

PÉNTEK DÁNIEL GÁBOR
„VÉGÜL DICSŐSÉGEDBE FOGADSZ” (ZSOLT 73,24) –
TÚLVILÁGHIT(EK) A ZSOLTÁRIRODALOMBAN? *

BEVEZETÉS

Az az Újszövetségből is kiderül, hogy a Jézus korabeli zsidóságban a halál utáni élet, közelebbről a feltámadás kérdése egy fontos vitakérdés volt, amely elválasztotta egymástól a különböző vallási pártokat, irányzatokat (vö. Mt 22,23kk; Mk 12,18kk; Lk 20,27kk). Josephus Flavius leírása szerint a farizeusok, az esszénusok és a zélóták hittek a túlvilági életben (*Ant.* 18.1.3,5,6, *Bell.* 2.8), szemben a szadduceusokkal (*Bell.* 2.8). A *Septuagintában* fennmaradt hellenisztikus kori iratokból, illetve a qumráni szövegekből szintén látszik, hogy ebben az időben több, egymással párhuzamosan létező, halál utáni életre vonatkozó képzet létezett a zsidóságban. Egyaránt ismert volt a lélek feltámadásának vagy halhatatlanságának és a testi feltámadásnak a gondolata, ez utóbbi gyakran összekapcsolódott a vértanúsággal, és így a mártírok számára reménységet jelentő megnyilvánulása volt az isteni igazságszolgáltatásnak (vö. pl. 2Makk 7,9).

Kevésbé bővelkedünk azonban a forrásokban akkor, ha a korábbi, hellenisztikus kor előtti időszak túlvilági élettel kapcsolatos nézeteit, vagy esetleg azok hiányát kívánjuk vizsgálni. A kutatók különböző modellek szerint próbálták értelmezni az ezzel a kérdéssel kapcsolatos elszórt ószövetségi és Biblián kívüli forrásokat. Minden bizonnyal létezhetett a halottkultusznak (azaz a halottak tiszteletének) valamilyen formája Izraelben, erre következtethetünk a kortárs kultúrákkal (mindenekelőtt mezopotámiai hatással számolhatunk ebben az esetben) való érintkezésből, a deuteronomiumi és papi törvények e gyakorlatokat tiltó rendelkezéseiből (Lev 21,1; Deut 14,1; 18,11; 26,14; vö. 1Sám 28), illetve néhány feliratot vagy szöveges sírmellékletet is tartalmazó Kr.e. 6. század előtti korból származó sírleletből (hírbet el-qom-i, hírbet bet lay-i feliratok, illetve az ároni áldás áldásformuláit tartalmazó ketef hinnómi amulettek). A halottakkal kapcsolatos rítusok többfélék lehettek: része lehetett ennek a halott ellátása, „etetése” (vö. Deut 26,14), mások viszont inkább arról beszélnek, hogy a halottkultusz lényege mind Kánaánban, mind pedig Izraelben a halottal való közös istentiszteleten való részvételt jelenthette.¹ Vannak, akik a fogság előtti kor vonatkozásában „Seol-hitről” beszélnek,

* A szerző a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Doktori Iskolája Ószövetségi alprogramjának hallgatója, témavezetője Dr. Zsengellér József.

¹ Ez utóbbi nézethez: Brian B. Schmidt: *Israel's Beneficent Dead – Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition* (FAT 11), Tübingen, Mohr Siebeck, 1994; Brian B. Schmidt: *Afterlife Beliefs: Memory as Immortality*, *Near Eastern Archeology* LXIII. évf., 2000/4, 236–239; Brian B. Schmidt: *Memory as*

amely egy reménység nélküli túlvilági élet képze volt, amelyben az embernek nyomorúságosabb állapotban van része, mint földi életében.²

Noha jelen tanulmányomnak nem lehet tárgya az ószövetségi kor túlvilággal kapcsolatos gondolkodásának áttekintése, illetve nem lehet célom az ókori izraeli túlvilághit történetének megírása sem, és csak azt a kérdést tárgyalhatom itt, hogy a zsoltárok mennyiben és miképpen járulhatnak hozzá a kérdés történeti és vallástörténeti megértéséhez, mégis szükségesnek láttam a fenti hosszabb bevezetőt, részben azért, hogy lássuk, hogy milyen problémák vetődhetnek fel a kérdéssel kapcsolatban, részben pedig azért, mert a zsoltárirodalomról, és így a Zsoltárok könyve egyes imádságairól is azt feltételezhetjük, hogy egymástól nagy időbeli távolságban keletkeztek, ebből a nézőpontból pedig akár azt is gondolhatjuk, hogy azokban többféle halál utáni étellel kapcsolatos koncepció is megjelenik.

Tanulmányommal az egyik célom, hogy rendszerezve mutassam be a túlvilághittel kapcsolatos, értelmezési keretként szolgáló vallástörténeti fókuszú elméletek zsoltárirodalommal kapcsolatos vonatkozásait. Másik célom pedig az, hogy PhD-kutatásom alapján állva – amelynek tárgya a zsoltárirodalom alvilággal kapcsolatos tradíciói – bemutassam azokat a zsoltárszakaszokat, amelyek relevánsak lehetnek a túlvilághit témája szempontjából.

Amit általánosságban elmondtunk az ószövetségi irodalomról, az nagyrészt a zsoltárookra is igaz. Abban szinte biztosak lehetünk, hogy a Zsoltárok könyvében nem jelennek meg a hellenisztikus és a római korból ismert pozitív képzetek, így a lélek vagy a test feltámadásának, illetve a lélek halhatatlanságának gondolata (ez alól legfeljebb egyes, a qumráni zsoltártekercseken szereplő szövegek és szövegváltozatok jelenthetnek kivételt, de ezek értelmezése is meglehetősen kétséges). A korábbi képzetek zsoltárokból való megjelenésével kapcsolatban viszont nem fogalmazhatunk hasonlóan egyértelmű állítást, ez természetesen részben abból fakad, hogy a zsoltárok teológiai értelmezése – költői szövegek lévén – nem egyszerű. Egyes kutatók szerint vannak olyan zsoltárrészletek, amelyek valamiféle halottkultusról beszélnek, illetve inkább polémiát fogalmaznak meg azzal szemben. Mások pedig úgy vélik, hogy egyes zsoltárok JHVH és a halottak hazája távolságáról beszélve kizárják a túlvilági élet lehetőségét, és úgy gondolják, hogy mivel Izrael Istene az élők Istene volt, neki

Immortality: Countering the Dreaded „Death after Death” in Ancient Israelite Society, in Alan J. Avery-Peck – Jacob Neusner (szerk.): *Judaism in Late Antiquity IV. - Death, Life after Death, Resurrection and the World to Come in the Judaisms of Antiquity*, Leiden – Boston – Köln, Brill, 2000, 92-96.

² Pl. John Day: The Development of Belief in Life after Death in Ancient Israel, in John Barton – David James Reimer (szerk.): *After the Exile: Essays in Honour of Rex Mason*. Macon, Mercer University Press, 1996, 237-257.

nem volt kapcsolata a halottak szférájával. Számos alkalommal találkozhatunk a szakirodalomban azzal a véleménnyel, hogy a korai, azaz fogság előtti szövegek nézőpontja szerint a halottak lelkei általánosan az alvilágba kerülnek haláluk után, és ezt a „*Seol*-hitet” váltja fel egy pozitívabb felfogás a fogság után. Emellett említésre méltó még, hogy néhány kutató rámutat arra, hogy egyes zsoltárookra hathatott az az ókori-keleti tradíció, miszerint valaki ismerete, bölcsessége miatt bízhat túlvilági életében. Ez utóbbi reménység eredetileg csak kevesek (pl. a király) számára lehetett elérhető. Ezeket a nézeteket az alábbiakban mutatom be.

HALOTTKULTUSZ?

Az áttekintést a halottkultusz-utalásokként értelmezett zsoltárversekkel szeretném kezdeni. A fogság előtti, azaz a Deuteronomium, illetve a papi források előtti izraeli túlvilághittel kapcsolatban gyakran felvetik azt a lehetőséget, hogy abban a kortárs kultúrákhoz hasonlóan gyakorolták halottkultusznak valamilyen formáját. A zsoltáirodalomban ez a probléma nem jelenik meg gyakran, a szakirodalomban összesen négy szöveghelyre szoktak utalni (Zsolt 16,3; 22,30, Zsolt 49,12; 106,28).³

Az ókori Közel-Kelet legjelentősebb kultúráiban vitán felül áll, hogy létezett a halottkultusznak, másképpen szólva az elhunyt ősök tiszteletének valamilyen formája. Az Izraelben feltételezett halottkultusz legközelebbi párhuzamait a mezopotámiai, illetve az Ugaritból ismert kánaáni képzetekben láthatjuk, itt most kizárólag ezekkel szeretnék röviden foglalkozni.

A mezopotámiai gyakorlatban nemcsak királyi, hanem a közemberek között gyakorolt halottkultusz – azaz a halott ősökről való gondoskodás – is létezett. E kultusz középpontjában a halott lelkéről/szelleméről (*eṭemmu*)⁴ való gondoskodás állt, amely egy meghatározott személy (*pāqidu* – ’ellátó’, ’gondoskodó’) feladata volt, aki minden bizonnyal az esetek többségében az elhunyt személy rokona volt. A gondoskodás része volt a víz kiöntése (*mē naqû* – erre azért volt szükség, hogy a halottnak legyen mit innia), a halotti felajánlások (áldozatok - *kispu*) bemutatása (*kispa kasāpu*), valamint a halott nevének kimondása (*šuma zakāru* – vö. Zsolt 49,12), ez utóbbi a halott nevének fennmaradását segíthette. A Gilgames eposz 12. táblájáról tudjuk, hogy az is továbbélt az alvilágban, akinek nem volt *pāqidu*ja, azonban

³ Pl. Theodore J. Lewis: Ancestor Worship, in *ABD*, 1. köt., New York, Doubleday, 1992, 241. Megjegyzendő, hogy vannak, akik a források szélesebb körét értelmezik a halottkultusz kontextusában. Suriano szerint a *Seol* a 16., 49., 88., 116. zsoltárokból liminális helyként jelenik meg, olyan helyként, ahol a halottnak ellátásra, gondoskodásra van szüksége. Matthew J. Suriano: *A History of Death in the Hebrew Bible*, Oxford, Oxford University Press, 2018, 217-248, kül. 246-248.

⁴ Tanulmányomban az egyszerűség kedvéért kizárólag az akkád nyelvű terminológiát említem, a sumer nyelvűt nem.

ezeknek a halottaknak nyomorúságosabb volt a sorsa.⁵ Királyi halottkultusz is létezett Mezopotámiában, bár ezzel kapcsolatban meglehetősen szórványosak a forrásaink. E szertartással kapcsolatban a legrészletesebb forrásanyag Máriból (Kr.e. 2. évezredi észak-szíriai királyság) maradt fenn. Az újasszír forrásokból úgy tűnik, hogy a királyi halottkultuszban az ősök több generációját tisztelték, mint a közemberek hasonló rítusaiban.⁶

Ha áttérünk az ugariti anyagra, akkor azt láthatjuk, hogy egyesek szerint a királyi család halottainak kultuszáról szólnak a *rapi'ūma*-szövegek (KTU 1.20-22), és a *rapi'ūma* szó ezen értelmezés szerint halott ősökre vonatkozna. Ez azonban semmiképpen nem tekinthető egyértelműnek, mivel egyesek isteneknek, mások pedig élő embereknek tartják őket.⁷ E szövegek azt kérik a *rapi'ūma*tól, hogy nyújtsanak áldást és segítséget az uralkodó számára. Elképzelhető az is, hogy egyes szövegek (pl. KTU 1.6 VI.45-49) az istenekre használt szóval (*ilu*) utalnak a halottakra; a szó ilyen értelme egyébiránt úgy látszik, hogy Izraelben valóban létezett (vö. 1Sám 28,13, ahol Saul király az én-dóri halottidézőnél az elhunyt Sámuelet *előhim*-nak nevezi). Emellett felvethető az is, hogy Ugaritban volt egy, a mezopotámiai *kispu* rítusához részben hasonló szertartás is, a *marzeah*, amely nemcsak a halottak etetésének, ellátásának aktusát tartalmazhatta, hanem a halottakkal közös ünneplés jelent meg benne. Megjegyzendő azonban, hogy azt sem fogadja el minden kutató, hogy ez a fogalom valóban halottkultusszal lenne összefüggésben.⁸ Összességében azt láthatjuk, hogy az ugariti források értelmezése és az e források által használt terminológia sokkal kevésbé egyértelmű, mint a mezopotámiai szöveges emlékeké.

Ha Izraelre térünk rá, akkor azt láthatjuk, hogy még kevésbé egyértelmű a helyzet, bár a 19. századtól kezdődően számos magyarázó feltételezte, hogy Izraelben is létezett a halottkultusznek valamilyen formája.⁹ A Héber Bibliából is egyértelműen kiderül ez, de annak különböző iratai minden esetben a halottkultusszal szemben foglalnak állást. Elsősorban a Deuteronomiumban (Deut 14,1; 18,10-11; 26,14 – ez utóbbi szakaszban úgy látszik, hogy éppen a halottaknak bemutatott felajánlások tilalma jelenik meg) illetve a papi törvényekben (Lev 19,26-32; 20,6.27) jelenik meg halottkultusz elleni polémia. Narratívában a már említett

⁵ Ehhez: Miranda Bayliss: The Cult of Dead Kin in Assyria and Babylonia, *Iraq* XXXV. évf., 1973/2, 116-117.

⁶ Uo., 122-125.

⁷ Jó összefoglalást nyújt a különböző értelmezésekről Brian B. Schmidt: *Israel Beneficent Dead*, 71-90. Az ő véleményével szemben én valószínűnek látom, hogy a *rapi'ūma* szó valóban az elhunyt királyi ősökre utal.

⁸ Ehhez: Uo. 62-66.

⁹ Ehhez: Klaas Spronk: *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East* (AOAT 219), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1986, 247-250.; Theodore J. Lewis: *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit* (HSM 39), Atlanta, GA, Society of the Biblical Literature, 1989; Lewis: *Ancestor Worship*; Susan Ackerman: *Under Every Green Tree: Popular Religion in Sixth-Century Judah* (HSM 46), Atlanta, GA.: Scholars Press, 1992, 143-152.; Stephan L. Cook: *Funerary Practices and Afterlife Expectations in Ancient Israel*, *Religion Compass* I. évf., 2007/6, 660-683.

1Sám 28-ben jelenik meg *nekromantia* – figyelünk kell arra, hogy itt nem halottkultusról, hanem halottidézésről, azaz arról van szó, hogy valaki útmutatást kér a halottaktól. Néhány prófétai szövegben is megjelenik halottkultuszra vonatkozó utalás (Jer 16,5-8; Ez 43,7-9). A bölcsességirodalmi szövegek szerint a halottak nem bírnak olyan tudással, amely az élők számára értékes lenne (Jób 14,21; Préd 9,4-6.10) – ez szemben áll a 1Sám 28 felfogásával, ahol Saul király halottól (igaz nem általában a halottaktól, hanem kifejezetten Sámuelettől) kér útmutatást. Brian B. Schmidt a fentiekől eltérően értelmezi a forrásokat, az ő szövegelemzéseire a zsoltárszakaszok értelmezése során is többször hivatkozni fogok. Schmidt szerint Kánaánban, illetve a fogság előtti Izraelben sem létezett olyan kultusz, amely a halott tiszteletén, imádásán alapult volna, szerinte az Ugaritból ismert kánaáni és az izraeli túlvilághit központi elemei a halottra való emlékezés, illetve a halottal való kultikus közösség (*commemoration*) voltak.¹⁰ Schmidt szerint a halottkultusz, illetve annak tiltása csak mezopotámiai hatásra az *exilium* idején jelent meg Izraelben.¹¹

E háttérismeretek vázlatos bemutatás után rá szeretnék térni arra a négy zsoltárrészletre, amelyeket a kutatás kapcsolatba hozott a halottkultusszal.

Zsolt 16,3

לְקֹדְשִׁים אֲשֶׁר־בָּאָרֶץ הִמָּה וְאֵדִירִי כָל־חַפְצֵי־בָם:

„A szentekben, akik a földön élnek, és a dicsőségesekben telik minden kedvem.” (RÚF 2014)

Az esetleges halottkultusz-utalások áttekintését kezdjük a legproblémásabb igevers, a Zsolt 16,3 tárgyalásával. A versben megnevezett szenteket (קֹדְשִׁים) érthetjük családi ősökre, mint az alvilág lakóira,¹² egy másik értelmezés szerint viszont a kultuszi közösség tagjaira vonatkozhat a szó.¹³ A szöveg a szentekről azt mondja, hogy a földben (alvilágban?) vannak, ez pedig jelenthetné azt, hogy a beszélő halottkultuszban részesülő őseiről van szó. Az egyébként, hogy e vers szerint a קֹדְשִׁים csoportja a földben/alvilágban lakik, azért is meglepő, vagy legalábbis egyedülálló, mert a Héber Biblia más szöveghelyein ez a szó mennyei lényekre, vagy JHVH udvartartásában megjelenő alacsonyabbrendű istenségekre utal (Zsolt 89,6.8; Zak 14,5; vö. Dán

¹⁰ Schmidt: *Israel's Beneficent Dead*; Schmidt: Memory as Immortality; Schmidt: Afterlife Beliefs: Memory as Immortality.

¹¹ Schmidt: *Israel's Beneficent Dead*, 143-193.

¹² 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*, CXII. évf., 2000/2, 239-251.

¹³ Beat Weber: Notizen zu Form, Pragmatik und Struktur von Psalm 16, *Biblische Notizen* CXXV. füzet, 2005, 27.

8,13). Más szöveghelyek esetében úgy tűnik, hogy ez a szóalak Izrael népe tagjaira vonatkozik (Deut 33,3; Zsolt 34,10; Dán 8,24?). Ez a kettőség összhangban van a szó Zsolt 16,3-ben olvasható előfordulásának a két értelmezésével. Ezzel szemben a szintén a קדש gyökből képzett, szintén többesszámú קדשים szóalak valamiféle kultuszi funkcionáriusokra, időnként kifejezetten elítélt kultuszi gyakorlatok végzőire (kultikus prostitúcióban résztvevő személyekre) utal (1Kir 15,12; 2Kir 23,7; illetve talán Jób 36,14). A Zsolt 16,3 verset kizárólag szövegjavítással hozhatjuk kapcsolatba a halottkultusszal. Amennyiben ugyanis כְּלִי־הַקְּצִי־יָבֵם helyett azt olvassuk, hogy בְּלִי־הַקְּצִי־יָבֵם, akkor a következő fordításhoz jutunk: „a földben (alvilágban?) lévő szentekben, és a dicsőségekben nem telik kedvem”¹⁴ – ez az olvasat pedig egyértelműen halottkultusz ellenes polémiát tartalmaz. A szövegjavítás esetében a verset nyilvánvalóan a szintén problémás 4. vers összefüggésében olvassuk. Ez a javítás azonban nem szükségszerű, mivel a többesszámú קדושים szóalak utalhat Izrael népe tagjaira is, így nem elképzelhetetlen, hogy ilyen értelemben fordul elő a zsoltárban. Ebben az esetben az ארץ szó a versben Kánaán földjére utalhat. Ha viszont nem élünk a szövegjavítás eszközével, akkor – véleményem szerint – a verset nem hozhatjuk kapcsolatba a halottkultusszal. Ha emellé tesszük azt a tényt is, hogy egyetlen további szöveghelyet sem ismerünk, ahol a קדושים szóalak (kultikus tiszteletben részesített) halottakra vonatkozik, akkor azt mondhatjuk, hogy meglehetősen valószínűtlen, hogy a Zsolt 16,3-ben egy halottkultusz-utalással találkozhatunk.

Zsolt 22,30

אֶכְלוּ וַיִּשְׁתַּחֲווּ כָּל־דֹּשְׁנֵי־אָרֶץ לִפְנֵי יְהוָה כָּל־יִרְדֵּי עֶפְרַיִם וְנִפְשׁוּ לֹא חַיָּה:

„Csak előtte borulnak le a földi hatalmasságok, térdet hajt előtte minden halandó, aki nem tudja életét megtartani.” (RÚF 2014)

„Egyenek és boruljanak le a föld hatalmasai, előtte térdeljen minden porba térő (= halandó?), akinek lelke nem marad életben.” (saját fordítás)

Mark S. Smith és Elizabeth Bloch-Smith szerint ez a vers is halottkultuszra utal, közelebbről a halott etetésének rítusára.¹⁵ Ebben az esetben a דֹּשְׁנֵי־אָרֶץ (szó szerint: „a föld kövérei/erősei”) kifejezés utalna a versben a kultikus tiszteletben részesített halottra. Amennyiben a vers arról beszél, hogy a halott JHVH előtt fog leborulni, akkor ebben a szövegrészletben is halottkultusz

¹⁴ Vö. Sigmund Mowinkel: Zu Psalm 16:2-4, *Theologische Literaturzeitung* 82. évf., 1957/9, 653.

¹⁵ Spronk: *Beatific Afterlife*, 282.; Mark S. Smith – Elizabeth M. Bloch-Smith: Death and Afterlife in Ugarit and Israel (recenzió Klaas Spronk: *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East* [AOAT 219] című művéről), in *Journal of the American Oriental Society* CVIII. évf., 1988/2, 283.

elleni polémia szólalna meg. Ezzel szemben Brian B. Schmidt szerint a *דְּשִׁי-אֶרֶץ* kifejezés minden bizonnyal nem a halottra utal.¹⁶ Schmidtnek ezt a véleményét jelen sorok szerzője is osztja, és nem tekinti bizonyíthatónak, illetve valószínűnek, hogy a kifejezés a halottak kultuszával lenne összefüggésben.

Zsolt 106,28

וַיִּצְמְדוּ לְבַעַל פְּעֹר וַיֹּאכְלוּ זִבְחֵי מֵתִים:

„Azután odaszegődtek Baal-Peórhoz, és holt bálványoknak¹⁷ szóló áldozatokból ettek.” (RÚF 2014)

Ez a zsoltárvers a Num 25 eseményeit idézi meg, a zsoltárversben szereplő *זִבְחֵי מֵתִים* (szó szerint: „halottak áldozata”) kifejezés a Num 25,2-ben szereplő *זִבְחֵי אֱלֹהֵיהֶן* szókapcsolat helyét veszi át. Mivel az *Elóhim* szó – mint láthattuk – utalhat a halottra a héber nyelvben, elképzelhetőnek tartom azt, hogy e szakasz halottkultuszra utal (vö. 1Sám 28,13). Brian B. Schmidt ezt a szöveghelyt sem tekinti halottkultusz-utalásnak.¹⁸

Zsolt 49,12

קִרְבָּם בְּחַיֵּמוֹ לְעוֹלָם מִשְׁפָּנָתָם לְדֹר וָדֹר קִרְאוּ בְּשִׁמוֹתָם עָלֵי אֲדָמוֹת:

„Azt képzelik, hogy házuk örökké megmarad, lakásuk nemzedékről nemzedékre, földeket neveznek el róluk.” (RÚF 2014)

A *קִרְא בְּשֵׁם* („néven hívni”) szókapcsolat Mark S. Smith szerint a halott ősök kultikus megszólítására utalhat (vö. akkád *šuma zakāru*),¹⁹ Brian B. Schmidt azonban rámutat arra, hogy a *קִרְא בְּשֵׁם* kifejezés nem csak kultuszi kontextusban értelmezhető.²⁰ Magam részéről ebben az esetben tartom a leginkább elképzelhetőnek, hogy az adott szakasz valóban halottkultuszra utal.

A fenti idézetek, illetve főként a vonatkozó kifejezések elemzése alapján nem tartom bizonyíthatónak, illetve valószínűnek sem, hogy a zsoltáirodalom utal halottkultuszra, illetve a halott etetésének szokására. A Zsolt 16,3 és 22,30 szövegében szinte biztos, hogy nem kell

¹⁶ Schmidt: *Israel's Beneficent Dead*, 265.

¹⁷ Szó szerint: „halottaknak”.

¹⁸ Ezen értelmezés kritikája: Schmidt: *Israel's Beneficent Dead*, 265-266.

¹⁹ Mark S. Smith: The Invocation of Dead Ancestors in Psalm 49:12c, *Journal of Biblical Literature* CXII. évf., 1993/1, 105-107.

²⁰ Schmidt: *Israel's Beneficent Dead*, 265.

halottkultusz utalást látnunk, a Zsolt 106,28 és főként a 49,12 esetében viszont ez az értelmezés egyáltalán nem elképzelhetetlen.

JHVH-NAK NINCS KAPCSOLATA A HALOTTAK HAZÁJÁVAL?

Az áttekintést egy másik forráscsoporttal, a „halottak nem adnak hálát JHVH-nak”-tradíció különböző előfordulásaival (Zsolt 6,6: 30,10, 88,11-13, 115,17, Ézs 38,18-19, 11Q5 19, 1Bár 2,17, Sirák 17,27-28) kívánom folytatni. E szöveghelyek esetében meg kell vizsgálni azt az értelmezést, amely szerint ez a tradíció kérdés formájában retorikus kérdésként értelmezendő.²¹ Amennyiben ezeket az előfordulásokat retorikus kérdésként értelmezzük, akkor azok arra utalnak, hogy JHVH-nak nincs semmiféle kapcsolata a halottak hazájával, illetve a halottak számára nem tapasztalható meg JHVH jelenléte. Így véli Gönke Eberhardt, aki szerint a fogság idején és a fogság utáni korban ugyan már kialakult az az elgondolás, hogy JHVH-nak kapcsolata lehet az alvilággal, azonban e tradíció előfordulásai arról tanúskodnak, hogy továbbélt az az ősi elképzelés is, amely szerint JHVH-nak nincs kapcsolata a *Seol*lal.²² A Zsolt 6,6, 30,10, 88,11-13 retorikus kérdései mellett Eberhardt így tekint a Zsolt 115,17 szövegére is. Ez az értelmezés tehát e szakaszoknak tulajdonképpen a túlvilághit tagadásának nézőpontját tulajdonítja.

A tradíció elsőként tárgyalt megjelenése a 6. zsoltárban olvasható:

כִּי אֵין בְּמִוֶּת זִכָּרְךָ בְּשָׂאוֹל מִי יוֹדֶה-לָּךְ:

„Mert a halál után nem emlegetnek téged, ki ad hálát neked a sírban²³?” (Zsolt 6,6 – RÚF 2014)

²¹ Így pl. Horst Dietrich Preuss: Psalm 88 als Beispiel alttestamentlichen Redens vom Tod, in August Strobel (szerk.): *Der Tod – ungelöstes Rätsel oder überwundener Feind?*, Stuttgart, 1974, 69.; Christiane de Vos: *Klage, als Gotteslob aus der Tiefe. Der Mensch vor Gott in den individuellen Klagepsalmen* (FAT II 11), Tübingen, 2005, 29-30.; Bernd Janowski: *Konfliktgespräche mit Gott – Eine Anthropologie der Psalmen*⁵, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 2019, 249.; Bernd Janowski: Die Toten loben JHWH nicht. Psalm 88 und das alttestamentliche Todesverständnis, in Friedrich Avemarie – Hermann Lichtenberger (szerk.): *Auferstehung – Resurrection* (WUNT 135), Tübingen, Mohr Siebeck, 2001, 23-28. Ennek kritikája: 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* XI. évf., 2003/3, 345-360. További bibliográfia Crüsemann tanulmányában: Uo., 345-347. (1.lábjegyzet)

²² Gönke Eberhardt: *JHWH und die Unterwelt: Spuren einer Kompetenzausweitung JHWHs im Alten Testament* (FAT II 23), Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, 217. Eberhardt szerint Izraelben teológiai fejlődés vezetett annak a nézetnek a kialakulásához, amely szerint JHVH hatalma kiterjedt az alvilágra is. A szerző ezt az elképzelést JHVH kompetencia-növekedése (*Kompetenzausweitung*) egyik formájának tekinti.

²³ Szó szerint: „a *Seol*ban”

E zsoltár beszélője halálközeli állapotban van, és ebből a helyzetéből könyörög JHVH-hoz. A zsoltár 6. versének első félsora egy állítást fogalmaz meg, miszerint a halál után nem lehet megemlékezni JHVH-ról. A második félsorban az e fejezetben tárgyalt tradíció fogalmazódik meg kérdés formájában: a beszélő azt a kérdést teszi fel, hogy ki ad hálát JHVH-nak a *Seol*ban. A vers két félsora minden bizonnyal szinonim paralelizmusnak tekinthető, így a hagyomány ezen előfordulása mindenképpen retorikus kérdésként értelmezhető.

A tradíció megjelenik a 30. zsoltárban is:

מה־בָּצַע בְּדָמִי בְּרִדְתִּי אֶל־שָׁחַת הַיּוֹדֶה עָפָר הַנִּגִּיד אֶמְתָּהּ:

„Mit használ neked a vérem, ha leszálok a sírgödörbe? Hálát ad-e neked, aki porrá lett²⁴, hirdeti-e hűségedet?” (Zsolt 30,10 RÚF 2014)

A vers második fele a Zsolt 88,11-13 közeli párhuzama. Az itt szereplő kérdéseket az ott olvashatókhoz hasonlóan szintén kérdő partikula vezeti be. E zsoltárversben a tradíció szintén retorikus kérdésként értelmezhető, erre utal az első félsor Istenhez intézett kérdése is.

Végül térjünk rá a tradíció legrészletesebben kidolgozott adaptációjára, amely a 88. zsoltárban olvasható:

הַלְמָתִים תַּעֲשֶׂה־פֶּלֶא אִם־רָפְאִים יִקְוּמוּ יוֹדוּהָ סֵלָה:

הַיִּסְפָּר בַּקֶּבֶר חֲסִדָּהּ אֲמוֹנָתָהּ בְּאֶבְדּוֹן:

הַיִּנָּדַע בַּחֲשֹׁךְ פֶּלֶאָה וְצִדְקָתָהּ בְּאֶרֶץ נָשִׁיָּה:

„Teszel-e csodát a halottakkal? Fölkelnek-e az árnyak, hogy magasztaljanak téged?

(Szela.)

Beszélnek-e a sírban szeretetéről, hűségedről az enyészet helyén?

Ismeretesek-e csodáid a sötétségben, igazságod a feledés földjén?” (RÚF 2014)

E részlet esetében annak kontextusa miatt a Zsolt 6,6 és 30,10 szövegéhez képest kevésbé látom egyértelműnek azt, hogy retorikus kérdésekről van szó. Figyelmesen olvasva a részletet, ugyanis észrevehetünk benne egyfajta fokozást, a három egymást követő versben ugyanis mintha három különböző szempont jelenne meg azzal a kérdéssel kapcsolatban, hogy lehetséges-e JHVH dicsérete az alvilágban: 1. A 11. vers első fele Isten szabadító tetteire kérdez rá, azaz arra, hogy ő tesz-e csodát a halottakkal? 2. A 11. vers második félsora és a 12. vers azt

²⁴ Szó szerint: „Hálát ad-e Neked a por?”; a por jelentésű עָפָר szó ezen a szöveghelyen valószínűleg az alvilág poétikus neve.

a kérdést teszi fel, hogy magasztalják-e az árnyak (azaz helyesebben az alvilág lakói, itt a héber רְפָאִים szó szerepel) JHVH-t, illetve, hogy elbeszéli-e valaki a sírban és az alvilágban Isten szeretetét, hűséges tetteit (azaz talán azt jelentheti ez, hogy vannak-e olyanok a halottak hazájában, akik megtapasztalhatták JHVH szabadítását, és emiatt hálát adhatnak neki és elbeszélhetik azt). 3. A 13. vers kérdése pedig az, hogy a sötétség honában és a felejtés földjén (mindkét kifejezés egyértelműen a *Seol*-ra utal) ismerik-e Isten csodáit és igazságosságát? Ez talán nem intellektuális megértésre, vagy tapasztalásra utal, hanem arra, hogy van-e olyan közösség az alvilágban, amely hallgatja a hálaadást (vö. 12. vers). Itt tehát az előző versben foglaltaknak talán a másik oldalát láthatjuk, ott arról volt szó, hogy hangzik-e hálaadás a *Seol*-ban, itt pedig arról, hogy hallgatja-e ott azt valaki.

Természetesen, ha így értelmezzük ezt a zsoltárrészletet, akkor is tekinthetjük a benne foglaltakat retorikus kérdések sorának. Amennyiben viszont a címfeliratukban Kórah fiaihoz kötött zsoltárokat a szentélyben szolgálatot teljesítő lévítákhoz kötjük, felvethetőnek látom azt is, hogy itt a saját *Seol*-beli szerepére kérdez rá az imádkozó, azaz arra, hogy ott folytathatja-e Isten dicséretét, és ebben az esetben pedig nem retorikus, hanem inkább valódi kérdésekről beszélhetünk.

Ez a hagyomány állítás formájában is számos zsoltárban jelenik meg: a Zsolt 115,17-ben, az Ézs 38,10-20-ben olvasható Ezékiás imájában (Ézs 38,18-19), a 11Q5 tekercs egy kizárólag Qumránból ismert zsoltárában (11Q5 19, ebben 19,1-2), valamint a *Septuaginta*-ban az 1Bár 2,17-18-ben. Emellett a tradíciót adaptálja egy bölcsességirodalmi szöveg, a Sirák 17,27-28 is. A kijelentő formában való adaptációkkal itt nem szükséges hosszan foglalkozni, – megteszem ezt doktori értekezésemben – annyit azonban itt megjegyeznék, hogy azok egy kivételtől (Sirák 17,27-28) eltekintve hálaadó énekekben fordulnak elő, tartalmukat tekintve pedig azokban minden esetben két csoport jelenik meg, egy, akit JHVH megszabadított, és ezért hálát ad neki, és egy másik csoport azoké, akik nem tapasztalhatták meg a szabadítást, és ezért nem is képesek a hálaadásra, illetve istendicséretre; az előbbi csoportot e szakaszok élőknek, az utóbbit pedig halottaknak nevezik.²⁵

Térjünk vissza a tradíció kérdés formájában való megjelenéseinek az értelmezésére. A kérdés formájában megjelenő adaptációk kivétel nélkül könyörgő imádságokban fordulnak elő. Ezeket

²⁵ Ez az egyszerű séma a szövegekben különböző jelentőséggel bírhat. A Zsolt 115,17-ben pl. a megszabadítottak JHVH tisztelői, azaz tulajdonképpen Izrael népe, a másik csoport pedig a bálványimádók csoportja; az Ézs 38,18-19-ben a megszabadított, az „élő” nyilvánvalóan a betegségből felgyógyult Ezékiás király, a másik csoport ebben a szövegben, illetve a hagyomány más állító formájú előfordulásai esetében nem határozható meg pontosan – ez érthető is, ugyanis ők háttérbe szorulnak a megszabadított mögött, aki megtapasztalta az isteni közbeavatkozást.

az előfordulásokat a kutatás egyrészt *argumentum ad Deum*-ként szokta értékelni.²⁶ Ezen értelmezés lényege az, hogy az imádkozó azzal érvel a megszólított istenség előtt, hogy szabadítsa meg szorult helyzetéből, hogy idő előtti halálával maga az általa tisztelt istenség szenvedne veszteséget. Az *argumentum ad Deum* értelmezés esetében a tradíció párhuzamát láthatjuk egy 2. évezredből származó hattita forrásban, a II. Mursilis hattita uralkodóhoz kötött imákban.²⁷ II. Mursilis imádságaiban ez a gondolat abban a formában jelent meg, hogy az istenség azért szenvedné meg az imádkozó halálát, hogy az nem tudná felajánlani részére az áldozatokat, a zsoltárokból viszont nem áldozatok, hanem helyette a dicséretmondás jelenik meg. Másrészt – amint azt már a fentebb tárgyaltam – formájuk szerint retorikus (szónoki) kérdéseknek tekinthetjük a tradíció kérdés formájában megjelenő előfordulásait, azaz olyan kérdéseknek, amelyekre a beszélő már azok feltevésekor ismeri a – nemleges – választ. Ez természetesen nem mond ellent az *argumentum ad Deum*-ként való értelmezésnek, hiszen attól még, hogy a beszélő nem lát lehetőséget az alvilágbeli életre, arra számíthat, hogy Isten megóvja őt a *Seol*-ba kerüléstől, és így életben maradhat, és éppen ezért hálát is adhat Istenének. Ezen értelmezés szerint tehát nem az alvilágból való szabadulásra, hanem a *Seol* megtapasztalása előtti szabadulásra utalnak a tradíció előfordulásai. Éppen emiatt mindenképpen egyet lehet érteni azokkal, akik szerint a kérdések indirekt kérésként értékelhetők, így nem teljesen remény nélküliek.²⁸

A tárgyalt tradíció vallástörténeti háttérével kapcsolatban érdekes Bernd Janowski álláspontja, aki ezt a tradíciót kifejezetten a halottkultuszt elutasító izraeli csoportokhoz köti. Janowski szerint a zsoltárok azért használják e motívumot, hogy a közelinek érzett haláltól való szabadításért könyörögjenek, ugyanis a halál eseménye és állapota nézőpontjuk szerint elválaszt JHVH-tól, a halottak világa ugyanis teljesen idegen tőle, emiatt a szabadítás pedig csak a halál előtt lehetséges.²⁹ Ez az értelmezés azonban nem szükségszerű, úgy gondolom ugyanis, hogy a tradíció ezen előfordulásait értelmezhetjük az Anna énekében (1Sám 2,1-10), közelebbről az 1Sám 2,6-ben megjelenő hagyomány háttérén, amely szerint JHVH le tud vinni az alvilágba és fel tud hozni onnan. Ha e párhuzam alapján értelmezzük a hagyomány kérdés

²⁶ Paul Sanders: *Argumenta ad Deum* in the plague prayers Mursili II and in the Book of Psalms, in Bob Becking – Eric Peels (szerk.): *Psalms and Prayers: Papers Read at the Joint Meeting of the Society for Old Testament Study and Het Oud Testamentisch Werkgezelschap in Nederland en België, Apeldoorn August 2006* (OTS 55), Leiden, Brill, 2007, 188-189.; Roger Tomes: „I Have Written to the King, My Lord”: *Secular Analogies for the Psalms* (HBM 1), Sheffield 2005, 52-55.; Anna Elise Zernecke: Mesopotamian Parallels to the Psalms, in William P. Brown: *Oxford Handbook of the Psalms*, Oxford University Press, 2014, 35-36.

²⁷ Ezek: Catalogue des textes hittites 376. A A i 6'-20'; ii 10-44; 377 i 18-24.

²⁸ Janowski: *Konfliktgespräche*, 243-245.; Jörg Jeremias: *Der Zorn Gottes im Alten Testament – Der biblische Israel zwischen Verwerfung und Erwählung* (BThSt 104), Neukirchen-Vluyn – Neukirchener Verlag, 2009, 24.

²⁹ Janowski: *Die Toten*, 24-28.

formájú előfordulásait, akkor azok nem arról beszélnek, hogy a *Seol* kívül áll JHVH hatalmán, hanem éppen ellenkezőleg, arról, hogy ő uralkodik ott is. Ezen értelmezés szerint az imádkozó azért használhatja ezt az érvet (*argumentum ad Deum*), mert tudja, hogy mind az élők földje, mind pedig a halottak hazája Isten kezében van, ezért lehetséges könyörögni a *Seol* hatalmából való megszabadításért.

Az elmondottak alapján tehát arra a megállapításra juthatunk, hogy az az elképzelés, hogy e szakaszok szerint JHVH-nak nem lenne kapcsolata az alvilággal, legfeljebb a minden bizonnyal valóban retorikus kérdésnek tekinthető Zsolt 6,6 és 30,10 szövegében jelenhet meg, azonban e szövegekben sem kell feltétlenül azt a gondolatot látnunk, hogy a halottak hazája kívül esne JHVH hatalmán, elképzelhető ugyanis, hogy e szakaszok szerint éppen az ő ítéletének következménye az alvilágba kerülés. Eszerint tehát e kérdések a túlvilágra nem szükségszerűen tekintenek úgy, mint ami kívül esik JHVH hatókörén.

ÖRÖK ÉLET BÖLCSESSÉG ÁLTAL?

Végezetül tekintsük át Zsolt 16, 49, 73 esetlegesen örök életre utaló részeit. E szövegek közül kettőt, a 49. és a 73. zsoltárt egy másik, az ókori Közel-Keleten a túlvilághittel összekapcsolódó gondolat összefüggésében lehet értelmezni, amely szerint némelyek az istenektől kapott bölcsességük miatt részesülhetnek az örök életben. Azért tartom szükségesnek, hogy a 16. zsoltárt is tárgyaljam itt, mert számos ponton kapcsolódik a másik két szöveghez. Ahogyan azt majd látni fogjuk, a fent említett három zsoltár ezt a gondolatot kombinálja további tradíciókkal, és így e szövegekben az örök életre vonatkozó reménységnek egy sajátos izraeli (jahvista) formáját láthatjuk.

A három szöveg áttekintését a 49. zsoltárral kezdem:

וַיִּחְיֵ-עוֹד לְנֶצַח לֹא יִרְאֶה הַשְּׁחַת:

כִּי יִרְאֶה חַכְמִים יָמוּתוּ יַחַד כָּסִיל וְבָעֵר יֹאבְדוּ וְעֹזְבוּ לְאַחֲרֵים חֵילם:

„(...) még ha örökké élne is, és nem látná meg a sírgödört.

Pedig meglátja! Meghalnak a bölcsék, a bolond és ostoba is elpusztul, és másokra hagyják vagyonukat.” (Zsolt 49,10-11, RÚF 2014)

כַּצֹּאֵן לְשֹׂאוֹל שָׁתוּ מָוֶת יִרְעֻם וַיָּרְדּוּ בָם יִשְׂרָאֵל לְבָקָר וְצִיֹּרִם לְבִלּוֹת שֹׂאוֹל מִזֶּבֶל לוֹ:

אֲדִי-אַלֹּהִים יִפְדֶּה נַפְשִׁי מִיַּד-שֹׂאוֹל כִּי יִקְחֵנִי סֵלָה:

„Mint juhok kerülnek a holtak hazájába, a halál lesz a pásztoruk. Alakjuk eltűnik a holtak hazájában, nem lesz lakásuk. Reggelre a becsületesek uralkodnak.

De Isten engem kivált a holtak hazájából, és magához fog venni. (Szela.)” (Zsolt 49,15-16, RÚF 2014)

A Zsolt 49 elején (2-5. versek) egy bevezetőt olvashatunk, amelyben a beszélő felszólítja az egész világot (a szegényeket és a gazdagokat egyaránt – 2-3. vers) arra, hogy figyeljenek szavára, mivel Istentől jövő bölcsességet fog szólni (4-5. vers). Az utal arra, hogy a zsoltár bölcsességének forrása Istennél van, hogy a zsoltáros azt mondja, hogy bölcsességre nyitja fülét (5. vers); tehát egyszerre úgy mutatja be magát, mint aki hallgatja a bölcsességet, és úgy mint aki továbbadja azt. A zsoltár fő témája az a zsoltár 6. versében felvetett probléma, hogy az igaznak (a zsoltár beszélőjének) kell-e félnie a gonosz napokon ellenségeitől? Erre a kérdésre a zsoltáros első válasza az, hogy nem kell félnie, mivel minden ember halandó, így azok sem tudják pénzzel megváltani magukat a halállal szemben, akik nagy vagyont gyűjtöttek maguknak (8-13.21. vers).

A Zsolt 16,10-hez hasonlóan e zsoltárban is megfogalmazódik a sírgödör elkerülésének reménysége (לֹא יִרְאֶה הַשְׁחָת, 49,10). A következő vers (49,11) viszont választ ad erre a reménységre: כִּי יִרְאֶה („de meglátja”), itt tehát ez a „párbeszéd” abba a gondolatmenetbe illeszkedik bele, amely szerint a mulandóság mindenkire érvényes, hiszen a bölcsek (itt talán ez az egyébként általában pozitív fogalom talán a gazdagokra/bűnösökre vonatkozik) és az ostobák is meghalnak.

A zsoltár 15. verse a pásztor metaforáját használja a megszemélyesített halálra. Az ókori Közel-Keleten a pásztor képét általában a királyokra használják, eszerint tehát az alvilág itt Mótnak, a halál istenének a birodalmaként van bemutatva.³⁰

A zsoltár következő verse viszont látszólag ellentétes álláspontot foglal el, mint a zsoltár korábbi versei. E vers a héber לָקַח gyök használatával fejezi ki a szöveg az alvilágból való szabadítást. Az Ószövetségben ez a szó utal Énok (Gen 5,24) és Illés (2Kir 2,3.5) mennybevételére is.

Magam részéről a zsoltár fő teológiai mondanivalójának meghatározásában Leo G. Perdue értelmezését követem, aki szerint ebben a zsoltárban az az ókori Mezopotámiában többször megjelenő, túlvilági életre vonatkozó reménység jelenik meg, amely szerint valaki az istenektől (a zsoltár esetében természetesen JHVH-tól) kapott bölcsessége, illetve élet és halál titkaival kapcsolatos tudása miatt kerülheti el a halált, illetve bízhat abban, hogy el fogja kerülni, viszont

³⁰ Ehhez: Stefanie Ulrike Gulde: *Der Tod als Herrscher in Ugarit und Israel* (FAT II 22), Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, kül. 209.

az ellenségei, akik nem birtokolják ezt az ismeretet, meg fognak halni.³¹ Ez a tradíció jelenik meg a Gilgames-eposzban, ahol Utnapistim nyeri el ezt az ajándékot, illetve az akkád Adapa és Etana eposzban is, illetve Perdue ezzel kapcsolatban látja az Ádámmal (aki számára ez a lehetőség adott volt, de az Éden kertjében az Istentől kapott tilalom megszegésével – némileg Gilgameshez hasonlóan – elvesztette azt, vö. Gen 2-3), Énokkal (Gen 5,24), illetve Noéval (aki Utnapistimhez hasonlóan túlélte a vízözönt) kapcsolatos ószövetségi hagyományokat.³² Perdue ezen értelmezése a Zsolt 49,13.21 (tulajdonképpen a zsoltár „refrénje”) és a 49,8.16 versekben olvasható „találós kérdéseken” alapul.³³ Megjegyzendő, hogy a zsoltár szövegtanúi között eltérés van abban a tekintetben, hogy a „refrént” tartalmazó két vers megegyezik-e, vagy pedig egy helyen eltér egymástól. Néhány kéziratban mindkét versben a יָלִין igealak szerepel, amely a RÚF 2014 fordításának felel meg: „Mert a gazdag ember sem marad meg, hasonló az állatokhoz, amelyek kimúlnak.” A legtöbb kéziratban viszont a 21. versben a יָבִין igealak szerepel, a 13. vers tehát itt is a fent olvashatónak megfelelően olvasandó, a 21. vers értelme viszont a következőképpen módosul: „Mert a gazdag ember sem ért meg / bír értelemmel / bölcs, hasonló az állatokhoz, amelyek kimúlnak.”³⁴

Térjünk most rá a 73. zsoltár 21-26. verseire:

כִּי יִתְחַמֵּץ לִבִּי וְכִלְיוֹתַי אֲשָׁחוּן:
וְאֲנִי־בֶעֶר וְלֹא אֶדַע בְּהִמּוֹת הָיִיתִי עִמָּךְ:
וְאֲנִי תָמִיד עִמָּךְ אֲחֻזָּתָהּ בְּיַד־יְמִינִי:
בְּעֻצָּתָהּ תִּנְחֶנִּי וְאַחֶר כְּבוֹד תִּקְחֶנִּי:
מִי־לִי בַּשָּׁמַיִם וְעִמָּךְ לֹא־תִפְצָתִי בְּאָרֶץ:
כָּל־הָשָׂאֵרִי וְלִבִּי צוּר־לִבִּי וְחֶלְקִי אֱלֹהִים לְעוֹלָם:

„Ha keseregne a szívem, és sajogna a bensőm,
akkor olyan ostoba és tudatlan volnék veled szemben, mint az állat.
De én mindig veled leszek, mert te fogod jobb kezemet.
Tanácsoddal vezetsz engem, és végül dicsőségedbe fogadsz.
Nincs senkim rajtad kívül a mennyben, a földön sem gyönyörködöm másban.

³¹ Leo G. Perdue: The Riddles of Psalm 49, *Journal of Biblical Literature* XCIII. évf., 1974/4, 542.

³² Uo., 541-542.

³³ Ezek analízise: Uo., 538-541.

³⁴ RÚF 2014, a szerző – a fordításban dőlt betűvel jelölt – módosításával.

Ha elenyészik is testem és szívem, szívemnek kősziklája és örökségem te maradsz,
Istenem, örökké!” (RÚF 2014)

A 73. zsoltár annyiban hasonlít a Zsolt 49-hoz, hogy ennek központi témája is a bűnösök jó sorsa. A zsoltár beszélője elmondja, hogy már majdnem ő is megbotlott, azaz minden bizonnyal a bűnösök útjára tért (2. vers), látva a bűnösök békességét és jó sorsát (2-16. vers), amikor eljutott Isten (a szöveg az Él istennevet használja) szentélyébe (17. vers), ahol megérti, hogy a bűnösök sem örök életűek, sőt végül keserves halált fognak halni (18-20.27 vers), de megérti azt is, hogy ő viszont közösségben van JHVH-val, és bízhat abban, hogy ez a közösség örökké megmaradhat (21-26. vers). Abból kiindulva, hogy erre a beszélő egy szentély meglátogatása során ébred rá,³⁵ úgy gondolom, hogy a 49. zsoltárhoz hasonlóan itt is Istentől kapott bölcsességben, egy isteni kijelentésben lehet ennek a reménységnek a forrása. A 21-22. versekben – értelmezésem szerint – arra utalhat a zsoltáros, hogy e kijelentés nélkül ostoba lenne, tehát nem lenne ennek a bölcsességnek a birtokában. A zsoltáros megfogalmazza, hogy közösségben van Istennel (23. vers), aki bölcsé teszi és vezeti őt (24.a vers), és bízik abban is, hogy végül magához veszi őt (24b. vers). Ez utóbbi reménységet a Zsolt 49,16-hoz hasonlóan ez a zsoltár is a לקח gyökkel fejezi ki. Az, hogy a zsoltáros abban bízik, hogy Isten a dicsőségébe (פְּבוֹד) veszi fel őt, arra utalhat, hogy az imádkozó abban bízik, hogy JHVH-val való közössége megmarad. Az imádkozó a zsoltár folytatásában megvallja, hogy senkit nem imád JHVH-n kívül (25-26. vers, vö. Zsolt 16,3), és a Zsolt 16,5-hez hasonlóan – egy másik metafora („szívem kősziklája”) mellett – örökségének (חֵלֶק) nevezi őt. Ez utóbbi szintén az örök életre utalhat.

Végül rátérek a Zsolt 16 utolsó három versének tárgyalására:

לִּבִּי שָׁמַח לִּבִּי וַיִּגַּל פְּבוֹדִי אֶף־בְּשָׂרִי יִשְׁפֹּן לְבָטֶחַ:

כִּי לֹא־תַעֲזֹב נַפְשִׁי לְשָׂאוֹל לֹא־תִתֵּן חֲסִידֶךָ לְרֵאוֹת שְׁחַת:

תוֹדִיעֵנִי אֲרַח חַיִּים שְׂבַע שְׁמֵחוֹת אֶת־פְּגִידָה נְעֻמוֹת בְּיַמִּינֶךָ נִצָּח:

„Ezért örül a szívem, és ujjong a lelkem, testem is biztonságban van.

Mert nem hagysz engem a holtak hazájában, nem engeded, hogy híved leszálljon a sírba.

³⁵ Ehhez: 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, 76, 82.

Megismerteted velem az élet útját, teljes öröm van tenálad, örökké tart a gyönyörűség jobboldon.” (Zsolt 16,9-11, RÚF 2014)

Ezekben a versekben az örök élet reménysége, mint JHVH-val való örök kapcsolat jelenhet meg. E zsoltár 5. verse is kapcsolatba hozható ezzel, mivel Gerhard von Rad szerint a „JHVH az én osztályrészem” kifejezés az örök életbe vetett hit megjelenéséhez vezető első lépés lehetett.³⁶ E motívum eredetét a Num 18,20-ben találhatjuk meg, ahol arról van szó, hogy más izraeli törzsekkel szemben a lévíták nem kaptak földtulajdont az ígért földjén, mivel az örökségük maga JHVH és az ő szolgálata.

A לֹא־תִתֶּן חֲסִידְךָ לְרֵאוּת שָׁחַת (szó szerint: „nem adod át szentedet a [sír]gödör meglátására”) és a לֹא־תַעֲזֹב נַפְשִׁי לְשָׂאוֹל (szó szerint: „nem hagyod lelkemet a *Seol*nak/*Seol*ban”) kifejezések ebben a zsoltárban szintén az örök életre utalhatnak, bár az utóbbi egyaránt jelentheti azt, hogy az imádkozó abban bíz, hogy JHVH nem fogja őt a *Seol*ban hagyni, illetve azt is, hogy nem adja át őt a *Seol*nak, azaz a beszélő abban bíz, hogy egyáltalán nem fogja megtapasztalni az alvilágot. Amennyiben az Énok (Gen 5,24) és az Illés (2Kir 2,1-12) mennybevételére vonatkozó hagyományokkal látjuk párhuzamosnak ezt a szakaszt, akkor az utóbbi értelmezés a valószínűbb, azaz a 16. zsoltár imádkozója abban bíz, hogy nem fog a halottak hazájába kerülni, mert Isten még azelőtt megszabadítja őt, és nemcsak időlegesen, hanem az örök életre vonatkozóan.

Összefoglalva a három zsoltárral kapcsolatos tanulságokat, elmondhatjuk, hogy e zsoltárokat értelmezhetjük annak a – főként Mezopotámiában gyakran megjelenő – gondolatnak a fényében, miszerint valaki Istentől kapott bölcsessége, titkos ismerete (e zsoltárokból nevezhetjük ezt JHVH-tól kapott kijelentésnek is) miatt bízhat az örök életben.

Érdemes megjegyezni még, hogy a szakirodalomban gyakran megjelenik az az elgondolás, hogy a 49. és 73. zsoltárban valóban megjelenik az örök élet gondolata, viszont a 16. zsoltárt a jelen életen belül megtapasztalt szabadítás gondolatának fényében kell értelmezni.³⁷ Meglátásom szerint ez az elkülönítés nem megalapozott, mivel a három zsoltár nemcsak nagyfokú rokonságot mutat egymással, hanem ugyanazokat a halálból való szabadítással kapcsolatos tradíciókat is kombinálja: JHVH-t egyaránt az imádkozó osztályrészének nevezi a 16. és a 73. zsoltár (16,5; 73,26); szintén ez a két zsoltár utal arra, hogy JHVH tanácsával vezeti az igaz embert (16,7; 73,24); a 49. és a 73. zsoltár az alvilágból/halálból való szabadítást

³⁶ Gerhard von Rad: *Az Ószövetség teológiája*, ford. Görföl Tibor, Budapest, Osiris Kiadó, 2000, 318-319.

³⁷ Így: Spronk: *Beatific Afterlife*, 315-338, kül. 337-338.; Kathrin Liess: *Der Weg des Lebens – Psalm 16 und das Lebens- und Todesverständnis der Individualpsalmen* (FAT II 5), Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, 223, 396.

egyaránt a לקח igével fejezi ki (49,16;73,24); szintén ez a két zsoltár értelmezhető, az e fejezet tárgyát képező elgondolás, az ismeret, illetve bölcsesség útján elnyerhető örök élet gondolata fényében (vö. 49,13.21; 73,22).

ZÁRSÓ

A fentebb tárgyalt három szövegcsoporthoz elemzése alapján talán láthattuk, hogy milyen problémákkal kell szembenézni annak a kérdésnek a vizsgálatánál, hogy megjelenik-e a túlvilághitnek valamilyen formája a zsoltszövegekben, illetve a Zsoltárok könyvében. Ismert továbbá az is, hogy a szövegek korai hagyományozói, fordítói és használói számára jelentőséggel bírt az örök élet kérdése és különböző irányzatok között választóvonalat jelenthetett a kérdéshez való hozzáállás. Úgy gondolom, hogy ez hathatott a későbbi értelmezésekre, és nem zárható ki az sem, hogy hatással lehetett a zsoltszövegek hagyományozott szövegére is. Erre lehet példa esetleg a Zsolt 102,18 maszoréti és a qumráni 11Q5 tekercsen olvasható szövegváltozatai közötti különbség is: a maszoréti szöveg a „nyomorult imádságáról” (תְּפִלַּת הָעֶרְעָר), a 11Q5 pedig a „nyomorult férgéről” (תולעת הערער) beszél. Elképzelhetőnek tartom, hogy a féreg kifejezés a qumráni szövegben a holttestre vonatkozik valójában, és ha ez így van, akkor elképzelhető, hogy a 11Q5-n szereplő változat már a testi feltámadás koncepciójának fényében lett megfogalmazva. (Azt viszont nem tartom eldönthetőnek, hogy melyik szövegváltozat a korábbi, úgy gondolom, hogy mindkét változat mellett lehetne érvelni.)

Látni kell azt is, hogy a túlvilág kérdésével kapcsolatban egyrészt egy időben többféle álláspont és gyakorlat is létezhetett egymás mellett, másrészt pedig feltételezhetjük azt is, hogy az egyes zsoltszövegek sem egy időben keletkeztek. Emiatt nem zárható tehát ki az sem, hogy a jelen tanulmányban bemutatott különböző túlvilágképzetek egyaránt megjelennek e zsoltszövegekben, igaz a fentiekben kifejtettek miatt ezt nem tartom valószínűnek.

A tanulmány három fő fejezetében tárgyalt problémákkal kapcsolatban az alábbi következtetéseket fogalmaztam meg. Egyrészt úgy gondolom, hogy a zsoltszövegek valószínűleg nem utalnak halottkultuszra. Kizárólag a Zsolt 49,12 és 106,28 szöveghelyek esetében tartom elképzelhetőnek azt, hogy esetleg mégis erre a jelenségre utalnának. Másrészt – véleményem szerint – a zsoltszövegek már adótnak veszik azt a gondolatot, hogy JHVH-nak hatalma van a Seol felett (ez igaz lehet a Zsolt 6,6; 30,10 és 88,11-13 retorikus kérdéseire is), tehát nem dokumentálják az ennek megfogalmazásáig vezető folyamatot, teológiai fejlődést. Harmadrészt, úgy látom, hogy egyes zsoltszövegekre (Zsolt 49, 73) hathatott az az elsősorban

Mezopotámiában gyakori tradíció, hogy valaki bölcsessége révén juthat el az örök életre. E szövegekben azonban ennek a bölcsességnek JHVH a forrása.

Noha két esetben arra a következtetésre jutottam, hogy az adott gondolat valószínűleg nem dokumentálható a zsoltárirodalomban, mégis ezzel együtt is úgy gondolom, hogy a különböző értelmezési kereteket nem kell haszontalannak tekintenünk, azonban hagynunk kell, hogy a források maguk is szóhoz jussanak.

BIBLIOGRÁFIA

ACKERMAN, Susan: *Under Every Green Tree – Popular Religion in Sixth-Century Judah* (HSM 46), Atlanta, Scholars Press, 1992.

BAYLISS, Miranda: The Cult of Dead Kin in Assyria and Babylonia, *Iraq* XXXV. évf., 1973/2, 115–125.

COOK, Stephan L.: Funerary Practices and Afterlife Expectations in Ancient Israel, *Religion Compass* I. évf., 2007/6, 660-683.

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* XI. évf., 2003/3, 345-360.

DAY, John: The Development of Belief in Life after Death in Ancient Israel, in John Barton – David James Reimer (szerk.): *After the Exile: Essays in Honour of Rex Mason*. Macon, Mercer University Press, 1996, 231-257.

EBERHARDT, Gönke: *JHWH und die Unterwelt: Spuren einer Kompetenzausweitung JHWHs im Alten Testament* (FAT II 23), Tübingen, Mohr Siebeck, 2007.

GULDE, Stefanie Ulrike: *Der Tod als Herrscher in Ugarit und Israel* (FAT II 22), Tübingen, Mohr Siebeck, 2007.

JANOWSKI, Bernd: Die Toten loben JHWH nicht. Psalm 88 und das alttestamentliche Todesverständnis, in Friedrich Avemarie – Hermann Lichtenberger (szerk.): *Auferstehung – Resurrection* (WUNT 135), Tübingen, Mohr Siebeck, 2001, 3–45.

JANOWSKI, Bernd: *Konfliktgespräche mit Gott – Eine Anthropologie der Psalmen*⁵, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 2019.

JEREMIAS, Jörg: *Der Zorn Gottes im Alten Testament – Der biblische Israel zwischen Verwerfung und Erwählung* (BThSt 104), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2009.

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.

LEWIS, Theodore J.: Ancestor Worship, in David Noel Freedman, et al. (szerk.): *Anchor Bible Dictionary*, 1. köt., New York, Doubleday, 1992, 240-242.

LEWIS, Theodore J.: *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit* (HSM 39), Atlanta, Society of the Biblical Literature, 1989.

LIESS, Kathrin: *Der Weg des Lebens – Psalm 16 und das Lebens- und Todesverständnis der Individualpsalmen* (FAT II 5), Tübingen, Mohr Siebeck, 2004.

MOWINCKEL, Sigmund: Zu Psalm 16:2-4, *Theologische Literaturzeitung* 82. évf., 1957/9, 649-654.

PEELS, Hendrik G. L.: Sanctorum Communio vel Idolorum Repudiatio – A Reconsideration of Psalm 16,3, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, CXII. évf., 2000/2, 239-251.

PERDUE, Leo G.: The Riddles of Psalm 49, *Journal of Biblical Literature* XCIII. évf., 1974/4, 533-542.

PREUSS, Horst Dietrich: Psalm 88 als Beispiel alttestamentlichen Redens vom Tod, in August Strobel (szerk.): *Der Tod – ungelöstes Rätsel oder überwundener Feind?*, Stuttgart, 1974, 63-79.

RAD VON, Gerhard: *Az Ószövetség teológiája*, 1. köt., ford. Görföl Tibor, Budapest, Osiris Kiadó, 2000.

SANDERS, Paul: *Argumenta ad Deum* in the plague prayers Mursili II and in the Book of Psalms, in Bob Becking – Eric Peels (szerk.): *Psalms and Prayers: Papers Read at the Joint Meeting of the Society for Old Testament Study and Het Oud Testamentisch Werkgezelschap in Nederland en België, Apeldoorn August 2006* (OTS 55), Leiden, Brill, 2007, 181-217.

SCHMIDT, Brian B.: Afterlife Beliefs: Memory as Immortality, *Near Eastern Archeology* LXIII. évf., 2000/4, 236–239.

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

SCHMIDT, Brian B.: Memory as Immortality – Countering the Dreaded „Death after Death” in Ancient Israelite Society, in Alan J. Avery-Peck – J. Neusner (szerk.): *Judaism in Late Antiquity IV. - Death, Life after Death, Resurrection and the World to Come in the Judaisms of Antiquity*, Leiden – Boston – Köln, Brill, 2000, 87-100.

SMITH, Mark S.: The Invocation of Dead Ancestors in Psalm 49:12c, *Journal of Biblical Literature* CXII. évf., 1993/1, 105-107.

- SMITH, Mark S. – BLOCH-SMITH, Elizabeth M.: Death and Afterlife in Ugarit and Israel (recenzió Klaas Spronk: *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East* [AOAT 219] című művéről), in *Journal of the American Oriental Society* CVIII. évf., 1988/2, 277-284.
- SPRONK, Klaas: *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East* (AOAT 219), Kevelaer – Neukirchen-Vluyn, Butzon&Bercker – Neukirchener Verlag, 1986.
- SURIANO, Matthew J.: *A History of Death in the Hebrew Bible*, Oxford, Oxford University Press, 2018.
- TOMES, Roger: „*I Have Written to the King, My Lord*”: *Secular Analogies for the Psalms* (HBM 1), Sheffield 2005, 52–55.
- VOS DE, Christiane: *Klage, als Gotteslob aus der Tiefe. Der Mensch vor Gott in den individuellen Klagepsalmen* (FAT II 11), Tübingen, 2005.
- WEBER, Beat: Notizen zu Form, Pragmatik und Struktur von Psalm 16, *Biblische Notizen* CXXV. füzet, 2005, 25–38.
- ZERNECKE, Anna Elise: Mesopotamian Parallels to the Psalms, in William P. Brown: *Oxford Handbook of the Psalms*, Oxford University Press, 2014, 27-42.