 55, 74, 182
118,5	39	142,6–8	74
118,17	146	142,7	55
118,17–18	119	142,8	39, 55, 76
119	73	143,3	39, 66, 72, 157, 167, 169
119,12	37	143,6	66
119,25	55, 72, 73	143,7	38, 54, 66
119,25a	73a	143,7b	68
119,25–32	73	143,10b	37
119,57	182	144	97
119,114	70	144,2	69, 70, 97
119,175	146	144,7	55, 92, 97
120,1	101	145,1	12
121,3	39	145,7	152

HIVATKOZOTT FORRÁSOK MUTATÓJA

146,4	38, 54, 167, 186	26,5	158
147,4	54	26,6	150
147,6	38, 52	28,13	53
148,7	38, 52, 92	28,22	39, 49, 150, 152
		30,23	39, 152
Jób		31,12	150
1,21	169	33,28	172
3,4	30	37,23	86
3,4–6	72	38,17	81, 96
3,19	141, 142	38,28–29	102
7,5	159	38,29	102
7,7	166	40,13	142
7,9–10	167		
7,21	72	Példabeszédek	
9,31	172	1,3	182
10,18–22	169	1,8	182
10,20–22	72	1,12	9, 65
10,21	52	1,25	182
11,8	52	1,30	182
12,8	52	2,18	9, 158, 159
13,4	122	3,3	37
14,13–17	42	3,11	182
14,13	62	4,1	182
14,14	61, 62	4,22	37
14,21	41	5,5	39, 152, 182
15,29	52	5,12	182
15,30	72	5,23	182
17,13	72	6,22	37
17,14	159	6,23	182
18,18	72	7,27	39, 152
19,25	59	8,14	182
19,25–26	35	8,27	92
19,25–27	43	8,28	92
20,11	72	8,33	182
21,13	39	8,35–36	37
21,26	72, 159	9,7	182
22,11	72	9,18	158, 159, 182
24,20	159, 160	10,17	182
25,6	159	11,14	182

KIÁLTÁS A MÉLYSÉGBŐL

12,1	182	Énekek éneke	
12,15	182	8,7	92
12,20	182		
12,28	37	Eszter	
13,1	182	2,1	141
13,10	182		
13,14	96	Jeremiás siralmai	
13,18	182	1,21	86
13,24	182	1–2	89
14,27	96	3	68, 89
15,5	182	3,1	89
15,10	182	3,1–39	90
15,11	34, 41, 150	3,8	55
15,22	182	3,24	182
15,24	9, 37, 52, 182	3,33	86
15,32	182	3,35	74
15,33	182	3,40–47	89
19,18	182	3,52–56	89
19,20	182	3,52–57	89, 90
19,21	182	3,52–66	89
19,27	182	3,53	54
20,18	182	3,54	93, 141
20,20	118	3,55	52
21,16	158, 182	3,55–56	90
22,15	182	4,20	172
23,13	182	5,20	71
23,14	182		
23,18	37	Prédikátor	
24,14b	37	3,19–21	35
24,20	37	3,21	52
24,32	182	6,4	72
25,3	52	9,4–10	35
27,9	182	9,5	41
27,20	150	9,10	9, 41, 150, 168
29,17	182	11,8	72
29,19	182		
31,1	182	Dániel	
		6,18	90
		9,4b–19	154

HIVATKOZOTT FORRÁSOK MUTATÓJA

12,2	37, 72	Zsoltárok	
12,2–3	35, 128	15,10	172, 173
1Krónikák		21,30	65
6,44	27	27,1	65
10,13	51	48,10	172
16,34	163	87,5	65
16,41	163	87,11	158
2Krónikák		113	153
5,12–13	163	149,7	168
7,3	163	Jób	
7,6	163	26,5	158
20,19–21	163	Példabeszédek	
26,21	141	1,12	65
Ezsdrás		2,18	159
3,10–11	163	9,18	159
<i>Septuaginta</i>		8,27	92
Genesis		8,28	92
49,25	92	21,16	158
Exodus		Manassé imája (= Ódák 12)	
15,5	92	1–15	116, 186
15,8	92	3	116
2Sámuel		10	116
22,6	51	13	55, 114
1Királyok		13–14	116
8,12	28	Sirák	
2Királyok		17,25	155
19,16	155	17,27	156, 157
2Makkabeusok		17,27–28	155, 156, 162, 164, 186
2,63	167	40,1	169
		41,1	168
		41,2	168
		41,3–4	168
		41,4	168
		41,4cd	168
		43,28–31	108

KIÁLTÁS A MÉLYSÉGBŐL

44–50	108	Bárúk	
46,5–6	108	1,1–3,8	
46,16–18	108	2,6–3,8	154
47,5	108	2,11–12	154
48,18–21	108	2,11–35	154
51,1–2	109	2,12–18	154
51,1–12	106, 109	2,16–20	154
51,2–3	55	2,17	156, 157
51,5	109, 110, 111	2,17–18	11, 154, 155, 157, 162,
51,6	109	164, 186	
51,6–12	107	2,19–24	154
51,7	55	2,25–26	155
51,8	55	2,27–35	
51,9	52, 55, 76, 109		
51,10a	106	Ezékiel	
51,11	55	31–32	65
Salamon bölcsessége		31,15	65, 92
11–19	129	31,14	65
16,5–14	129	31,16	65
16,13	54, 55	32,13	92
16,13–14	129, 132	32,18	65
Tóbit		32,24	65
13,1–8	130, 131	32,30	65
13,2	54, 55, 119, 130, 131,	43,2	92
132		Dániel	
13,9–18	131	3,24–45 (= Azarja imája és a	
Ézsaiás		három ifjú éneke, 1–22)	84
14,9	158	3,46–51 (= Azarja imája és a	
26,14	158	három ifjú éneke, 23–28)	84
38,18	65	3,52–56 (= Azarja imája és a	
Jeremiás		három ifjú éneke, 29–34)	84
28,13	92	3,57–90 (= Azarja imája és a	
28,55	92	három ifjú éneke, 35–68)	84, 85
48,12	92	3,88 (= Azarja imája és a	
		három ifjú éneke, 66)	84
		3,89 (= Azarja imája és a	
		három ifjú éneke, 67)	84

HIVATKOZOTT FORRÁSOK MUTATÓJA

9,4b–19	154	46,5–6	108
9,18	155	46,6–18	108
		47,5	108
Hóseás		48,18–21	108
6,5	31	51	104
		51,1	108
Jónás		51,1–2	109
2,3	54	51,1–5	107
2,4	55	51,1–6	107
		51,1–12	101, 104, 105–106, 107, 108, 109
<i>Újszövetség</i>			
Máté evangéliuma		51,1a–2d	108
16,28	173	51,2	55, 56
		51,2–3	55
Márk evangéliuma		51,3ab	108
9,1	173	51,3c–5d	108
		51,5	101, 109, 111
Lukács evangéliuma		51,6	54, 109
2,26	173	51,6–12	107
9,27	173	51,6a–9b	108
14,16–24	37	51,6c	110
23,49	86	51,7	55
		51,7–12	107
Apostolok cselekedetei		51,8	55
2,24	127	51,9	52, 55, 74, 76, 109
		51,10–11	107
Zsidók		51,10ab	108
11,5	173, 184	51,10c–12d	108
		51,11	55
<i>Egyéb korai judaizmus</i>		51,11d	108
<i>korából származó szövegek</i>		51,12b	108
Ben Szira MS A		51,12cd	108
7,36	37	51,12a–o	108
Ben Szira MS B		Salamon zsoltárai	
41,4	168	2,31	118
41,4cd	168	3,1	118
43,28–31	108	4,13	118
44–50	108	14,9	118, 135

KIÁLTÁS A MÉLYSÉGBŐL

15,10	118, 135	13,22–24	136
16,1	54	13,22–15,8	136
16,1–2	117, 119, 186	13,24–14,6	136
16,2	81, 118	14,3	159
16,7–10	117	14,17–22	135, 139
3Makkabeusok		14,32–33	161
6,1–15	104	14,32–33	125
6,8	11, 104	14,37	161
<i>Holt-tengeri tekercek</i>		16,5–17,36	120
1QS		16,20	120, 125
3–4	115	16,23–17,7	120
1QH <sup>a</sup>		16,29	54
3,18	101	16,29–30	65, 121, 125, 143
4,21–27	135	16,29–32	121
4,25	135, 139	16,29–34	120
5,39	101	16,32	121
6,23	101	17,4	125
8,29–30	101	17,4–7	120
10–17	121	17,5	121
10,22	56	17,7	121
10,22–23	121, 125	17,11	121
10,22–32	121	18,35–38	142, 144
11,6	55	19,15	159, 161
11,7	124	20,7–22,34	121
11,6–19	124	20,7–22,42	121
11,16–17	125	21,21	121
11,20	55, 123, 125	22,34–25,33	136
11,20–37	122, 125	23,2–17	136
11,22	123	23,23–38	136
11,27–32	122	25,11–16	136, 139
11,29–30	123	4Q11	
11,33	123	4,8	138
13,7	124	4Q286	
13,7–21	124	frg. 7. 2,1–12	137, 138
13,8	56	frg. 7. 2,6	137
13,8–9	124, 125	frg. 7. 2,7	137

HIVATKOZOTT FORRÁSOK MUTATÓJA

4Q381		19,3	115
frg. 10–11	138	19,5–9	115
frg. 10–11,5	54	19,6	115
		19,7	115
4Q427		19,9–10	114, 115
frg. 7,8–9	124	19,10	55, 115
		19,11	115
4Q428		19,13–16	115
frg. 5	122	19,15	115
frg 18. 1–5	136	20,6	169
4Q429		11Q6	
frg 1. 1,1	124	frg. 4–5. 2	114, 115
		frg. 4–5. 3–5	82
4Q431		frg. 4–5. 4	114
frg. 13,4	121	frg. 4–5. 5	114
		frg. 4–5. 8	114
4Q432		11Q11	
frg. 6	122	2,5	137, 138
		3,1–2	138
4Q436		4,7	54, 138
frg. 1. 1,7–8	138	4,7–12	137, 138
		4,8	138
4Q437		4,9	138
frg. 2. 1,11	55, 83	4,10	138
		5,8–13	137, 138
4Q504		5,8	54
frg. 1–2. 7,4–12	155–156	5,9	138
11Q5		<i>Egyéb héber források</i>	
2,1–2	160	ketef-hinnómi amulettek	28, 34, 60
19,1	156, 157, 160, 161	ħirbet el-qom-i feliratok	34, 35, 59
19,1–2	82, 115, 159, 161	ħirbet el-qom-i 3. sírfelirat	59, 60
19,1–4	144, 153, 157, 159, 162, 164, 165, 186, 187	ħirbet bet lay-i feliratok	34, 60, 61
19,1–18	114		
19,1–19	153	<i>Szír nyelven fennmaradt zsoltárok</i>	
19,2	157	151–155	113
19,2–4	115	152–153	111, 127

152	111–112, 113	4. tábla 33–36	57
152,1	55	3. tábla 77–78	57
152,2	54		
152,3	112	<i>Himnusz Mardukhoz</i>	
152,4	55	29–32	58
152,5	55	181–188	58
152,6	56		
153	111, 112–113,	<i>Imádság Mardukhoz</i>	
153,3	55	66–69	147
153,4	113	no. 1. 153	58
155	44	no. 2. 9'–10'	58
<i>Egyiptomi források</i>		<i>Samas-himnusz</i>	
El-Amarna levelek		61–62	93
264,15–19	52, 127		
<i>Neb-Re imádsága</i>		<i>Bullutsa-rabi himnusza Gulához</i>	
15–24	56, 59	178–182.	58
32–38	56, 59		
<i>Hettita források</i>		<i>Kürosz-cylinder</i>	
CTH 376.A A		19	58
i 6'–20'	147	<i>Ugariti források</i>	
ii 10–44	147	KTU 1.1–1.6 ( <i>Baal-eposz</i> )	
CTH 377		KTU 1.2 III.	95
i 18–24	147	KTU 1.2 IV.	95
<i>Mezopotámiai források</i>		KTU 1.4 VII.	95
<i>Atra-ḫasis</i>		KTU 1.4 VIII,7–8	142
1. tábla v 19–45	169	KTU 1.4 VIII,8–9	142
<i>Enūma eliš</i>		KTU 1.4 VIII. 10–14	134
1. tábla 81–82	169	KTU 1.5 I.	95
<i>Ludlul bêl nêmeqi</i>		KTU 1.5 I.1–2	63
2. tábla 46–47.	57	KTU 1.5 II. 14–16	134
2. tábla 114–115	57	KTU 1.5 V. 15	142
4. tábla 1–15	57	KTU 1.5 V. 15–16	142
		KTU 1.5 V. 17	96
		KTU 1.6 VI.	95
		KTU 1.6 VI. 45	158
		KTU 1.6 VI. 45–49	33

HIVATKOZOTT FORRÁSOK MUTATÓJA

KTU 1.10 II. 24–25	72	KTU 1.161	51, 158
KTU 1.17 ( <i>Aqhat</i> ) VI. 25–29	165	RS 25.460 39–46	57
VI. 27–29	37	Klasszikus szerzők	
VI. 30–32	37	Arisztophanész: <i>Békák</i>	
VI. 33–38	165	186	151
VI. 34–38	37		
VI. 35–36	37	Halikarnasszoszi Dionüsziosz: <i>Antiquitates Romanae</i>	
KTU 1.20–22	158	8. könyv, 52. fejezet	151
KTU 1.22 I. 8–9	158	Platón: <i>Állam</i> 621a	151
KTU 1.114 21–22	65		



## NÉVMUTATÓ



### A

Ackerman, Susan 18, 197  
Aejmelaeus, Anneli 64, 197  
Albertz, Rainer 21, 197  
Albright, William Foxwell 40, 50, 63,  
197  
Alexander, T. Desmond 40, 41, 197  
Allen, Leslie C. 61, 73, 197  
Almbladh, Karin 102, 197  
Arneth, Martin 30, 197  
Assmann, Jan 56, 197  
Atkinson, Kenneth 117, 118, 197

### B

Baethgen, Friedrich 43, 134, 145, 167,  
168, 197  
Bail, Ulrike 48, 197  
Baillet, Maurice 156, 197  
Balla Ibolya 8, 131, 197  
Balogh Csaba 129, 169, 197  
Barbiero, Gianni 175, 177, 198  
Bardtke, Hans 61, 77, 198  
Barkay, Gabriel 60, 198  
Barr, James 42, 50, 110, 198  
Barré, Michael L. 70, 82, 198  
Barstad, Hans 49, 198  
Barth, Christoph 22, 23, 24, 25, 70,  
76, 78, 172, 198  
Batto, Bernard F. 98, 198  
Bauckham, Richard 18, 198  
Baumgartner, Walter 49, 198  
Bayliss, Miranda 22, 198  
Becker, Joachim 63, 198  
Becker, Jürgen 121, 123, 198

Beentjes, Pancratius C. 105, 107, 198  
Beer, Georg 18, 198  
Begrich, Joachim 75, 208  
Behnke, Sven 118, 199  
Bentzen, Aage 23, 199  
Berges, Ulrich 89, 90, 199  
Bergk, Theodor 151, 199  
Bergmann, Claudia D. 124–125, 199  
Berlejung, Angelika 24, 34, 35, 60,  
199  
Bertholet, Alfred 18, 199  
Bester, Dörte 46, 64, 199  
Beuken, Willem A. M. 80, 199  
Bewer, Julius A. 100, 199  
Beyerlin, Walter 45, 199  
Beyse, Karl-Martin 74, 199  
Blank, Sheldon Haas 37, 199  
Blenkinsopp, Joseph 21, 31, 79, 80,  
199, 200  
Blischke, Mareika Verena 129, 200  
Bloch-Smith, Elizabeth M. 18, 72,  
200, 223  
Bluj, Jakob, OP 86, 200  
Botha, Phil J. 173, 180, 200  
Bouzard Jr., Walter C. 71, 200  
Brichto, Herbert Chanan 19, 20, 200  
Briggs, Charles Augustus 43, 132–  
133, 149, 167, 168, 171, 180, 200  
Briggs, Emilie Grace 43, 132–133, 149,  
167, 168, 171, 180, 200  
Brown, Francis 171, 200  
Broyles, Craig C. 145, 200  
Brueggemann, Walter 47, 48, 179,  
200

Budde, Karl 100, 102, 200  
 Burns, John Barclay 83, 200  
 Bussino, Severino 108, 200  
 Buttenweiser, Moses 43, 200

## C

Caird, George Bradford 110, 201  
 Casetti, Pierre 175, 201  
 Cassuto, Umberto 39, 134, 201  
 Charlesworth, James H. 112, 113, 201  
 Chazon, Esther G. 120, 201  
 Childs, Brevard S. 17, 42, 152, 201  
 Christie, Elmer B. 84, 201  
 Clines, David J. A. 102, 201  
 Cole, Robert L. 79, 201  
 Collins, John J. 121, 123, 125, 146, 161,  
 178, 180, 201  
 Cook, Stephan L. 18, 19, 171, 201, 202  
 Cooper, Alan 81, 202  
 Corbett, John H. 94, 202  
 Corley, Jeremy 104, 107, 202  
 Craigie, Peter 72, 75, 91, 95, 96, 146,  
 152, 170, 177, 202  
 Croft, Steven J. L. 46, 202  
 Cross, Frank Moore 96, 202  
 Crüsemann, Frank 75, 145, 146, 202

## D

Dahmen, Ulrich 61, 202  
 Dahood, Mitchell J. 10, 21, 36–40, 43,  
 44, 50, 52, 53, 63, 72, 73, 74, 75, 76,  
 77, 80, 82, 87, 91, 93, 96, 97, 99, 118,  
 132, 133, 134, 141, 142, 151, 152,  
 165, 167, 168, 169, 171, 172, 174,  
 180, 181, 202  
 Day, John 27, 28, 29, 30, 31, 41, 42, 81,  
 95, 100, 146, 158, 202, 203  
 Deissler, Alfons 43, 203  
 Delekat, Lienhard 45, 203

Delitzsch, Franz 43, 203  
 Delitzsch, Friedrich 22, 87, 203  
 del Olmo Lete, Gregorio 62, 63, 203  
 Dever, William G. 59, 203  
 Di Lella, Alexander A. 104, 105, 107,  
 110, 168, 203  
 Dietrich, Walter 21, 26, 27, 128, 203  
 Dion, Paul E. 27, 29, 30, 203  
 Doak, Brian R. 139, 140, 203  
 Dolansky-Overton, Shawna 17, 206  
 Driver, Godfrey Rolles 86, 203  
 Driver, Samuel Rolles 102, 171, 200,  
 204  
 Duhm, Bernhard 43, 63, 74, 86, 145,  
 167, 169, 178, 204  
 Dupont-Sommer, Andre 161, 204  
 Dus, Jan 31, 204

## E

Eaton, John H. 47, 171, 182, 204  
 Ebeling, Erich 22, 204  
 Eberhardt, Gönke 17, 25, 31, 32, 33,  
 34, 146, 204  
 Egeresi László Sándor 8, 27, 28, 29,  
 30, 31, 32, 204  
 Ego, Beate 167, 204  
 Ehrmann, Michael 109, 116, 204  
 Eichrodt, Walter 19, 204  
 Eissfeldt, Otto 140–141, 204  
 Elledge, Casey D. 42, 125, 204  
 Elwolde, John 122, 124, 143–144, 204,  
 205  
 Emerton, John A. 86, 87, 88, 205  
 Emmendorffer, Michael 71, 205  
 Engnell, Ivan 47, 205  
 Engelbert, Hermann 18, 205  
 Engly Sándor 36, 50, 205  
 Estes, Daniel J. 178, 205

**F**

- Fabry, Heinz–Josef 92, 96, 205, 220  
 Ferris, Paul W. 71, 205  
 Feuerstein, Rüdiger 154, 205  
 Fitzmayer, Joseph A. 130, 131, 205  
 Flint, Peter W. 87, 222  
 Floyd, Michael H. 154, 205  
 Forster, Christine 166, 205  
 Fosdick, Harry E. 19, 205  
 Freedman, David Noel 96, 102, 175,  
 202, 206  
 Freuling, Georg 177, 206  
 Friedman, Richard Elliott 17, 206  
 Fritsch, Charles T. 110, 206  
 Fujita, Shozo 120, 206  
 Fustel de Coulanges, Numa Denis 19,  
 206

**G**

- Gallagher, William R. 76, 206  
 Garcia Martinez, Florentino 114, 137,  
 206  
 Gaster, Theodor Herzl 47, 206  
 Germann, Heinrich 108, 206  
 Gerstenberger, Erhard S. 45, 46, 89,  
 100, 206  
 Gesenius, Wilhelm 101, 207  
 Gilbert, Maurice SJ 104, 105, 107, 108,  
 207  
 Gillingham, Susan 182, 207  
 Gillmayr–Bucher, Susanne 149, 207  
 Ginsburg, Christian D. 174, 207  
 Goldingay, John 41–42, 207  
 Good, Edwin M. 99, 207  
 Goulder, Michael D. 47, 92, 207  
 Görg, Manfred 50, 141, 207  
 Graber, Philip L. 67, 207  
 Gray, George Buchanan 102, 204

- Greenberg, Moshe 11, 207  
 Grelot, Pierre 142, 207  
 Grimm, Markus 175, 207  
 Gross, Walter 69, 145, 207  
 Gulde, Stefanie Ulrike 178, 208  
 Gunkel, Hermann 43, 52, 67, 73, 75,  
 76, 77, 86, 132, 151, 152, 167, 169,  
 208  
 Gzella, Holger 173, 208

**H**

- Haag, Ernst 45, 67, 91, 208  
 Hadley, Judith M. 59, 208  
 Hamar Zoltán 23, 208  
 Hardmeier, Christof 146, 151, 208  
 Harris, R. Laird 22, 208  
 Hasselbalch, Trine Bjørnung 121, 122,  
 208  
 Hauge, Martin Ravndal 10, 207  
 Hausmann, Jutta 55, 208  
 Hays, Christopher B. 49, 208  
 Healey, John F. 33, 36, 208  
 Hecker, Karl 58, 147, 209  
 Heidel, Alexander 22, 209  
 Heintz, Jean-G. 65, 209  
 Heller, Jan 31, 209  
 Hillers, Delbert R. 72, 89, 90, 93, 209  
 Horst, Pieter W. van der 84, 209  
 Hossfeld, Frank Lothar 74, 79, 82,  
 97–98, 127, 133, 134, 153, 166, 167,  
 169, 180, 209  
 House, Paul R. 89, 209  
 Howard, David M. 47, 71, 209  
 Hughes, Julie A. 121, 209  
 Hulster, Izaak J. de 33–34, 209  
 Human, Dirk J. 91, 224  
 Hutter, Manfred 49, 209

**I**

Illmann, Karl-Johan 96, 220  
Irsigler, Hubert 31, 32, 209

**J**

James, Montague Rhodes 117  
Janowski, Bernd 10, 25, 32, 33, 35, 70,  
75, 97, 118, 145, 146, 147, 210  
Jarick, John 50, 51, 210  
Jellicoe, Sidney 49, 53, 134, 142, 173,  
210  
Jeremias, Gert 121, 143, 210  
Jeremias, Jörg 74, 86, 94, 100, 101, 147,  
173, 210, 211  
Johnston, Philip S. 93, 211  
Jones, Edgar 47, 211  
Joüon, Paul 123, 211

**K**

Kaiser, Otto 44, 147, 155, 211  
Kállay Kálmán 40, 211  
Karasszon István 7, 30, 60, 61, 72, 95,  
100, 101, 211  
Kató Szabolcs-Ferencz 31, 129, 211  
Katz, Dina 103, 211  
Kearns, Conleth 107, 211  
Keel, Othmar 18, 27, 28, 29, 31, 32,  
65, 212  
Kellermann, Dieter 161, 212  
Kerényi Károly 139, 151, 212  
Kilwing, Norbert 70, 212  
Kittel, Rudolf 43, 96, 145, 212  
Klein, Ralph W. 128, 129, 212  
Knudtzon, Jørgen Alexander 127, 212  
Koch, Klaus 143, 212  
Koehler, Ludwig 50, 51, 212  
Koenen, Klaus 89, 90, 212  
Kooij, Arie van der 73, 173, 212  
Kőszeghy Miklós 59, 60, 212

Kottsieper, Ingo 115, 212  
Kraus, Hans-Joachim 43, 63, 67, 69,  
74, 76, 78, 79, 82, 85, 89, 90, 91, 95,  
96, 133, 134, 152, 153, 175, 212  
Krawelitzki, Judith 146, 212  
Krieg, Matthias 64, 75, 146, 212  
Krüger, Thomas 127–128, 213  
Kuckhoff, Antonius 152, 213  
Kugel, James 163, 213  
Kuhn, Heinz-Wolfgang 121, 123, 124,  
125, 163, 213  
Kustár Zoltán 43, 175, 183, 213  
Kutter, Juliane 29, 31, 32, 213

**L**

Lambert, Wilfred G. 57, 58, 93, 147,  
213  
Lamparter, Helmuth 43, 71, 213  
Lang, Bernhard 20, 213  
Langer, Birgit 30, 213  
Lapoche, Emmanuel 57, 217  
Laurin, Robert B. 125, 213  
Lella, Alexander A. di 104, 105, 107,  
110, 168, 222  
Levy, Jacob 134, 213  
Leuenberger, Martin 27, 29, 31, 32,  
213  
Levenson, Jon D. 23, 214  
Lewis, Theodore J. 18, 93, 214  
Lichtenberger, Hermann 114, 115,  
153, 161, 214  
Liess, Kathrin 25, 26, 52, 64, 80, 81,  
172, 173, 180, 214  
Lipiński, Edward 107, 142, 214  
Livingstone, Alasdair 82, 214  
Liwak, Rüdiger 158, 214  
Lods, Adolphe 18, 214  
Lohfink, Norbert 141, 214

Loretz, Oswald 36, 37, 134, 141, 171,  
214, 215

Lundbom, Jack R. 102, 206

Lux, Rüdiger 101, 215

## M

Maag, Victor 25, 215

Mandolfo, Carleen 48, 215

Mansoor, Menahem 120, 215

Marböck, Johannes 107, 215

Maré, Leonard P. 47, 146, 215

Martin-Achard, Robert 42, 167, 215

Marti, Karl 19, 215

Marttila, Marko 43, 107, 215

Masenya, Madipoane 48, 215

Mathewson, Dan 17, 215

Mattila, Sharon Lea 108, 215

May, Herbert G. 92, 216

McAfee, Matthew 37, 96, 216

McCarter, Pete Kyle 93, 216

McDannel, Colleen 21, 213

Mello, Alberto 55, 216

Miano, David 175, 206

Milik, Józef Tadeusz 130, 216

Miller, Patrick D. 69, 179, 200, 216

Mitchell, David C. 79, 216

Moor, Johannes C. de 33, 216

Moore, Carey A. 84, 85, 130, 131, 154,  
155, 216

Moran, William L. 127, 216

Mowinckel, Sigmund 22, 23, 46, 47,  
77, 216

Mtshiselwa, V. Ndikhocele N. 48, 215

Mulder, Martin J. 31, 216

Mulder, Otto 107, 108, 216

Mukenge, Kabasele 155, 216

Muraoka, Takamitsu 123, 211

Murphy, Roland E. 41, 216

Müller, Hans-Peter 167, 216

## N

Naveh, Joseph 60, 216

Németh Áron 79, 217

Newman, Judith H. 11, 84, 116, 209,  
217

Newsom, Carol 119, 120, 121, 122,  
124, 135, 136, 143, 144

Nickelsburg, George W. E. 161, 217

Nitzan, Bilhah 11, 12, 120, 137, 217

Nougayrol, Jean 57, 217

Niehr, Herbert 21, 29, 30, 34, 217

Noth, Martin 112, 113, 217

Nowell, Irene 67, 217

Nutkowicz, Hélène 19, 217

## O

O'Connor, Michael Patrick 59, 217

Oesterley, William O. E. 155, 217

Ogle, Marbury B. 118, 217

Olofsson, Stefan. 178, 218

Opgen-Rhein, Hermann G. 100, 218

Olshausen, Justus 43, 218

Oshima, Takayoshi 57, 58, 218

Otzen, Benedikt 96, 218

Ottoson, Magnus 53, 218

## P

Pajunen, Mika S. 83, 107, 218

Paton, William Roger 151, 218

Paul, Shalom M. 103, 218

Pedersen, Johannes 19, 24, 218

Peels, Hendrik G. L. 171, 218

Penner, Ken 126, 218

Péntek Dániel 17, 18, 20, 22, 23, 25,  
26, 34, 36, 41, 51, 67, 80, 93, 101,  
103, 109, 129, 142, 148, 149, 151,  
158, 160, 170, 171, 173, 178, 179,  
185, 187, 218, 219

Perdue, Leo G. 19, 178, 179, 219

Perowne, J. Stuart 142, 219  
 Peters, Norbert 105, 219  
 Petrany, Catherine 175, 219  
 Pinches, Theophilus G. 58, 220  
 Pleins, J. David 175, 178, 219  
 Podella, Thomas 25, 219  
 Pope, Marvin H. 167, 172, 219  
 Preuss, Horst Dietrich 19, 44, 145, 219  
 Puech, Émile 125, 219  
 Pyles, Anthony R. 48, 67, 219

## R

Rabenau, Marten 130, 219  
 Rad, Gerhard von 49, 171, 182, 220  
 Rawlinson, Henry C. 58, 220  
 Renkema, Johan 90, 220  
 Renz, Johannes 59, 60, 220  
 Rey, Jean-Sébastien 107, 220  
 Rosenberg, Ruth 50, 93, 132, 220  
 Richards, Kent H. 146, 220  
 Ridderbos, Nicolaas Herman 72, 159, 220  
 Ringgren, Helmer 71, 72, 96, 161, 212, 220  
 Rooy, Harry F. van 111, 112, 113, 220  
 Rossi, Giovanni Bernardo de 62, 67, 71, 78, 80, 132, 134, 141, 170, 174, 220  
 Rózsa Huba 24, 132, 220  
 Röllig, Wolfgang 59, 60, 220  
 Ryle, Herbert Edward 117, 221  
 Rudman, Dominic 93–94, 221

## S, Sz

Salters, Robert B. 89, 90, 221  
 Sanders, James A. 112, 113, 114, 115, 153, 201, 221  
 Sanders, Paul 145, 147, 221  
 Sasson, Jack M. 100, 101, 102, 221  
 Schaeffer, Claude F. A. 57, 217  
 Schaper, Joachim 73, 173, 174, 221  
 Schechter, Solomon 105, 221  
 Schlegel, Julianne 145, 221  
 Schmid, Konrad 28, 29, 221  
 Schmidt, Brian B. 21, 22, 72–73, 158, 171, 178, 221  
 Schmidt, Hans 43, 44, 221  
 Schnocks, Johannes 35, 42–43, 67, 71, 140, 148–149, 163, 221  
 Schorch, Stefan 8, 50, 99, 158, 222  
 Schöckel, Luis Alonso 92, 222  
 Schuller, Eileen OSU 11, 119, 120, 121, 122, 124, 135, 136, 138, 143, 144, 222, 223  
 Schultz, Hermann 18, 19, 222  
 Schwally, Friedrich 18, 222  
 Scriba, Albrecht 94, 222  
 Shea, William H. 59, 222  
 Seely, David 83, 138, 226  
 Seybold, Klaus 12, 44, 61, 82, 88, 96, 128, 145, 152, 166, 167, 168, 176, 180, 182, 222  
 Simon, Uriel 100, 222  
 Skehan, Patrick W. 87, 104, 110, 112, 113, 168, 222  
 Smith, Mark S. 32, 72, 178, 222, 223  
 Southwood, Kathreine 44, 223  
 Spangenberg, Izak J. J. 177, 178, 179, 180, 223  
 Sperling, S. David 147, 223  
 Spiess, Edmund 17, 223  
 Spronk, Klaas 17, 18, 50, 72, 173, 175, 176, 180, 223  
 Stade, Bernhard 18, 223  
 Stähli, Hans-Peter 29, 30, 32, 223  
 Steck, Odil Hannes 154, 155, 223

Steenkamp, Yolande 91, 224  
 Stegemann, Hartmut 119, 120, 121,  
 122, 124, 135, 136, 143, 144, 223  
 Steiner, Till Magnus 175, 223  
 Strauss, Hans 102, 224  
 Stuart, Douglas 102, 224  
 Styger, Paul 91, 224  
 Sukenik, Eleazar Lipa 119, 120, 121,  
 122, 124, 224  
 Suriano, Matthew J. 19, 20, 35, 59, 60,  
 224  
 Swart, Gerhard 84, 224  
 Szabó Xavér OFM 117, 224

**T**

Tate, Marvin A. 63, 66, 67, 82, 132,  
 133, 142, 166, 167, 224  
 Taylor, Charles 105,  
 Taylor, J. Glen 28, 30, 32, 51, 224  
 Thomas, David Winton 96, 224  
 Thornhill, A. Chadwick 67, 86, 224  
 Tigchelaar, Eibert J. C. 114, 137, 206  
 Torge, Paul 18, 224  
 Tomes, Roger 145, 224  
 Toorn, Karel van der 145, 224  
 Tournay, Raymond Jacques 94, 224  
 Tov, Emanuel 110, 224  
 Tromp, Nicholas J. 7, 40, 50, 52, 53,  
 72, 99, 142, 224  
 Tropper, Josef 21, 225  
 Tubach, Jürgen 32, 33, 225

**U**

Uchelen, N. A. van 133, 225  
 Uehlinger, Christoph 25, 27, 28, 29,  
 31, 32, 34, 225  
 Ulrich, Eugene 87, 222  
 Urbanz, Werner 105, 225

**V**

Vaillancourt, Ian J. 100, 225  
 Vall, Gregory 102, 225  
 Vang, Carsten 128, 225  
 Vawter, Bruce 40, 225  
 Venter, Pieter M. 154, 225  
 Verebics Petra 94, 225  
 Villanueva, Federico G. 107, 225  
 Virolleaud, Charles 57, 217  
 Vos, Christiane de 48, 225

**W**

Waard, Jan de 110, 225  
 Wachholder, Ben Zion 112, 113, 225  
 Walters, Peter 110, 225  
 Wanke, Günther 79, 225  
 Watts, James W. 95, 100, 128, 225  
 Wächter, Ludwig 52, 72, 132, 171, 172,  
 225, 226  
 Weber, Beat 67, 97, 142, 171, 179, 226  
 Weber, Martin 74, 226  
 Weinfeld, Moshe 83, 138, 226  
 Weimar, Peter 100, 101, 226  
 Weiser, Arthur 43, 96, 127, 133, 145,  
 147, 169, 226  
 Wellhausen, Julius 43, 143, 145, 226  
 Wendland, Ernst R. 48, 226  
 Wenning, Robert 28, 226  
 Westermann, Claus 64, 68, 75, 90,  
 226, 227  
 Widengren, Geo 23, 47, 227  
 Wifall, Walter 50, 227  
 Wiggins, Steve A. 29, 32, 227  
 Wikander, Ola 32, 227  
 Willgren, David 13, 227  
 Witte, Markus 175, 179, 227  
 Wolff, Hans Walter 25, 26, 100,  
 103, 227

Woude, Adam S. van der 112, 113,  
114, 137, 206, 227

Wright, Robert B. 117, 227

## **X**

Xeravits Géza 43, 74, 84, 104, 105,  
121, 154, 227

## **Y**

Yamauchi, Edwin M. 37, 227

## **Z, Zs**

Zeeb, Frank 32, 33, 228

Zenger, Erich 24, 46, 74, 79, 82, 98,  
127, 133, 134, 145, 153, 166, 167,  
169, 180, 209, 228

Zernecke, Anna Elise 145, 228

Zevit, Ziony 59, 60, 228

Ziegert, Carsten 67–68, 145, 228

Zucker, David J. 175, 228

Zsengellér József 7, 22, 84, 98, 129,  
141, 166, 228

## A SOROZATBAN EDDIG MEGJELENT



### MONOGRÁFIA

Lovász Irén: *Szagrális kommunikáció*

Galsi Árpád: *Jakab, az Úr testvére*

Pap Ferenc: *Templom mint teológia. Kulcsok az Ezékiel 40-48. értelmezéséhez*

Tóth Sára: *A képzelet másik oldala.*

*Irodalom és vallás Northrop Frye munkásságában*

Tari János: *A néprajzi és az antropológiai filmkészítés.*

*Történeti, elméleti és gyakorlati példák*

Buda Béla: *Empátia. A beleélés lélektana*

Németh Dávid: *Pasztorálanropológia*

Szenczi Árpád: *Az ember természete – természetes(en) nevelés.*

*A reformpedagógia egy lehetséges reformja*

Váradi Ferenc: *Vázlatok az óvodai anyanyelvi-irodalmi nevelésről*

Semsey Viktória (szerk.): *Latin-Amerika 1750–1840.*

*A gyarmati rendszer felbomlásától a független államok megalakulásáig*

Bagdy Emőke: *Pszichofitness. Kacagás – kocogás – lazítás*

Balázs Siba: *Life Story and Christian Metanarration. The importance of the research results of narrative identity to practical theology*

Kocziszky Éva: *Antifilozófusok huszonöt időszerű kérdése a kereszténységhez*

Honti László: *Magyar nyelvtörténeti tanulmányok*

Szummer Csaba: *Freud, avagy a modernitás mítosza*

Kun Attila: *A munkajogi megfelelés ösztönzésének újszerű jogi eszközei*

Dr. Lenkeyné dr. Semsey Klára: *Életútinterjú*

- Görözdi Zsolt: *Protestáns egyházértelmezés a reformáció századában a jelentősebb egyházi rendtartásokban*
- Békési Sándor: *Sisi személyének teológiai portréja*
- Török Emőke: *Munka és társadalom. A munka jelentésváltozásai a bérmunkán innen és túl*
- Sepsi Enikő: *Pilinszky János mozdulatlan színháza Mallarmé, Simone Weil és Robert Wilson műveinek tükrében*
- Erdélyi Ildikó: *A lélek színháza. A pszichodráma és az önismeret útjai*
- Szummer Csaba: *Pszichedelikumok és spiritualitás*
- Papp Sándor: *Török szövetség – Habsburg kiegyezés. A Bocskai-felkelés történetéhez*
- Bolyki János: *Teológia a szószéken és a katedrán*
- Balogh Eszter: *Túlélési stratégiák a magyar gazdaságban. Esettanulmányok a 2000-es évek elejéről*
- Falussy Lilla: *Trendek a kortárs olasz drámában*
- Bekő István Márton: *Jézus csodáiról szóló elbeszélések Márk evangéliumában*
- Kovai Melinda: *Lélektan és politika. Pszichotudományok a magyarországi államszocializmusban 1945–1970*
- Spannraft Marcellina: *Költészet és szakralitás*
- Németh István: *Műtárgyak a boncteremben. Tanulmányok az orvoslás és a képzőművészet tárgyköréből*
- Homicskó Árpád Olivér: *A magyar társadalombiztosítási és szociális ellátások rendszere*
- Fabiny Tibor: *Az eljövendő árnyékai. A figurális tipológiai olvasás*
- Szetey Szabolcs: *Adatok a magyar református prédikációs gyakorlat újraértékeléséhez 1784–1878 között*
- Balogh Tamás: *Huizinga Noster. Filológiai tanulmányok J. Huizinga magyar recepciójáról*
- Dávid Gyula: *Angol fogalmi idióma szótár. Angol idiómák és magyar megfelelőik*

- Beke Albert: *Gyulai Pál személyisége és esztétikája*
- Németh Dávid: *Vallásdidaktika. A hit- és erkölcsstan tanítása az 5–12. osztályban*
- Sepsi Enikő: *Kép, jelenlét, kenózis a kortárs francia költészetben és Valère Novarina színházában*
- Papp Ágnes Klára: *A tér poétikája – a poétika tere. A századfordulós kisvárostól az ezredfordulós terekig a magyar irodalomban*
- Lányi Gábor János: *A kálvinizmus nyitánya. Berni zwingliánusok és francia-svájci kálvinisták vitája az egyházfegyelem gyakorlásáról*
- Kovács Dávid: *Nemzetfelfogás és történelemszemlélet a 20. századi Magyarországon*
- Pap Ferenc: *Az egyházi év*
- Farkas Ildikó: *A japán modernizáció ideológiája*
- Horváth Csaba: *Megtalált szavak*
- Csízay Katalin: *Az ideális vezető politikus alakja a görög-római hagyományban*
- Siba Balázs: *Pasztorálteológia*
- Indries Krisztián, Szummer Csaba: *Freud és a felkelő nap országa*
- Bognárné Kocsis Judit: *A vallás mint forrás Karácsony Sándor nevelési koncepciójában*
- Vető Miklós: *Jonathan Edwards gondolatvilága*
- Kodácsy Tamás: *A homiletikai aptum. Hogyan lesz a szószéki beszédből igehirdetés?*
- Brandt Györgyi: *A hungarológia intézményrendszerének létrehozása. Gragger Róbert a berlini egyetemen*
- Simon Gabriella: *A mentorálás elmélete és gyakorlata. A mentori kompetenciák attitűdelemei és a kezdő pedagógusok mentormodellek szerinti támogatása*
- Legénydy Kristóf: *A természettudományos és a teológiai megismerés modelljei*
- Siba Balázs: *Pasztorálteológia (Második, javított kiadás)*
- Szabados Ádám: *Az apostolok hagyománya*
- Lukács Olga: *Az erdélyi egyházak ezeréves együttélésének szinopszisa*

Literáty Zoltán: *Homiletika és retorika*

Toókos Péter János: *A III. szibillakönyv. Irodalmi és teológiai bevezetés*

Borsi Attila János: *Elhívástól kihívásig. Vázlatok az egyház és a keresztyén gondolkodás megértéséhez*

Szalma József: *A biztosítási szerződés. A biztosítói kárfelelősség az európai és a magyar magánjogban*

Kövi Zsuzsanna: *Az alternatív ötfaktoros személyiségmodell és a személyiségklaszterek*

Nemeshegyi Péter SJ: *A kelet-ázsiai vallások története*

Bethlenfalvy Ádám: *Dráma a tanteremben. Történetek cselekvő feldolgozása*

Sólyom Réka: *Szaknyelvi szemantika. Funkcionális kognitív elemzések*

Dér Csilla Ilona: *Diskurzusjelölők és társulásaik a magyar nyelvben*

Csontos Nóra: *Szakszöveg-típológia. Szakszövegtípusok vizsgálata társas-kognitív keretben*

Visky András: *Mire való a színház? Útban a theatrum theologicum felé*

Kovács Dóra: *Az empátia tudománya és művészete*

Korpics Márta: *A késő modern vallásosság közösségi mintázatai*

Fóris Ágota: *Fordítás és terminológia. Elmélet és gyakorlat*

Gálffy László: *Anjou és grófjai. A politikai területformálódás útjai és sajátosságai Franciaországban (9–13. század)*

Szabados Ádám: *Az apostolok hagyománya* (Második, javított kiadás)

Csűrös András: *Református egyházi élet a Tanácsköztársaság idején. A magyar reformátusság egy válságos korszakban*

Nagy József: *Élet és halál, örök élet és örök halál a Jelenések könyvében*

Boros Gábor: *Georg Misch és az önéletírás*

Karasszon István: *Az ószövetségi teológia üzenete*

Birher Nándor: *Értékalapú (köz)igazgatás*

Jakab Éva: *Állam és demokrácia: törvényhozás és törvénykezés az ókori Athénban*

- Nagy József: *Élet és halál, örök élet és örök halál a Jelenések könyvében*
- Bölcskei Andrea: *Az egyház mint egykori birtokos a magyar helynevekben*
- Szontagh Pál: *Miért (nem) leszek pedagógus? Hivatás- és pályamotiváció a Kárpát-medencei pedagógusjelöltek körében*
- Mészáros László: *Az ókori Európa nevelésügye*
- László Emőke: *Kiválasztás Krisztusban*
- Szűcs Ferenc: *Az imago Dei értelmezése a barthi és a Barth utáni teológiában*
- Németh László: *Vidéki ellenségképek a Szabad Népből*
- Frazer-Imregh Monika: *Életmód, asztrológia és mágia a reneszánszban*
- Schmidt Ildikó: *A sikeres iskolai inklúzió tényezői*
- G. Komoróczy Emőke: *Földbolygó szívmagasságban*
- Váradi Ferenc: *Krúdy keresése*
- Szalma József: *A kárfelelősség alapelvei*
- Prontvai Vera: *Költészet és ritualitás a kortárs magyar színházban*
- Beretzky Ágnes: *A nemzeteszme brit szemmel*
- Nádor Orsolya: *A kelet-közép európai nyelvi térség*
- Bene Sándor: *Egy reneszánsz magyar író – Andreas Pannonius*
- Rácz Edit: *Nyelvkönyvek nevelési potenciálja*
- Csontos Nóra: *Az idézés működése a magyar nyelvben*
- Szummer Csaba: *Spontán értelemképződés módosult tudatállapotban*
- Kustár György: *Követhető-e Jézus?*
- Heltai Pál: *Bevezetés a fordítástudományba – Posztgraduális szakfordítói képzések számára*
- Sitku Tibor: *A fowleri hitfejlődés-elmélet értékelése és alkalmazási területei*
- Kovács Enikő Hajnalka: *Egyéni panaszénekek a Zsoltárok könyvében*

Nyomdai előkészítés: Károli Könyvműhely  
Szakmai koordinátor: Gáspár Katalin  
Olvasószerkesztő: Szűcs Mónika  
Műszaki szerkesztő: Kardos Gábor  
Borító: Kára László  
Nyomdai kivitelezés: Prime Rate Kft.  
Felelős vezető: Tomcsányi Péter