

EVANGÉLIKUS HITTUDOMÁNYI EGYETEM  
ÓSZÖVETSÉGI TANSZÉK

Verebics Éva Petra

**A szöveg kettős beágyazottsága**

**Kultúratudományos szempontok a Zsolt 18//2Sám 22  
értelmezéséhez**

Doktori értekezés

Témavezető:  
Prof. Dr. Jutta Hausmann

Budapest, 2018.

**Szerzői jogi nyilatkozat**

Én, Verebics Éva Petra (sz.: Siófok 1983.02.19., a.n.: Siklósi Erika, szig.: 174209SA), kinyilvánítom, hogy az értekezést önállóan készítettem el, a megadott irodalmon kívül más segédanyagot nem használtam, más szerzők szövegét mindig idézőjelek között és a forrás megadásával idézem, más szerzők gondolatait és eredményeit a forrás megadásával használom fel és az értekezésemet más intézményben korábban nem nyújtottam be és azt nem utasították el.

Budapest, 2018. ....

.....  
Verebics Éva Petra

## Tartalomjegyzék

Bevezetés – A dolgozat háttere, célja, kérdései.....	5
1. Történeti, kutatástörténeti keret felvázolása, fogalmi alapok.....	10
1.1 A szöveg.....	10
1.1.1 Bevezető megjegyzések.....	10
1.1.2 Szövegkritika.....	13
1.1.3 Fordítás.....	30
1.1.4 Formakritika.....	37
1.2 Új irányok a kutatástörténetben.....	52
1.2.1 Zsoltárok könyve.....	52
1.2.2 Sámuel könyvei – avagy az „appendix”.....	54
1.2.3 2Sám 22//Zsolt 18 és a Dtn, ill. a DtrG kapcsolata.....	58
1.3 Kultúratudomány általában és az Ószövetség-tudományban.....	66
1.4 Összefoglaló.....	72
I. Fogalomtörténeti „átvezetés”: igazság/osság.....	76
I.1 Mezopotámia.....	76
I.2 Egyiptom.....	77
I.3 Igazság/osság az Ószövetségben.....	78
I.4 Cdq tő.....	79
I.4.1 Cdq más, rokon nyelvekben.....	79
I.4.2 Cdq tő az Ószövetségben.....	79
I.5 Cdq Sámuel könyveiben.....	80
I.6 Cdq a Zsoltárok könyvében.....	80
I.7 Cdq a Zsolt 18//2Sám 22-ben.....	81
2. Szövegvariancia és értelmezés: Zsolt 18 ≠ 2Sám 22.....	84
2.1 A szöveg kapcsolata a Zsoltárok könyvével.....	88
2.2 A szöveg kapcsolata Sámuel könyveivel.....	91
2.3 Variabilitás, a szöveg igazodása a különböző kontextushoz.....	94
2.4 Összefoglaló.....	100
II. Fogalomtörténeti „átvezetés”: Teofánia az Ószövetségben és viharisten/ek.....	103
II.1 Teofánia – a Zsolt 18//2Sám 22 felől.....	106
II.2 Harcos időjárás-isten a Zsoltárok könyvében.....	108
II.3 Viharisten Ugaritban.....	114

3. Katasztrófa és teofánia a Zsolt 18 // 2Sám 22 példáján.....	117
3.1 Kulturális/történeti háttér .....	117
3.1.1 Természeti katasztrófák az Ószövetségben .....	118
3.1.2 Ember okozta katasztrófák és kezelésük .....	120
3.1.3 Metodológiai háttér .....	121
3.2 Teofánia – avagy katasztrófa a Zsolt 18 // 2Sám 22 szövegében .....	123
3.3 A zsoltár elemzése katasztrófaszöveggént .....	129
3.3.1 Teodícea .....	129
3.3.2 Fenségesség .....	132
3.3.3 Rendkívüli állapot .....	136
3.4 Továbbvezető gondolatok .....	140
3.5 Összefoglaló.....	143
III. Fogalomtörténeti „átvezetés”: király/királyság .....	149
III.1 Király és királyság az ókori Izraelben.....	149
III.2 A Deuteronomium királyképe.....	152
III.3 A Zsolt 18//2Sám22 királya .....	154
4. Politikai teológia a Zsolt 18//2 Sám 22-ben.....	156
4.1 Politikai teológia – fogalmi alapok .....	156
4.2 Reprezentáció.....	159
4.2.1 A teofánia mint JHVH prezenciája/reprezentációja.....	159
4.2.2 A jog átadása .....	167
4.2.3 A király mint JHVH reprezentánsa?.....	169
4.3 Összefoglaló.....	175
5. Összegzés.....	179
Zusammenfassende Thesen .....	189
Summarizing Theses.....	200
Bibliográfia .....	211

## Bevezetés – A dolgozat háttere, célja, kérdései

A Zsolt 18//2Sám 22 a maga 51 versével kellően gazdag táptalajul szolgál a legkülönbözőbb interpretációs irányok számára. Ezt az adottságát szemléletesen mutatta meg Donald K. Berry 1993-as monográfiájában,<sup>1</sup> melyben négy különböző szemszögből<sup>2</sup> vizsgálta meg a zsoltár szövegét. Ezt 2001-ben egy újabb monográfia követte, melynek szerzője, Klaus-Peter Adam, kifejezetten a harcok hősi-király és a harcok Istene megfeleltetésének irányából faggatta a szöveget,<sup>3</sup> majd kisebb szünet után gyors egymásutánban 2014-ben jelent meg a cambridge-i Alison Ruth Gray könyve, mely a metaforákat kutatja az e tekintetben valóban nagyon gazdag költeményben,<sup>4</sup> 2016-ban pedig Linzben született egy disszertáció, szerzője Magdalena Lass, kiadása folyamatban, mely az erőszak tematikáját járja körül a zsoltárban.<sup>5</sup> Mindemellett számos további monográfia is önálló fejezeteket szentelt neki, mely olyan témákat dolgoz fel (igazságosság, viharistenek, teofánia, szövegek kettős hagyományozása, költői szövegek narratív könyvekben), melyek a zsoltárban is fontos szerepet játszanak, valamint tanulmánykötetekben és folyóiratokban is gyakran felbukkannak az elmúlt évtizedekben olyan cikkek, melyek a zsoltár egészét vagy egy-egy részét vizsgálják meg közelebbről.<sup>6</sup> Felmerülhet a kérdés, hogy ha ennyire alaposan kutatott költeményről van szó, tudjuk-e még relevánsan faggatni a szöveget, anélkül, hogy pusztán a korábban már elmondottakat visszhangoznánk.

Ebben a disszertációban megkísérlek erre a kérdésre pozitív választ adni. Méghozzá kultúratudományos elméleti háttérrel, melynek bizonyos elemei ugyan megjelennek a szöveg tudományos recepciótörténetében, ám az eddig született értelmezések egészükben semmiképpen nem ebből az irányból közelítenek. Éppen ezért gondolom azt, hogy ez a biblikus kutatás szempontjából nem hagyományos elméleti alap releváns szempontokat tud adni az Ószövetség értelmezésében is. Az alábbiakban csak felvetem a problémákat, és – a

---

<sup>1</sup> DONALD K. BERRY, *The Psalms and Their Readers. Interpretive Strategies for Psalm 18*, JSOT Press – Sheffield Academic Press, Sheffield, 1993.

<sup>2</sup> „Textual study”, „form-critical study”, „rhetorical study”, „reader-oriented study”.

<sup>3</sup> KLAUS-PETER ADAM, *Der königliche Held. Die Entsprechung von kämpfendem Gott und kämpfendem König in Psalm 18*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2001.

<sup>4</sup> ALISON RUTH GRAY, *Psalm 18 in Words and Pictures. A Reading through Metaphor*, Brill, Leiden, 2014.

<sup>5</sup> MAGDALENA LASS, „Lehrend meinen Händen den Krieg” – *Untersuchungen zu 2 Sam 22 unter gewalthermeneutischen Perspektiven*, a Katholische Privatuniversität Linz Teológiai Fakultásán 2016-ban megvédett eddig publikálatlan doktori disszertáció.

<sup>6</sup> Ezeket itt most nem sorolom fel tételesen, hiszen a továbbiakban (a bevezetésben, ill. a dolgozat megfelelő helyein) mindegyikre hivatkozom.

kultúratudományos diszkurzív térben elhelyezkedő – megközelítéseket, a bevezető későbbi pontján pedig részletesen kitérek minden felmerülő kérdésre. A zsoltár felirata szerint Dávid a kiválasztott uralkodó. És amennyiben Dávid a király, akit – minden ellenségétől, és még ezek közül is kiemelten – Saultól ment meg JHVH, ez automatikusan politikai konnotációkkal is jár. Amikor erről a zsoltárról beszélünk, fontos, hogy folyamatosan szem előtt tartsuk a már említett kettős hagyományozás tényét, nem pusztán annak unikális volta miatt (51 versnyi egybefüggő szöveg, amely két különböző, egy költői – a Zsoltárok könyvében – és egy narratív – Sámuel második könyvében – szövegtörzsetben egyaránt megtalálható), hanem azért is, mert ez a kettős beágyazottság további – jelen kérdésfeltevésünk szempontjából sem mellékes – lehetőségekkel gazdagítja a szöveg értelmezését. Az egyik alapvető szempont, hogy sokkal erősebb kötődés jött létre ezáltal Dávid király életrajzával (mint az életrajzot lezáró költemény), ráadásul ezzel a beágyazottsággal az ún. Deuteronomiumi Történeti Mű, és így egy markáns történelmi-teológiai koncepció részévé vált, amely mindkét irányban érezteti hatását. Dolgozatom alapvető kérdésfeltevése ennek szellemében tehát arra irányul: a 18. zsoltár szövege, különös tekintettel a fent említett, Dávidot megnevező címfelírra, illetve arra az egyedi körülményre, hogy a szöveg kisebb eltérésekkel Sámuel 2. könyvében is megtalálható, miképpen vett részt korának társadalmi, politikai, kulturális diskurzusaiban; ezeket nem pusztán tükrözve, hanem alakítva is. A szövegvariancia kérdése, a katasztrófakezelés kontextusa és végül a politikai teológiai összefüggések – amelyeknek az egyes fejezetek utánajárnak – mind ebbe a kérdésfeltevésbe ágyazódnak. S ide tartoznak a 2–4. fejezetek előtt található nagyobb lélegzetvételű fogalomtörténeti átvezetések is, melyeket az elé a fejezet elé illesztettem be, amelyben a bennük található tradíció- és fogalomtörténeti fejtegetések aztán a leghangsúlyosabb szerephez jutnak, ám a többi fejezet számára is fontos adalékokkal szolgálnak: az igazságosság, a teofánia és a király fogalmairól van szó, amint ezek a Zsolt 18//2Sám 22 szövegének értelmezésében relevanciát nyernek. Ám a fentiek fényében még egyszer hangsúlyozom: Bár a címfelirat és a szöveg 2Sám-beli szereplése miatt adódik, hogy a zsoltárt Dávidról szóló szöveggént olvassuk – amint ez természetesen a szöveg recepciótörténetében is bizonyíthatóan adott volt –, ám ez egy olyan kontextus, amelynek érvényesítése nélkül is lehet a szövegről érvényes kijelentéseket tenni. Az alábbiakban tehát minden esetben, amikor Dávidot említem a szöveg királyaként, ez úgy értendő, hogy erős értelmezéssel élek: érvényesítem a címfelirat és a szöveg 2Sám-beli szereplése folytán adódó „Dávid-kontextust”.

A bevezető fejezetben mindenekelőtt – két nagy részre osztva – kutatástörténeti áttekintést nyújtok. Az első nagy részben bemutatom a szöveg filológiai elemzését, az eddigi kommentárirodalom áttekintésével, kitérve a szövegkritikai problémákon túl a műfaj, szerzőség és datálás hagyományos kérdéseire is. Ezen kívül itt található meg egy saját kísérlet a zsoltár fordítására is. Ám mivel mindezek nem képezik szorosán a gondolatmenetem részét, csak az alapot szolgáltatják hozzá, így az áttekintő munka során nem kívánok a vitás kérdésekben állást foglalni. Természetesen egyes esetekben – így például a saját fordítás elkészítése során – bizonyos vitatott pontokon így is döntenem kellett, ennek ellenére fenntartom, hogy mivel az ebben a részben ismertetett tudományos eredmények – a kérdéses pontokkal együtt – megkerülhetetlen alapot biztosítanak a későbbi kultúratudományos megközelítésekhez, véleményem szerint fontos, hogy a dolgozat elején ismertessem ezeket, ám az általam használt paradigmában nem szükséges ezen kérdések továbbgondolása/eldöntése. Amennyiben mégis, ott dolgozatom során minden alkalommal indoklom a döntést és annak hátterét.

A kutatástörténeti áttekintő második nagy részében – mely alapvetően a 70-es évektől megnyíló újabb irányok eredményeit mutatja be – röviden vázolom a számunkra releváns információkat annak a két ószövetségi kontextusnak a szakirodalmából, melyekben az általunk vizsgált szöveg elhelyezkedik.

A bevezető fejezet zárásaként pedig megpróbálom felvázolni a dolgozatom alapját képező és a kérdéseimet meghatározó elméleti keretet, amelyet a kultúratudomány jelent. Itt keresek választ arra a kérdésre is, hogy milyen kapcsolatban áll(hat) ez az Ószövetséggel.

A bevezetőt követő fejezetben először is a medievisztika területén már bevettnek számító új filológia módszerével arra koncentrálok, hogy milyen következményekkel jár a szöveg értelmezése szempontjából az a különleges helyzet, hogy a zsoltár kisebb szövegbeli eltérésekkel, mégis közel azonos módon megtalálható mind a Zsoltárok könyvében, mind Sámuel második könyvében. Ezt a szituációt a filológiai alapokat felhasználva vizsgálom, de – miközben természetesen így módon a zsoltár szövegét érintő filológiai problémákat sem kerülöm ki, mégis – elsősorban a szöveg értelmezési lehetőségeire és a speciális helyzet értelemmódosító szerepére fókuszálok. Leginkább az a kérdés foglalkoztat, hogy a szöveg variabilitása milyen magyarázatoknak nyit utat, illetve hogy az értelmezésre milyen hatással van az a tény, hogy ugyanaz a szöveg két nagyon különböző kontextusba – egy költői és egy narratív, történeti könyvbe – van beágyazva:

mit jelent a szövegre nézve, hogy Dávid élettörténetének végén szerepel, és hogyan értelmezhetjük a Zsoltárok könyvének imádságai-költeményei között. Ez a kettős beágyazottság, valamint ennek hatása és következményei, azok feltárása – mint korábban csak részben kutatót kérdés – végigvonul a teljes dolgozaton, így az egyes fejezetek végén megpróbálom összefoglalni, hogy ez az alaphelyzet az adott fejezetben érvényesített megközelítéssel milyen új eredményekkel/perspektívákkal gazdagíthatja a zsoltár kutatástörténetét.

A dolgozat második nagy egységének elméleti hátterét az ún. politikai teológia szolgáltatja. Ennek megfelelően a további fejezetekben a politikai teológiai diskurzus fogalmi alapján faggatom a zsoltár szövegét.

Főként – de nem kizárólag – a zsoltár teofánia-jelenetét alapul véve külön fejezetet szentelek a katasztrófa problémájának, arra a kérdésre keresve a választ, hogy milyen mértékben értelmezhető a „katasztrófa-irodalom” fogalmi keretei között a Zsolt18//2Sám 22 teofániája. Különös tekintettel arra, hogy ezek a szövegek nem pusztán elmúlt katasztrófák lenyomataiként olvashatóak, hanem aktív szerepük lehet abban is, hogy miként reagál egy társadalom a később bekövetkező katasztrófák esetén – legyenek azok természeti katasztrófák, vagy, ami Izrael esetében legalább ennyire releváns, társadalmi/politikai jellegűek. A társadalom ellenállóképességére és megoldási stratégiáira, valamint a vezető/a szuverén lehetőségeire és felelősségére a teodícea teológiai, a fenséges esztétikai és a politikai teológia területén Carl Schmitt által bevezetett kivételes/rendkívüli állapot (*Ausnahmezustand*) fogalmi keretein belül keresem a válaszokat a zsoltár segítségével.

Dolgozatom utolsó fejezetében a szöveg immáron egyáltalán nem rejtett, sőt már korábban is sokat vizsgált problémáit, egy politikai teológiai fogalom, a reprezentáció (isteni és emberi) kérdése köré csoportosítva elemzem, melynek hátterében a 20. század politikai teológiai elméleti diskurzusának alapvető művei – Carl Schmitt, Walter Benjamin, Jacques Derrida, Giorgio Agamben<sup>7</sup> – állnak. Legjobb tudomásom szerint ez a megközelítés biblikus területen ebben a formában a mai napig bőségesen nyújt még

---

<sup>7</sup> CARL SCHMITT, *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*, Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor, Budapest, 2002; CARL SCHMITT, *Politikai teológia*, ELTE ÁJK Budapest, 1992; WALTER BENJAMIN, „Az erőszak kritikájáról”, in: Uő, *Angelus Novus*, Magyar Helikon, Budapest, 1980, 27–56; JACQUES DERRIDA, *Törvényerő. A tekintély misztikus alapja*, L'Harmattan, Budapest, 2016; GIORGIO AGAMBEN, *Homo sacer. Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press, Palo Alto, CA, 1998.



lehetőségeket a kutatók számára. Ugyanis bár természetesen – hiszen az Ószövetség központi témáiról van szó – óriási a szakirodalma mind a törvény fogalmának, mind az Ószövetségben betöltött szerepének, ahogy pl. törvény és az erőszak kapcsolatának is, valamint az uralkodó alakjának és szerepének Izrael történetében. Ám az általam említett fogalmi keret mégsem került bele a bibliaértelmezés főáramába.<sup>8</sup> Emellett – ahogy az más témáknál is megfigyelhető – születtek ugyan olyan tanulmányok és könyvek, melyek címükben hordozzák pl. a politikai teológia fogalmát, ám tartalmilag nem vállalkoznak az elméleti kérdésekkel való szembesülésre, bár bizonyos szempontból valóban a politikai teológia fent tárgyalt problémáit feszegetik, ám sokkal inkább gyakorlati, exegetikai, valamint erősen történeti perspektívából.<sup>9</sup>

Végül a zárófejezetben kísérletet teszek a dolgozatban vizsgált kérdések és szempontok alapján az összegzésre.

---

<sup>8</sup> Néhány kivételtől eltekintve, mint pl. ASSMANN 2008, valamint egy chilei tanulmány: ELY ORREGO TORRES, „Homo sacer y violenciadivina en el casojudío. Loinsacrificablesometidoalcastigo”, in: *Revista Pléyade* 2/2008, 22–32 (A még publikálatlan angol verzió címe: „Homo Sacer and Divine Violence in the Old Testament. Subjecting the unsacrificeable to punishment”).

<sup>9</sup> Vö. pl. ECKART OTTO, *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1999; Uő., „Political Theology in Judah and Assyria”, in: *Svensk Exegetisk Årsbok* 65/2000, 59–76; Uő., „Politische Theologie in den Königspsalmen zwischen Ägypten und Assyrien. Die Herrscherlegitimation in den Psalmen 2 und 18 in ihren altorientalischen Kontexten”, in: *Verbum et Ecclesia*, 25/2004, 619–652; Uő., „Political Theology in Judah and Assyria”, in: *Svensk Exegetisk Årsbok* 65/2000, 59–76; vagy angolszász területen J. GORDON MCCONVILLE, *God and Earthly Power. An Old Testament Political Theology*, T&T Clark, London – New York, 2006. WOLFGANG OSWALD nagy, Izrael államelméletével foglalkozó munkájában (*Staatstheorie im Alten Israel. Der politische Diskurs im Pentateuch und in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments*, Kohlhammer, Stuttgart, 2009.) nem tárgyalja részletesen ezeket az elméleti téteket. Azt hogy a háttérben mégis ott munkálnak, Oswald máshelyütt publikált, politikaelméleti jellegű tanulmányai bizonyítják: ld. Uő., „Das Alte Testament und die Politikwissenschaft – eine einführende Sondierung”, in: *Theologische Rundschau* 79/2014, 135–160; Uő., „Die Verfassungsdebatten bei Herodot (3,80–82) und im Samuelbuch des Alten Testaments (1Sam 8)”, in: *Historia* 62/2013, 129–145.

## 1. Történeti, kutatástörténeti keret felvázolása, fogalmi alapok

Mindenekelőtt az alábbiakban felvázolom azt a kutatástörténeti hátteret, melynek ismeretében ez a dolgozat kialakult. A filológiai és szövegtörténeti alapok ismertetése után három különböző – de egymástól nem független – terület fogalmi és történeti hátterét szeretném röviden vázolni, melyek alapul szolgáltak a kutatásomhoz. Egyrészt az általam vizsgált zsoltár kettős beágyazottságának köszönhetően a két különböző kontextus – Sámuel könyvei (történeti kontextus), valamint a Zsoltárok könyve (poétikai, liturgikus kontextus) – kutatástörténetének számunkra releváns kérdéseit, valamint a Deuteronomiummal, ill. a Deuteronomista Történeti Művel való esetleges kapcsolatot.

Ezen kívül pedig a kultúratudomány általam figyelmbe vett fogalmát, melynek segítségével az elméleti téteket világítom meg.

### 1.1 A szöveg

#### 1.1.1 Bevezető megjegyzések

Jelen fejezetben kifejezetten a disszertációban vizsgált szöveg kutatástörténetéről esik szó. Bár dolgozatomnak nem célja, hogy történeti-kritikai vagy formakritikai módszer alkalmazásával járuljon hozzá a Zsolt 18//2Sám 22 értelmezésének gyarapodásához, mégis fontosnak tartom, hogy a szöveget a maga történetiségében is bemutassam. Ezen felül kísérletet teszek egy magyar fordítás elkészítésére. Remélem, hogy az alábbi fejtegetések még pontosabban segítenek körülhatárolni azokat a témákat és kérdéseket, amelyekkel a dolgozat többi fejezetében fogok foglalkoztam. Jelen munkám során az MT-n felül főként kommentárookra támaszkodtam.<sup>10</sup> Az alábbiakban pedig a következő, „klasszikus”

---

<sup>10</sup> Tekintve, hogy a zsoltár mind a Zsoltárok könyvében, mind 2 Sámuelben megtalálható, így a kommentár-irodalom ennek megfelelően szerteágazó. Munkám során a következő kommentárookra támaszkodtam: MITCHELL DAHOOD, *Psalms I*, The Anchor Yale Bible Commentaries, New York, 1966; MITCHELL DAHOOD, *Psalms II*, The Anchor Yale Bible Commentaries, New York, 1968; MITCHELL DAHOOD, *Psalms III*, The Anchor Yale Bible Commentaries, New York, 1970; ERHARD S GERSTENBERGER, *Psalms, Part I. With an Introduction to Cultic Poetry*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1988; HERMANN GUNKEL, *Die Psalmen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1986; FRANK-LOTHAR HOSSFELD – ERICH ZENGER, *Die Psalmen*, NEB, Echter Verlag, Würzburg, 1993; HANS-JOACHIM KRAUS, *Psalmen I*, BK.AT, 15, I, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1978; JOSEF NOBEL, *Libanon. Exegetisch-homiletischer Kommentar zu den Psalmen*, Selbstverlag des Verfassers, Halberstadt, 1911; MAYER I. GRUBER (kiad.), *Rashi's Commentary on Psalms*, Brill, Leiden, 2004; AUGUST WÜNSCHE (kiad.), *Midrasch Tehillim oder Haggadische Erklärung der Psalmen. Nach der Textausgabe von Salomon Buber zum ersten Male ins Deutsche übersetzt und mit Noten und Quellenangaben versehen*, Sigmund Mayer, Trier, 1892; ROBERT ALTER, *The David Story. A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel*, W.W. Norton & Company, New York, 1999; S[AMUEL] R[OLLES] DRIVER, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, Clarendon Press, Oxford, 1966; HANS WILHELM HERTZBERG, *I&II Samuel. A Commentary*, The

szempontok alapján vállalkozom a kutatási eredmények bemutatására: a szöveg a maga történetiségében, összehasonlítva a Zsolt 18 és a 2Sám 22 szövegét, a kettő közti eltéréseket; fordítás; zsoltár szerkezete, tematikus egységei; műfaji behatárolás; a szöveg helye a Zsoltárok könyvén, illetve Sámuel 2. könyvén belül; a szöveg keletkezésének valószínűsíthető ideje, helye, valamint a datálás és a *Sitz im Leben* kérdése.<sup>11</sup> Szeretném azonban ezen a ponton is hangsúlyozni, hogy bár mindezen korábbi eredmények ismertetése annyiban a dolgozatom részét képezi, hogy a kutatásom során felhasznált fontos háttérinformációkat tartalmaz, illetve reményeim szerint segít jobban megvilágítani egyes elemzéseim hátterét, azonban az itt említett tudományos megközelítésekhez én nem kívánok saját eredményt hozzáfűzni, tehát itt pusztán a kutatástörténet eredményeit ismertetem, az én értékelésem nélkül.<sup>12</sup>

Mielőtt kitérek az egyes részletek elemzésére, szeretném megindokolni ezeknek a témáknak a jelentőségét a disszertációm összefüggésében. Tekintettel arra, hogy olyan szövegről van szó, amelyet a héber Biblián belül két helyen, de érzékelhető mértékben eltérő szövegváltozatban is ismerünk (Zsolt 18//2Sám 22), nagyon erőteljesen merülnek fel olyan filológiai problémák, amelyekről a későbbi, a szöveg egyes aspektusait vizsgáló fejezetekben sem tudunk egyetlen pillanatra sem eltekinteni. Az alábbi összefoglaló

Westminster Press, Philadelphia, 1964; JOHN MAUCLINE, *1 and 2 Samuel*, New Century Bible, Oliphants, London, 1971; P[ETER] KYLE MCCARTER, Jr, *II Samuel*, The Anchor Bible, 9, Doubleday, New York, 1984; POLZIN 1993.

Ezen felül fontos forrás volt Cross & Freedman átfogó tanulmánya, mely ismereteim szerint a probléma máig legalaposabb feldolgozása: FRANK MOORE CROSS, JR.–DAVID NOEL FREEDMAN, „A Royal Song of Thanksgiving. II Samuel 22 = Psalm 18”, in: *Journal of Biblical Literature* 72/1953, 15–34.

<sup>11</sup> A fent említett kommentárokon kívül számos cikk, valamint monográfiák teljes fejezetei foglalkoznak ezzel a témával: azaz a zsoltár szövegkritikai exegézisével, különös tekintettel a zsoltár 2Sám 22-ben található párhuzamosan hagyományozott verziójára. A teljesség igénye nélkül: BERNARD COUROYER, „Ta droite assiste mon épée” in: *Revue Biblique* 93/1, 38–69; CROSS–FREEDMAN 1953, 15–34; DAVID NOEL FREEDMAN, „Divine names and titles in Early Hebrew poetry”, in: FRANK MOORE CROSS – W. E. LEMKE – PATRICK D. MILLER (szerk.), *Magnalia Dei: The mighty acts of God. Essays on the Bible and archaeology in memory of G. Ernest Wright*, Garden City, 1976, 55–107; FRANK-LOTHAR HOSSFELD, „Der Wandel des Beters in Ps 18. Wachstumsphasen eines Dankliedes”, in: FRANK-LOTHAR HOSSFELD – ERNST HAAG (szerk.), *Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen. FS H. Groß*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1986, 171–190; J. H. HUNTER, „The Literary Composition of Theophany Passages in the Hebrew Psalms”, in: *Journal of Northwest Semitic Languages* 15, 1989, 97–107; J. KENNETH KUNTZ, „Psalm 18. A rhetorical-critical analysis”, in: *Journal for the Study of Old Testament* 26, 1983, 3–31; UDO RÜTERSWORDEN, „Der Bogen in Genesis 9. Militärhistorische und traditions-geschichtliche Erwägungen zu einem biblischen Symbol”, in: *UF* 20, 1988, 247–263; GEORG SCHMUTTERMAYR, *Psalm 18 und 2 Samuel 22. Studien zu einem Doppeltext*, Kosel Verlag, München, 1971. Ezen munkák eredményeit azonban bemutatja Martin Klingbeil könyve (MARTIN KLINGBEIL, *Yahweh Fighting from Heaven. God as Warrior and as a God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography*, OBO 169, Fribourg – Göttingen, 1999.), így e tekintetben elsősorban az ő munkájára támaszkodom.

<sup>12</sup> Néhol azonban elkerülhetetlen az értékelés, ám ezt minden esetben indoklom is.

egyrészt áttekintést nyújt arról, hogy a kutatásban milyen főbb álláspontok merültek fel akár szövegkritikai, fordítási vagy formakritikai szempontból. Másrészt ezáltal azt is bemutatja, hogy a történetkritikai megközelítés, amely egyrészt a bibliai szöveg modern szemmel meglepő sajátosságait mindenáron olyan történeti tényezőkre kívánja visszavezetni, amelyek kellőképpen „domesztikálják” számunkra egy hajdani kor „idegenségét”, illetve amely mindenáron egységet kíván teremteni – akár a szövegváltozatok, akár a szerkezet, akár a műfajiság tekintetében – olyan pontokon, ahol értelmezői szempontból inkább termékeny sokféleség van jelen, több szempontból mégis csak hasznos bázist szolgáltat az interpretáció számára.

Mindenekelőtt arról van szó, hogy historizáló és egységesítő erőfeszítései – s a mindennek érdekében felvonultatott impozáns tudományos apparátus – segítik észrevennünk a szövegnek azokat a pontjait és jellegzetességeit, amelyekben valamilyen „értelmezési feszültség”, „ellentmondás”, „eldönthetlenség”, „inkoherencia” s más hasonló, a modern racionális elmét zavaró jelenség rejlik, amely messzemenően méltó lehet egy 21. századi értelmező figyelmére. Tekintettel arra, hogy a korábbi kutatás ezeket a feszültségeket valóban tekintélyes tudás felhalmozásával igyekezett megszelídíteni, erre az összegyűjtött tudásanyagra annak is szüksége van, aki sok tekintetben más szempontból, nem elsősorban a történeti rekonstrukció, hanem az értelmezés szándékával közelít az ószövetségi szövegekhez.

Ezzel összefüggésben utalnék azokra a tudománytörténeti jelentőségű fejleményekre, amelyek a 20. század végétől éppen a történetkritikai módszer alapfogalmi kapcsán fordulatot hoztak az irodalomról való gondolkodásban. Például Michel Foucault „Mi a szerző?” című tanulmánya óta<sup>13</sup> a szerzőség helyett a „szerzői funkcióról” érdemes beszélni, amely maga is történeti keretfeltételek gyümölcse, ahogy a modern szerzőfogalom leginkább a szerzői jog szelleméből született meg. Vagy említhetnénk – sok egyéb mellett – Louis Hay „A szöveg nem létezik” című írását,<sup>14</sup> amely szerint a szöveg nem valami stabil entitásként, hanem „szükségszerű lehetőségként” gondolható el, amely mindenkor a maga variabilitásában létezik. Mindez a filológiáról, szövegkritikáról való, az 1990-es évtől megfigyelhető újfajta gondolkodáshoz illeszkedik, amely a szövegkritika

---

<sup>13</sup> MICHEL FOUCAULT, „Mi a szerző?”, in: Uő: *Nyelv a végtelenhez. Tanulmányok, előadások, beszélgetések*, Latin Betűk, Debrecen, 1999, 119–138..

<sup>14</sup> LOUIS HAY, „A szöveg nem létezik”, in: DÉRI BALÁZS et al. (szerk), *Metafilológia* 1, Ráció, Budapest, 2011, 318–337.

„rekonstruktív”, az eredetit helyreállítani akaró szelleme helyébe inkább a szövegváltozatok pluralitását állítja. De utalhatunk Jacques Derrida azon megállapítására is, hogy „egy szöveg semmiféle műfajhoz nem tartozhat”,<sup>15</sup> amennyiben a műfajiság valami olyan, a szövegen kívülálló kategória, amelynek a szövegek természetüknél fogva állnak ellen.

A sor hosszan folytatható lenne. A történetkritikai kutatás hol érzékenyebb, hol kevésbé érzékeny ezekre a fogalmi, elméleti változásokra, olyannyira, hogy az én összefoglalóm sem tud minden pillanatban eltekinteni a szöveg, a szerzőség, a műfajiság fogalmainak stb. klasszikus értelmezéseitől. Ám amikor az alábbiakban ezekről a kérdésekről beszélek, azt annak érdekében teszem, hogy munkám kevésbé történeti megközelítéséhez megteremtsem a megfelelő és szükséges „történeti bázist”.

## **1.1.2 Szövegkritika**

### **1.1.2.1 „Szövegkritikai” megjegyzések<sup>16</sup>**

Mint ez már fent kiderült, ez a zsolttár egyedülálló abból a szempontból, hogy kétszer szerepel a héber kánonban. A 2Sám 22 és a Zsolt 18 közti különbségek, bár sok helyütt valóban nem jelentősek, mégsem elhanyagolhatóak. Többek között fontos szerepük lehet a datálásban, és bár egyes helyeken érthető a konjektúra iránti vágy, más esetekben azonban mély, tartalmi különbségek húzódnak a háttérben. Az ortográfiai és grammatikális különbségeket, valamint a „javításokra” tett javaslatokat bőséggel részletezik a már említetteken kívül a fejezet során felhasznált további munkák. Én ehelyütt a teljesség igénye nélkül szeretném kiemelni a legfontosabb különbségeket, mégpedig azért, mert úgy hiszem, hogy értékes adalékként szolgálnak az értelmezői munkához, valamint sokszor a már egészen korán felmerülő tartalmi–értelmezési problémákra hívják fel a figyelmet.

### **1.1.2.2 Az egyes versekben felmerülő problémák, különbségek**

Ebben a részben azon túl, hogy versről versre haladva bemutatom a két variánsból eredő különbségeket, illetve a BHS kritikai apparátusa és más kommentárok által hozott

---

<sup>15</sup> Idézi Szegedy-Maszák Mihály, in: *Jacques Derrida szakmai hitvallása*, szerk. ORBÁN JOLÁN, Iskolakultúra, Veszprém, 2009, 65.

<sup>16</sup> Ehhez az alfejezethez a BHS szövegén és a fent már említett kommentárokon és cikkeken túl elsősorban KLINGBEIL 1999, 57–60 és BERRY 1993 szolgált alapul.

lehetséges eltérő olvasatokat, adott esetben szót ejtek az esetleges fordítási problémákról is.

1 Több fennmaradt kézirat és 2 Sám is kétszer egymás után מִכָּרְךָ-ot olvas, míg a Zsolt 18-ban másodszor מִיָּד szerepel. A *lectio difficilior* elve szerint az utóbbit tekintik valószínűsíthetően eredetinek. Kraus fokozással oldaná meg a problémát, tehát a második esetben egy „különösen is” beillesztésével.<sup>17</sup>

Ugyanebben a versben Dahood azt javasolja, hogy a מִיָּד-<sup>18</sup> *Seol*nak olvassuk a hagyományos *Saul* helyett.<sup>19</sup> Ez véleménye szerint jól summázza a zsoltár lényegét. Párhuzamként pedig egy publikálatlan akkád nyelvű zsoltárt hoz Rash Shamrából, amely így kezdődik: „Since the day you delivered me from the mouth of Death.” Ellenvetésként azt lehet felhozni, hogy erre nincsen másik példa az Ószövetségben. Erősíti azonban ezt az olvasatot a 6. versben újra felbukkanó, ott egyértelműen *Seol*nak olvasandó szó, másrészt pedig a Hós 13,14 és Zsolt 49,16, ill. Zsolt 89,19-ben ugyanígy מִיָּד מִיָּד-<sup>18</sup> -ként előforduló szókapcsolat.

2-4 Ez a szakasz több helyen is problematikus. Olyannyira, hogy Cross és Freedman meg sem kísérlik hosszú és alapos tanulmányuk főszövegében tárgyalni, ám egy több oldalas lábjegyzetet szentelnek a kérdésnek. Erről lásd lejjebb. A zsoltár két variánsa közt ezen a ponton a legnagyobb az eltérés.

2 2Sám 22-ben nem szerepel a félvers: אֶרְחֶמְךָ יְהוָה חֲזָקִי. Ezen felül az אֶרְחֶמְךָ ebben a formában *hapax*, tehát egyedül itt szerepel az Ószövetségben. Duhm ebből azt a következtetést vonja le, hogy a Zsoltárok könyvében szereplő verzió az újabb keletű.<sup>20</sup> Sokan arra következtetnek, hogy eredetileg nem része a költeménynek.<sup>21</sup> Én nem látom be, hogy az egyedülállósága miért lenne érv az eredetiség megkérdőjelezésére. Igaz, hogy *qalban* nem fordul elő máshol, de az akkádban, az arámiban, ill. a szírben is van megfelelője „szeretni” értelemben. Kraus az אֶרְחֶמְךָ olvasatot javasolja, ahogy az a Zsolt

<sup>17</sup> KRAUS 1978, 283.

<sup>18</sup> Ebben az esetben szándékosan pontozatlanul közlöm a kérdéses szót.

<sup>19</sup> DAHOOD 1966, 104.

<sup>20</sup> BERNHARD DUHM, *Die Psalmen*, J.C.B. Mohr, Tübingen, <sup>2</sup>1922, 69.

<sup>21</sup> Vö. BERRY 1993, 26.

30,2; 118,28; 145,1; ill. Ézs 25,1-ben található. Ezt az alakot a רוּם ('magasztalni') gyökből képezzük, ellentétben a Zsolt 18-ban található formával, amely a רַחַם-ból ('szeretni') képzett alak.

**3** A Zsolt 18-ban a 3. vers elején álló tetragrammaton csak vocativusként értelmezhető, hiszen a mögötte sorakozó főnevek az ő appozíciói. Egyértelmű, hogy a 3. vers a 2. közvetlen folytatása, így a megszólítás egyes kutatók szemében feleslegesnek tűnt.<sup>22</sup> De az értelmezés szempontjából éppen ez a feszültség az érdekes: ti. az, hogy ebben a formában pillanatnyi megtorpanásra ösztönöz. Nyomatékosít ez az új felütés, valamint mintegy kettőspontként szolgál, jelzi, hogy itt következik az „erő” eszköztárának felvonultatása. Egyszóval semmiképp sem „felesleges” ismétlés. A dittográfia is kizárt, hiszen nem egymás mellett állnak.

2Sám 22-ben kicsit más a helyzet. Ott ugyanis – mint azt fent már említettem – a וַיֹּאמֶר utáni félvers nem szerepel. Viszont a harmadik verben a kezdőszó (אֱלֹהֵי) nem pusztán más helyet foglal el a versben – hiszen Zsolt 18-ban a vers közepén helyezkedik el –, hanem más alakban is áll: Zsolt 18-ban אֱלֵי. És végül még egy nagy különbség: 2Sám 22,3 utolsó félverse a Zsolt 18-ban nem szerepel: וּמְנוּסֵי מִשְׁעֵי מְחַמָּס הַשְּׁעֵנִי. Hogy mindez milyen jelentőséggel bír, arra később visszatérek. Azt azonban hangsúlyozom, hogy – Berryvel egyetértve – semmilyen törlést vagy átírást, bármelyik szövegvariánsban, nem tartok célravezetőnek.

**4** A מְחַלֵּל szót sokan problematikusnak tartják a vers elején. Többen vélik úgy, hogy eredetileg a 3. vers végéről kerülhetett át a 4. vers elejére.<sup>23</sup> Kraus azt javasolja, hogy Ézs 53,5 mintájára olvassuk מְחַלֵּל-t. Ennek gyöke a חָלַל megsebesíteni (Krausnál tehát így hangzik ez a vers: „Átszúrva kiáltottam Jahvéhoz”), és bár érdekes javaslat, hiszen a kontextus nem zárja ki a sebesülést, mégsem tartom szükségszerűnek ezt a javítást, ugyanis a szöveg így is érthető, de egészen más lenne úgy a jelentése. Buttenwieser javaslata is figyelemre méltó: szerinte ez csatakiáltásként értendő. Fordítása: „Azt kiáltottam, dicsőség

<sup>22</sup> Pl. KRAUS 1978, 283.

<sup>23</sup> Vö. DAHOOD 1966, 105.

Istennek!”<sup>24</sup> Sajnos azonban sehol máshol nem fordul elő a gyök ebben az alakban, ilyen kontextusban. Az egyedüli hely, ahol ugyanígy pual particípiumban szerepel, az a Zsolt 113,3: „A nap felkeltétől, míg lemegy, dicsérendő JHVH neve.”

5 A bevett álláspont a 2 Sám 22-ben található verziót részesíti előnyben: מְשַׁבְּרֵי-מָוֶת.<sup>25</sup> A vizek melletti érvként fel szokás hozni Jón 2,6-ot is: אֶפְפוּנֵי מַיִם. Természetesen ez így mindenképpen „kerekebbé” teszi a parallelizmust. Azonban több ok is van arra, hogy a Zsolt 18 szövegét ne javítsuk a 2Sámuelnek megfelelően. Az egyik, hogy nem példa nélküli a szókapcsolat az Ószövetségben: a Zsoltárok könyvében belül szerepel még egy helyen (Zsolt 116,3). Kraus pedig még azt is hozzáteszi, hogy a קָבֵלִי az Ószövetségben többször előforduló constructus-alak.<sup>26</sup> Érdekes módon ez érv a konjektúrát szorgalmazók számára is. Hiszen éppen a közvetlenül a következő versben szereplő קָבֵלִי שְׂאוּל tekinthető a „hiba” eredetének. A másik javításellenes érv viszont az, hogy a vers második felében szereplő „párjával” hangzásban így cseng össze: וְנִחַלִּי/קָבֵלִי.<sup>27</sup>

Fordítási/tartalmi problémát a בְּלִיעַל szó jelentése okoz. Éppen ez a szakasz is segítségül szolgálhat a jobb megértéshez. Szokás egyszerűen Beliálnak írni, a Biblia történeti könyveiben névként szokás fordítani. De ezzel még csak megkerültük a problémát. Annyi biztos, hogy a szó pontos értelme nem világos. Fizikai értelemben a halálra, pusztulásra utal, morális értelemben pedig az istentelenségre, törvénytelenségre. Az etimológiai magyarázat szerint levezethető a בְּלִיעַל-ből (’értéknélküli’).<sup>28</sup> Cross és Freedman szintén etimológiai alapon egy másik fordítást javasolnak: „a hely, ahonnan» senki nem támad fel”, ti. ez vissza- és előreutalás lenne a *Seolra*.<sup>29</sup> Dahood D. Winton Thomasra hivatkozik, aki a „nyelés”-sel hozza összefüggésbe és a „Nyelő”-ként fordítja.<sup>30</sup> Ezzel a (kánaáni) mitológiához közeledünk. Fordítási és értelmezési kérdés, hogy megpróbáljuk-e valamilyen valamilyen formában visszaadni a tartalmát, avagy mitológiai

<sup>24</sup> MOSES BUTTENWIESER, *The Psalms Chronologically Treated With A New Translation*, The University Of Chicago Press, Chicago, 1938, 463.

<sup>25</sup> Vö. BERRY 1993, 29, 3.lj.

<sup>26</sup> KRAUS 1978, 283.

<sup>27</sup> Vö. BERRY 1993, 29, 5. lj.

<sup>28</sup> Vö. BERRY 1993, 30.

<sup>29</sup> CROSS-FREEDMAN 1953, 22, 6. lj.

<sup>30</sup> Ld. DAHOOD 1966, 105.



személynévként kezeljük. Ha az utóbbi megoldást választjuk, akkor viszont a halált is *Motk*-ként kell visszaadnunk, illetve felmerül, hogy a 3. vers felsorolásában is Isten különböző nevei szerepelnek-e.

7 Két nagy különbség van a két variáns közt. Az első, hogy a megmentő megidézéséhez a beszélő a Zsoltárokból két különböző igét használ a két mondatrészben, 2Sámuelben pedig csak egyet. A második kérdéses pont szintén 2Sámuelben „egyszerűsödik le”: itt a szöveg egyszerűen elhagyja a kicsit nehezen illeszkedő „orcája után”-t.

Nézzük az elsőt. Sámuel második könyvében az אֶקְרָא szerepel kétszer egymás után, míg a Zsoltárok könyvében a második esetben már a שׁוּעַ (‘segítségért kiált’) gyök pi-el alakja szerepel. Ez a gyök ismétlődik meg immár főnévként a vers második részében mindkét könyvben: וְשׁוּעָתִי. Az az álláspont alakult ki, miszerint a 2Sámuel hibás, mégpedig a tartalmi hasonlóság miatt az ismétlődés hibájába esett a szerző/másoló/szerkesztő. Erre bizonyítékként azt szokás felhozni, hogy a LXX és a Vulgata is különböző igéket használ a két szóra.<sup>31</sup>

A másik kérdéses ponton viszont nemcsak elfogadják, de egyenesen kívánatosnak tartják 2Sám egyszerűsítését, amennyiben ott kimarad a Zsolt-ban a metrum és a szintaxis határait átlépő לְפָנָיו. Az általános vélekedés szerint a szó egy tollvonással törlendő.<sup>32</sup> A 2Sám azonban túlmegy ezen és a תְּבוּא -t sem tartja meg. A kettő variáns kombinációjára és a lehetséges törlésekre a legkülönbözőbb javaslatok születtek a kutatás története során. Ebből egyet emelnék ki. Cross és Freedman szerint haplográfia történt. Az eredeti szerintük תְּבוּאָא לְפָנָיו תְּבוּאָא וּבְאִזְנָיו és תְּבוּאָא בְּאִזְנָיו lenne.<sup>33</sup>

8 2 Sámuelben השָׁמִים szerepel a הָרִים helyett. Ezt nem lehet megmagyarázni pusztán szövegkritikai megfontolások alapján. Ezen kívül az „alapok” 2Sám-ban nőnemben remegnek (מוֹדָדוֹת), míg a Zsolt-ban hímneműek (וּמוֹדָדִים).

<sup>31</sup> Vö. BERRY 1993, 30.

<sup>32</sup> Ld. pl. KRAUS 1978, 283. Kraus „störende Hinzufügung”-nak minősíti, amely mint ilyen, egyszerűen törlendő.

<sup>33</sup> CROSS–FREEDMAN 1953, 23, 13.lj.

A vers végén a „*Doppeldreier*” megtörik. Emiatt, valamint a 8c kiegészítő és magyarázó jellege miatt a BHS jegyzete javasolja, hogy tekintsük glosszának.<sup>34</sup>

**9** Az ׀ֶ׀ֶ előtti prepozíció a később használt ׀ֶ helyett ׀ֶ. Cross és Freedman ebből is a szöveg archaikus karakterének megerősítését olvassa ki.<sup>35</sup> A 8. vers feltételezett glosszájához hasonlóan a 9. vers utolsó szavait is glosszának tekinti a BHS kritikai apparátusa, valamint több kommentátor (pl. Gunkel, Kraus). Berry véleménye szerint azonban ez semmiképpen nem állja meg a helyét, mert bár a *Doppeldreier* metrum valóban felborul így, mégis mind tartalmilag, mind nyelvtanilag beleillik a kontextusba.<sup>36</sup>

**10** Fordítási probléma: A felhők osztályozásához részletesen ld. Scott vonatkozó cikkét.<sup>37</sup> A THAT az *‘ānān* szócikkben rámutat a különböző felhők jelentésmezőire. Azaz, hogy megjelennek a felhők a teofániák és ítéletek esetében (Gen 9,14; Zsolt 97,2; Zsolt 18,10.12.13//2Sám 22,10.12; Ézs 5,6; Zsolt 68,35; 77,18; 78,23; 147,8; Péld 8,28), az Úr—napja-szövegekben (Ez 30,3.18; 32,7; 34,12; Jo 2,2; Zeph 1,15). A sötét felhők mint Isten lakása: 1Kir 8,12 = 2Krón 6,1. A felhő mint az isteni jelenlét kinyilatkoztatásának és egyszersmind elrejtőzésének helye/eszköze: Ex 13,21.22; 14,19.20.24; 16,10; 19,9.16; 24,15.16.18; 33,9.10; 34,5;40,34–38; Lev 16,2.13; Num 9,15–22; 10,11.12.34; 11,25; 12,5.10; 14,14; 17,7; Dtn 1,33; 4,11; 5,22; 31,15; Zsolt 78,14; 99,7; 105,39; Neh 9,12.19.<sup>38</sup>

**11** 2Sámuelben a ׀ֶֶֶ niphal alakja szerepel (׀ֶֶֶ) a Zsolt-ban pedig ׀ֶֶֶ, ami a ׀ֶֶֶ gyökből képzett qal imperfektum: körözött, mint egy ragadozómadár. Valóban adná magát a *dalet* félreolvasásának lehetősége, hiszen alig különbözik a *resht*ől. Mégis, az értelmezés szempontjából különösen fontosnak tartom a kettősség jelenlétét, hiszen az egész szakaszban nincs szó máshol konkrétan a „megjelenés”-ről, csak ebben a versben, és csak a 2Sám-beli variánsában. Miután az előző mondatrészben már szerepelt a „repülni” ige egy szinonimája, adja magát, hogy itt ne szintén „repüléssel” fordítsuk. A ׀ֶֶֶ gyök sugallja, hogy egy olyasfajta repülésről van szó, mint amikor egy ragadozómadár az áldozata felett

<sup>34</sup> Azzal együtt, hogy a BHS kritikai javaslatai valóban nagy segítséget jelentenek a szöveg tanulmányozása során, merésznek tartom kijelentését, miszerint glosszákról van szó.

<sup>35</sup> Vö. CROSS–FREEDMAN 1953, 24.

<sup>36</sup> Ld. BERRY 1993, 32.

<sup>37</sup> R.B.Y. SCOTT, „Meteorological Phenomena and Terminology in the Old Testament”, *ZAW* 64, 1952, 11–25.

<sup>38</sup> Ld. ERNST JENNI, „‘ānān – Wolke” in ERNST JENNI – CLAUS WESTERMANN (szerk.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, 2. Köt, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2004.

köröz, majd lecsap.<sup>39</sup> Három szöveghely JHVH pusztító érkezését hasonlítja áldozatára lecsapó sasmadárhoz. Ám míg a két jeremiási szakasz Móáb és Edóm pusztulásáról szól, rájuk csap le JHVH saskeselyűként, a zsoltár szövege alapján pedig, ha csak a teofániát nézzük, nem ismert, ha pedig a zsoltár egészét, akkor Dávid ellenségei azok, akikre a sas „rárepül”, addig a Dtn-ben saját, potenciálisan eltévelyedő népe ellen fordul JHVH. Azzal fenyegeti őket, hogy – még ha ő is a támadás iniciátora, mégis – egy idegen nép lesz az, aki saskeselyűként lecsap és elpusztítja Izraelt.

12 A vers első felében 2Sámuelben hiányzik a סַתְרוּ szó. Cross és Freedman szerint dittográfia a hiány eredete, mert a következő két szó kezdőbetűje is ס.<sup>40</sup> Kraus véleménye szerint ebben a versben a סַתְרוּ és a סַכְתוּ, valamint a חֲשֵׁךְ és a עֲבֵי שְׁחָקִים a *Dopperdreier* parallelizmus párhuzamos fogalmai. Ez persze még nem magyarázza a *Dopperdreier* bővülését. Vitatott, hogy mi kerülhetett később a szövegbe. Kraus szerint az első félversben a סַבִּיבוֹתָיו kerülhetett bele, ezen felül a második félvers utolsó két szavát véli szövegen belüli variánsnak.<sup>41</sup> Ez utóbbiról a BHS apparátusa felveti, hogy glossza lehet. Gunkel – több más tudóssal egyetemben – a סַכְתוּ szót tartja inkonzisztensnek. Helyette a כֶּסֶה-ből (‘elfed, elrejtőzik’) képzett כֶּסֶה alakot (a rejtkehely szinonimájaként) javasolja.<sup>42</sup>

A másik problémás pont a második félversben újból egy betű különbsége: 2Sám חֲשֵׁרֹת-ot (‘szűrő, szita’) olvas חֲשֵׁכֹת helyett. Feigin ebből kiindulva a שְׁמַיִם-ot is שְׁמַיִם-ra módosítaná.<sup>43</sup> A harmadik – és talán legvitatottabb – pont az utolsó két szó. Mint már említettem, kérdéses, hogy mi kerülhetett később a szövegbe. Az tény, hogy formailag mindenképpen leegyszerűsítene a helyzetet az utolsó két szó kihúzása, illetve tartalmilag sem szenvedne kárt a szöveg. Gunkel szövegbeli variánsoknak tekinti a két szópárt,<sup>44</sup> Cross és Freedman pedig egy merész javaslattal a 13. vers elejére helyezné át, de ehhez a

<sup>39</sup> Ehhez ld. BERRY 1993, 33; A BDB is hangsúlyozza a repülés sebes voltát ebben az esetben: vö. דָּאָה in FRANCIS BROWN – SAMUEL ROLLES DRIVER – CHARLES AUGUSTUS BRIGGS, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts, USA, <sup>13</sup>2010.

<sup>40</sup> Vö. CROSS–FREEDMAN 1953, 25.

<sup>41</sup> Mindehhez ld. KRAUS 1978, 283.

<sup>42</sup> GUNKEL 1986, 69.

<sup>43</sup> SAMUEL I. FEIGIN, „The Heavenly Sieve”, in: *Journal of Near Eastern Studies* 9/1950, 40–43, itt: 42.: „...since the poet is not speaking here about rain, as the Talmud interprets it, but about lightning, the arrows of God (vs.15.)”

<sup>44</sup> GUNKEL 1986, 69.

13. versben is feltételezni kell bizonyos szövegromlásokat.<sup>45</sup> A LXX sem segít ebben a kérdésben, Zsolt 18-ban: σκοτεινὸν ὕδωρ ἐν νεφέλαις ἀέρων (...).

**13** Cross és Freedman fent említett javaslata többek közt azon alapul, hogy 2Sámuelben hiány van a metrumban: rövidebb a 13. vers. Hiányzik egyrészt a בָּרָד ('jégeső'), másrészt az עָבֵי ('felhői') is. Ez utóbbit – mint annyi mást is – Kraus egyszerűen kihúzendónak ítéli.<sup>46</sup> Ez elég nagyvonalú, tekintve, hogy ebben az esetben feltételezzük, hogy 2Sám az alapszöveg, ami korántsem bizonyítható. Ám ami még fontosabb: a fordítások tudnak a felhők létéről: az LXX-ben αἱ νεφέλαι szerepel.

Továbbá a Zsolt-ban עָבֵרוּ ('átvonultak') szerepel, míg 2Sám-ban בָּעָרוּ ('égttek, meggyulladtak'). Adja magát a lehetőség, hogy metatézisként értelmezzük: a betűk felcserélését véljük a jelenség okának.<sup>47</sup> Ezen felül több lehetőség is felmerült a kutatástörténet során, hiszen a versben – az előző verssel együtt – nagyon sok a bizonytalan, nehezen értelmezhető, magyarázható pont. Berry – számomra szimpatikus – álláspontja: „No amount of explanation can provide clarity, so it seems preferable to allow the texts to stand as they are, as far as it is possible. The lack of clarity may then be dealt with through translation rather than emendation.”<sup>48</sup>

**14** A záró szópárt – amely megegyezik a 13. vers végével – a 2Sám és a LXX sem hozza. Valóban nehezen illik a kontextusba, a *Doppeldreiert* is felborítja, és minden valószínűség szerint dittográfia útján került a szövegbe. Csak egy kommentátor (Craigie) szerint nem törlendő glossza, és ő sem a szövegek alapján, hanem pusztán retorikai megfontolásból véli megtartandónak.<sup>49</sup>

Megjegyzendő még a 9. versből ismert מִן és מִן prepozíció közötti különbség. A Zsolt-ban מִן-שָׁמַיִם, 2Sámuelben pedig מִן-שָׁמַיִם áll. Cross és Freedman a Zsolt verzióját fogadják el, mégpedig annak is a – szerintük archaikus, ugaritiból ismert – '-ból,-ból' jelentésében.<sup>50</sup>

<sup>45</sup> A részletes gondolatmenetet itt most nem kívánom ismertetni. Ld. CROSS–FREEDMAN 1953, 25, 34. lj.

<sup>46</sup> KRAUS 1978, 283.

<sup>47</sup> Ezt nem egy kommentátor gondolta így. Vö. BERRY 1993, 35, 2. lj.

<sup>48</sup> BERRY 1993, 35.

<sup>49</sup> Vö. BERRY 1993, 35, 3. lj.

<sup>50</sup> CROSS–FREEDMAN 1953, 25, 35. lj.

**15** Az első különbség a két variáns között, hogy a Zsolt-ban **הַצִּי** szerepel, addig a 2Sámuel személyrag nélkül pusztán nyilakat említ. A Kairói Geniza töredékei, valamint a Septuaginta is ezt a verziót támasztják alá. Berry ezt tartja követendőnek.<sup>51</sup> Cross és Freedman mindkét lehetőséget egyformán réginek és elfogadhatónak tekinti.<sup>52</sup>

A második különbség ennél nagyobb: a Zsolt **וּבְרָקִים רַב**-ja helyett a 2Sámuelben csak annyi áll: **בְּרָק**. Ebben az esetben a **רַב** szócska okoz gondot. Smuttermayr, ill. Cross és Freedman szerint itt is **בְּרָק**-nak kellene állnia.<sup>53</sup> Érvelésüket a párhuzamos hellyel, Zsolt 144,6-al támasztják alá: **בְּרוֹק בְּרָק וּתְפִיִּצִים שְׁלַח הַצִּי וּתְהִמִּם**: Ez azonban csak akkor állhaná meg a helyét, ha egyértelműen a Zsolt 144 lenne a korábbi. Kraus a 2Sám 22 verzióját fogadja el.<sup>54</sup> Mások mind a Zsolt-ban mind 2Sám-ban emendációt javasolnak és a **בְּרָק** gyökmássalhangzóiból próbálnak kontextusba illő igét és főnevet létrehozni.<sup>55</sup>

**16** Az első különbség itt, hogy a Zsoltárok vizekről, míg 2Sám tengerről beszél. Berry szerint tudományos konszenzus uralkodik azt illetően, hogy a 2Sám az eredeti.<sup>56</sup> Cross és Freedman azzal érvelnek, hogy az **אַפְיָקִי** végéről az enklitikus *mem* átcúsúzott a következő szó elejére, és ezt olvashatták félre **יָם** helyett **מִים**-nak.<sup>57</sup> Ezen kívül újra felbukkan a 9. és 14. versből ismert **מִן** és **בְּ** prepozíció közötti különbség. Itt 2Sám őrzi az archaikusabb variánst (**בְּגִעְרַת יְהוָה**).

**18** Szokás a **עַז מֵאַיְבֵי**-t többes számban fordítani. Ezt a szír fordításra, a LXX-ra és a targumokra alapozzák az álláspont képviselői. Azon felül azonban, hogy mind 2Sámuelben, mind a Zsolt-ban egyes számú a főnév, felhozhatjuk az előttünk álló alak melletti érvként, hogy az első vers Sault nevezi meg az ellenségek közül (amennyiben ezt az értelmezést fogadjuk el elsődlegesnek és a *Seol* olvasatot elvetjük vagy csak másodlagos lehetőségként hagyjuk a háttérben hatni).<sup>58</sup>

<sup>51</sup> BERRY 1993, 37.

<sup>52</sup> CROSS–FREEDMAN 1953, 38. lj.

<sup>53</sup> CROSS–FREEDMAN 1953.

<sup>54</sup> KRAUS 1978, 283.

<sup>55</sup> Ehhez ld. BERRY 1993, 38.

<sup>56</sup> BERRY 1993, 39.

<sup>57</sup> CROSS–FREEDMAN 1953, 41. lj.

<sup>58</sup> Ezt javasolja BERRY 1993, 39.

**19** Kis különbség, amely azonban nem változtatja meg érdemben sem a szöveg értelmét, sem a fordítást: a Zsolt a מִשְׁעָן elé is odateszi a לְ prepozíciót.

**20** Egy fontos metrikai különbséget figyelhetünk meg a két variáns között. A Zsolt rövidebben fogalmaz, az Sg/1 igei szuffixum segítségével: וַיִּזְצִי אֲנִי. 2Sám viszont az igétől elkülönülve, az אֶת prepozíció birtokos szuffixumos alakját használja: אֶת־י. Szemantikai szempontból ugyanazt az eredményt érik el, ám metrikai szempontból 2Sám a „teljesebb”, hiszen így a Zsolt *Doppeldreiere* hiányos marad. Ennek ellenére Cross és Freedman a Zsolt szövegét fogadják el, feltételezve, hogy a harmadik szó kiesett. Javaslatot is tesznek rá: Hab 1,6 alapján lehetne מְרַחֵבֵי-אָרְץ.<sup>59</sup>

**21** Az „igaz”-ságra vonatkozó kifejezés két különböző formában szerepel a két előttünk álló variánsban. Erre a kérdésre az általam ismert szakirodalom nem reflektál. Annyi azonban biztos, hogy a 25. versben ugyanezt a jelenséget figyelhetjük meg. Ennek a szakasznak kifejtésére később részletesen visszatérek.

**22** A versben egy problémás sor van, amely inkább a fordítás szempontjából jelent nehézséget: וְלֹא-רָשָׁעְתִּי מֵאֱלֹהֵי. Dahood felveti az emendáció lehetőségét: a מֵן prepozíció helyett legyen enklitikus mem a רָשָׁעְתִּי végén, ezzel pedig az מֵאֱלֹהֵי-t tekinthetjük vocativusnak: „Nem voltam gonosz, ó Istenem.”<sup>60</sup> Berry elveti ezt a gondolatot.<sup>61</sup>

**23** Ebben a versben apró eltérések figyelhetőek meg (Zsolt: לֹא-אָסִיר מִנִּי – 2Sám: לֹא-אָסִיר), amelyek azonban a tartalmat nem befolyásolják érdemben.

**24** Többen megkérdőjelezik a עָמוּ תְּמִים használatát. Ennek ellenére – Berry véleménye szerint<sup>62</sup> – ez nem *hapax*, előfordul Dtn 18,13-ban is, így ez nem lehet ok a behelyettesítésre.

**25** A vers kis eltéréssel ismétli a 21. verset. Többen felvetik, hogy duplikációval állunk szemben.<sup>63</sup> Ez azonban – tekintve a héber költészet sajátosságait – nem tűnik

---

<sup>59</sup> CROSS–FREEDMAN 1953, 51. lj.

<sup>60</sup> DAHOOD 1966, 111.

<sup>61</sup> BERRY 1993, 40.

<sup>62</sup> BERRY 1993, 41.

<sup>63</sup> Így pl. CROSS–FREEDMAN 1953, 59. lj. Ők ezt a verset egyszerűen kiiktatják a szövegből.

megalapozottnak. Berry amellet érvel, hogy sokkal inkább tartalmi szempontból kellene megközelíteni ezt a jelenséget és retorikai eszköznek tekinteni az ismétlést.<sup>64</sup>

A versben ennek megfelelően a már a 21. versből ismert szövegkritikai problémák merülnek fel.

**26** A BHS kritikai apparátusa, több korábbi vélemény alapján<sup>65</sup> javasolja az **איש** szó beiktatását a vers első felébe, hiszen látványosan hiányzik a parallelizmusból egy főnév.<sup>66</sup>

A vers második felében viszont éppen nem hiány, hanem metrikai többlet figyelhető meg. Vannak, akik ezt megoldandó a problémás szó kiiktatását javasolják.<sup>67</sup> Ebben az esetben szükségtelen a vers első felébe párhuzamos szavakat keresni, így ezt a problémát megoldaná a javaslat. Azonban az előttünk álló kéziratokban és fordításokban – a LXX kivételével – szerepel a szó, ráadásul több variánsban. 2Sám גבור alakban közli, míg a Zsolt-ban גבר áll.

**27** A 2Sám-ban megőrzött alakokra תתפל and תתבר (a Zsolt תתבר and תתפתל-ja helyett) Cross és Freedman szerint nem szövegromlás a magyarázat. Inkább az, hogy a Zsolt őrizte meg a helyes nyelvtani és irodalmi formát, míg 2Sám a beszélt nyelvi rímpárt hozza.<sup>68</sup>

**28** Többek közt Gunkel javaslata, hogy tekintsük dittográfiának a כִּי־אֵתָה -t a Zsolt-ban.<sup>69</sup> Ez lehetséges volna, hiszen a következő vers valóban szintén így kezdődik. Ebben az esetben a 2Sám szövegét tekinthetnénk mérvadónak. Cross és Freedman nemcsak a dittográfiát tekintik evidenciának, de ráadásul még azt is hozzáteszik, hogy a 2Sám szövege is hibás.<sup>70</sup> Azonban ezeket a véleményeket semmilyen más szöveg nem támasztja alá.

A vers második felében mutatkozó különbségek kisimítására is több megoldás született. Ezeket bővebben kifejti Cross és Freedman.<sup>71</sup> Azonban egyik verzióra sincsen más párhuzamunk, így mindegyik kísérlet hipotetikus marad.

---

<sup>64</sup> BERRY 1993, 41.

<sup>65</sup> Így pl. GUNKEL 1986, 70.

<sup>66</sup> Ezt javasolja KRAUS 1978, 283. is.

<sup>67</sup> Pl. CROSS–FREEDMAN 1953, 60. lj.

<sup>68</sup> CROSS–FREEDMAN 1953, 61. lj.

<sup>69</sup> Így pl. GUNKEL 1986, 71.

<sup>70</sup> CROSS–FREEDMAN 1953, 62. lj.

<sup>71</sup> CROSS–FREEDMAN 1953, 63. lj.

**29** Többen javasolják a Zsolt-ból a תָּאִיר törlését.<sup>72</sup> Pusztán metrikai szempontból valóban túl sok, azonban ha a tartalmi szempontot is figyelembe vesszük, helyénvalónak tűnik a megtartása.<sup>73</sup> Dahood megtartaná, és más fordítást is javasol, két párhuzamos sort: „You shine for me: My divine lamp is Yahweh.” Ennek az az oka, hogy a kánaánita mitológia ismer egy *Shapsh* nevű istennőt, akit az „isteni lámpának” is neveznek.<sup>74</sup>

**30** Ebben a versben a גָּדוֹד אֶרְוֶן szókapcsolat okoz fejtörést a tudósok generációinak. Előrebocsátom, hogy többen – valószínűleg nem meglepő, hogy Cross és Freedman közéjük tartoznak – egyszerűen kiiktatnák az egész verset.<sup>75</sup> A Lukianosz-féle LXX-ban περραγμένοσ szerepel, ami a héber גָּדוֹד (‘fal’) görög megfelelője. Ez látszólag valóban jobban illik a paralellizmusba, de ezen az egy helyen kívül semmi nem utal arra, hogy ezt kellene eredetinek feltételeznünk. Tehát ebben az esetben is érdemes megmaradni a MT verziójánál – főleg, hogy a két variáns ez esetben egybecseng.

A másik probléma a fordítás szempontjából fontos. Ti. az אֶרְוֶן lehet a רִצָּן (‘áttör’) és a רִוֶן (‘fut’) qal imperfektuma is. Akik a רִוֶן mellett érvelnek – így pl. Gunkel –, azok szerint az ugrás párhuzamaként a futást kell érteni.<sup>76</sup> Általában ez lett a konszenzusos álláspont. De pl. Cross és Freedman – többek közt a Lukianosz-féle LXX alapján is – a másik lehetőséget képviselnék: „I break through a wall”.<sup>77</sup> A Buber–Rosenzweig-fordítás kombinálja a fenti lehetőségeket: „Ja, mit dir berenne ich die Zinne, / Mit meinem Gott erspringe ich die Schanze.”<sup>78</sup>

**31** Ez a vers újabb példa arra, hogy metrikai megfontolások hogyan vezetnek komoly szövegkritikai döntésekhez. Ugyanis nyilvánvaló, hogy itt a *Doppeldreier* kerete újból túl lett lépve egy sorral. A BHS apparátusa – Gunkellel egybehangzóan<sup>79</sup> – a második egységet (31b) tekinti glosszának. Cross és Freedman viszont ezen felül beiktatnának egy negyedik sort.<sup>80</sup> A feltételezések alapjául két párhuzamos szakasz szolgál. Az egyik Dtn

<sup>72</sup> Pl. KRAUS 1978, 283.

<sup>73</sup> Vö. BERRY 1993, 42.

<sup>74</sup> Vö. DAHOOD 1966, 113.

<sup>75</sup> CROSS–FREEDMAN 1953, 66. lj.; BERRY 1993, 42, 4. lj.

<sup>76</sup> Vö. GUNKEL 1986, 71.

<sup>77</sup> Vö. CROSS–FREEDMAN 1953, 66. lj.

<sup>78</sup> *Die Schrift. Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, <sup>10</sup>1976.

<sup>79</sup> Vö. GUNKEL 1986, 71.

<sup>80</sup> CROSS–FREEDMAN 1953, 67-68. lj.



32,4,<sup>81</sup> amelyről Berry meggyőzően bizonyítja, hogy szókincsében és szintaxisában valójában távol áll a zoltártól. Így véleménye szerint a hasonlóságok nem elegendőek ahhoz, hogy azok alapján változtatásokat iktassunk be a szövegbe.<sup>82</sup> A másik párhuzamos hely Péld 30,5.<sup>83</sup> Miután ez szinte szó szerint megegyezik 31b-c-vel, amennyiben ezt a párhuzamot használjuk fel, a 31a megléte szorul magyarázatra. Berry véleménye szerint a 31a-ra egyszerűen azért volt szükség, hogy tartalmilag kapcsolódjon az előző szakaszhoz.<sup>84</sup>

**33** A 2Sám szövegében található **מְעוֹי**-vel szemben általában a Zsolt-verziót (**הַמְאֲזִינִי**) szokás előnyben részesíteni.<sup>85</sup> Azonban a fordítottjára is akad példa. Utóbbira a 40. verset nyitó **וַתִּזְרְנִי** hatásával érvelnek.<sup>86</sup>

Hasonlóképpen vitatott, hogy melyik verzió preferálandó: a **וַיִּתֵּר** (2Sám) vagy a **וַיִּתֵּן** (Zsolt). Cross és Freedman megoldása: kihúzzák az egész második sort, arra hivatkozva, hogy az utolsó két szó a 31. vers hatására kerülhetett bele, míg a kérdéses első csak a következő vers első szavának egy variánsa.<sup>87</sup>

**34** Ebben a versben két kérdéses pont van. 2Sám egy 3. személyű szuffixumos variánsban őrizte meg a **רָגַל** ('láb') szót, míg a Zsolt Sg/1 szuffixummal.<sup>88</sup> Ez utóbbit tartja követendőnek a tudományos konszenzus.

A két egybecsengő variáns és a párhuzamos Hab 3,19 egyezése ellenére törlendőnek tekinti a BHS – és több kommentátor – a **בְּמוֹתֵי** Sg/1 szuffixumát. Valóban szintaktikailag és tartalmi szempontból is kilóg a mondatból.

**35** Amennyiben szigorúan vesszük a *Doppeldreier* metrumot, a **נְחוֹשֶׁה** törlendő lenne.<sup>89</sup>

A Zsolt-ban megjelenő **וַנְחַתֵּה** esetében pedig általában a 2Sám verzióját (**וַנְחַתֵּה**) szokták követni és alapul venni. Vannak más javaslatok is a kérdéses különbségre, de ebben az esetben a szír fordítás, a targumok, Hieronymus stb. is a 2Sám mellett szólnak.

<sup>81</sup> הַצֹּרֵר תְּמִים פָּעִלָּו כִּי כָל־דְּרָכָיו מִשְׁפָּט אֵל אֱמוּנָה וְאִין עוֹל צְדִיק וַיִּשֶׁר הוּא:

<sup>82</sup> BERRY 1993, 43.

<sup>83</sup> כָּל־אֲמֶרֶת אֱלֹהִים צְרוּפָה מִגֵּן הִוא לְחֻסִּים בּוֹ:

<sup>84</sup> Ld. BERRY 1993, 44.

<sup>85</sup> Vö. KRAUS 1978, 283.

<sup>86</sup> CROSS–FREEDMAN 1953, 73. lj.

<sup>87</sup> CROSS–FREEDMAN 1953, 75. lj.

<sup>88</sup> A Sg/3 esetleg a királyra vonatkozhatott, vö. CROSS–FREEDMAN 1953, 76. lj.

<sup>89</sup> Ezt javasolja a BHS apparátusán kívül többek közt Kraus is. Ehhez egyedül a Lukiánosz-féle LXX szolgáltatalapot.

36 A legszembeütőbb különbség, hogy 2Sám-ból hiányzik a 36b. Kraus – a BHS apparátusával együtt – a Zsolt-ból is törlést javasolja.<sup>90</sup> Valóban kézenfekvő megoldás, ha pusztán a metrikai szempontot vesszük figyelembe. Ám Berry helyesen mutat rá, hogy mivel semmilyen későbbi kéziratban vagy fordításban nincs nyoma a kihúzásnak, pusztán a 2Sámuelből való hiánya alapján kellene törölni. Ez azonban problematikus, elsősorban azért, mert ezzel feltételezzük, hogy a 2Sám szövege a korábbi. Arról nem is beszélve, hogy a metrum úgy sem lenne teljes, hiszen akkor kettő szó maradna a négyből, így a hármas egység nem jönne létre. Továbbá tartalmilag is illeszkedik a szövegbe, így több ok van a megtartására.<sup>91</sup> Cross és Freedman egészen sajátosan oldják meg a problémát: a 36a után iktatják be a 35b-t, és csak ezután a 36b-t, amelyet így önálló *Doppeldreier*-re tesznek. A probléma az, hogy ezzel nem hármas, hanem kettes egységek jönnek létre, tehát metrikailag nem kielégítő a megoldás. Ezzel szemben nagyon sok javítást és változtatást kell hozzá eszközölni, amelyekhez kevés a bizonyítékuk és az alapjuk.<sup>92</sup>

Meglepő továbbá a  $\text{קָטַפְּתִי}$  esetében a Sg/2m szuffixum használata. Inkább Sg/1-et várnánk. Így szerepel a *textus Graecus originalisban* (LXX), valamint a 3. és a 47. versben is. A szír fordítás és a targumok ennél is tovább mennek: törlik a szuffixumot. Ám tekintve, hogy mindkét verziónk az Sg/2-t hozza, és nincs igazán nyomós érv ellene, az exegézis feladata, hogy a szokatlan ragot megmagyarázza.

A harmadik nehézség a versben a  $\text{קָטַפְּתִי}$ (Zsolt)/ $\text{קָטַפְּתִי}$ (2Sám) szó jelentése. Számptalan megoldási kísérlet született. Az egyik lehetőség, hogy úgy hagyjuk, ahogy van. Ez ugyan tartalmilag problémás, hiszen a szót – amelynek a Zsolt-ban a jelentése így 'leereszkedés', 'megalázkodásod' – máshol sehol nem használja az Ószövetség az Istenre, mégsem zárható ki ez a lehetőség és az értelmezést mindenképpen gazdagabbá teszi, mintha megpróbálnánk kitalálni, hogy mi illik bele a szövegbe és azzal behelyettesíteni. Tehát számomra ez az izgalmasabb lehetőség. Berry véleménye szerint ez a legrosszabb megoldás. Hozzá a legközelebb az áll, hogy a 2Sámuelben található verziót vegyük alapul, amely az  $\text{עָנָה}$  (válaszolni) *qal inf. constructus*-a.<sup>93</sup> Ezt valóban könnyebb magyarázni, hiszen egyszerűen olvasható a 7. versben felhangzó segítségkérésre adott

<sup>90</sup> KRAUS 1978, 283.

<sup>91</sup> Vö. BERRY 1993, 46.

<sup>92</sup> Részletesen ld. CROSS–FREEDMAN 1953, 80–82. l.j.

<sup>93</sup> BERRY 1993, 46.

válaszként. Van olyan korai fordítás is, amely ezt támasztja alá, miközben igazán elterjedt mégsem lehetett ez a megoldás, hiszen pl. a LXX és Theodotion *παιδεία*-nak ('tanít', 'nevel') fordítja. Ez utóbbit azonban Kraus elveti, mondván, hogy ugyanúgy nincs értelme, mint a *עֲנִיּוֹתָי*-nak. Ő is a 2Sám-verziót tartja hitelesnek.<sup>94</sup> Cross és Freedman ebben az esetben is merész ötlettel állnak elő. Szerintük az *עֵי* gyökből eredeztethető, amiből okfejtésük végén arra a következtetésre jutnak, hogy a jelentése 'jóindulat', 'támogatás' lehet.<sup>95</sup>

**37** Csak 2Sám-ben és csak ebben a versben és a 48.-ban fordul elő *תַּחַתְּנִי* alakban a *תַּחַת*.

Minden egyéb esetben *תַּחַתְּנִי* az Sg/1 szuffixumos alakja, úgy, ahogy a Zsolt szövegében is szerepel. Cross és Freedman egy kánaánita felirat alapján nyelvjárársbeli különbségnek tekintik.<sup>96</sup>

**39** Berry véleménye szerint ez a vers tökéletes példája annak, hogy két, egyformán értelmes és értelmezhető verzióban áll előttünk a zsoltár. Egyiket sem lehet „szövegromlás” okán a másik fölé emelni. Így azért is fontos ez a vers, mert Berry szerint világosan kiderül belőle, hogy minden valószínűség szerint léteznie kellett egy közös ősnak.<sup>97</sup> Ezzel természetesen feltételezzük, hogy a variánsok létrejöttéhez szükséges egy közös ő.

**41** Ebben a versben a fordítás ütközik nehézségekbe, mivel az *עֲרַף* főnév többféleképpen értelmezhető. Lehetséges a „hátat fordít” fordulat, ami a menekülő ellenség képét vetíti elének, de nem kizárt a „kezembe adta ellenségeim nyakát” kijelentés sem, bár egyik sem a héber szöveg szó szerinti fordítása.

**42** Általánosan elfogadottnak tűnik a vélemény, miszerint a 2Sám *אֶל־יְהוָה* verzióját kell követni a Zsolt-ban olvasható *עַל־יְהוָה* helyett, hiszen ez utóbbi ebben a kontextusban nehezen volna értelmezhető.<sup>98</sup>

**43** Kraus szerint tartalmilag nem értelmezhető a *אֶרֶיקָם* kifejezés ebben a kontextusban, így a 2Sám szövegét tartja helyesnek.<sup>99</sup> Berry is ezt a véleményt támogatja.<sup>100</sup> Véleményem

<sup>94</sup> KRAUS 1978, 283.

<sup>95</sup> CROSS–FREEDMAN 1953, 83. lj.

<sup>96</sup> CROSS–FREEDMAN 1953, 84. lj.

<sup>97</sup> Vö. BERRY 1993, 47.

<sup>98</sup> Vö. KRAUS 1978, 284; BERRY 1993, 48; CROSS–FREEDMAN 1953, 97. lj.

szerint azonban ez is értelmezés kérdése. Egyáltalán nem életidegen az a kép, amelyben az utca sarát ürítik, öntik. Sőt szerintem kiválóan kiegészíti a parallelizmus első felét, amelyben a por és szél képe jelenik meg. Ezzel párhuzamosan és egyszerre szembenállva a ragacsos, nedves, nehéz földelem, a sár képe a másik véglet. Tehát az ellenséget a földdel egyenlővé teszi minden értelemben: légneművé változtatja, mint a port, valamint az utca szennyével együtt kiüríti, a csatornába mossa. A célja mindkét esetben ugyanaz: nyoma se maradjon.

Cross és Freedman részletesen tárgyalják a kérdést, hogy milyen folyamatok hatására jött létre a 2Sám-ban található szóismétléses lezárás. Ennek eredményeképp arra a következtetésre jutnak, hogy az אֲדָקִים a megtartandó.<sup>101</sup>

A másik nagy eltéréstől viszont – újfent Berryvel egybehangozóan – az a véleményem, hogy mindkét verzió tökéletesen beleillik a szövegbe, így legfeljebb egy közös alap meglétét bizonyítja.<sup>102</sup>

**44** Kraus szerint a מְרִיבֵי עָם *constructus* kapcsolat tisztázásra szorul, amelyhez a Zsolt 3,7-et, ill. 68,10-et hívja segítségül. Ennek eredményeként מְרִיבֹת עָם-t ('tízezer') olvas.<sup>103</sup> Ezt azonban – Berryt követve újfent – semmi nem támasztja alá, valamint az előttünk állóhoz hasonlóan enigmatikus, ámde értelmezhető szöveget kapunk eredményül, így nincs okunk Kraus követésére.<sup>104</sup>

**46** A Zsolt-ban található mindkét ige – יָבֵלוּ és יִחָרְגוּ – problematikus, ám a különböző fordítások és javítási javaslatok sem egybehangozóak, továbbá egyik sem visz jelentősen közelebb a „megoldáshoz”. 2Sám megoldása a יִחָרְגוּ ('reszkettek') helyett a יִחָזְרוּ ('felőveztek/övként körbevettek'), de ez még kérdésesebb ebben a kontextusban. Berry véleménye szerint a leghelyesebben akkor járunk el, ha a lehető legközelebb maradunk a MT-hez.<sup>105</sup>

Ezen felül az a kérdés is megválaszolásra vár, hogy a *Doppeldreier* második feléből hol tűnt el a harmadik szó. De ennek végképp sehol nincsen nyoma.

<sup>99</sup> KRAUS 1978, 284.

<sup>100</sup> Vö. BERRY 1993, 47.

<sup>101</sup> CROSS–FREEDMAN 1953, 95. lj.

<sup>102</sup> BERRY 1993, 48.

<sup>103</sup> KRAUS 1978, 284.

<sup>104</sup> BERRY 1993, 49.

<sup>105</sup> BERRY 1993, 49.

**48** 2Sám verziója (ומוריד) alapján javítaná a Zsolt szövegét (וידבר) sok kritikus, de minthogy nincsen igazán nyomatékos érv ennek alátámasztására, valamint a דבר – bár inkább arámiban – hordozhatja a 'leigáz, legyőz' jelentést is, semmi nem indokolja a cserét. Ami a fordítást illeti, a probléma véleményem szerint áthidalható az „alávet” szó használatával, bár ez kétségtelenül azzal jár, hogy nem látszik a magyar szövegben a két szöveg közti különbség.

**49** 2Sám-ben és néhány kéziratban nem szerepel az אף szó. Ennek megfelelően többen kihagyják a fordítás során. Berry „düh”-nek fordítja.<sup>106</sup>

**50** A kommentárok ugyan nem szólnak erről, de én fontosnak tartom mindkét verziót meghagyni abban a formában, amelyben az MT-ben ránk hagyományozódott, hiszen JHVH nevének elhelyezése ebben az esetben értelemmódosító jelentőségű.

---

<sup>106</sup> Vö. BERRY 1993, 50.

### 1.1.3 Fordítás

1 (Zsolt) JHVH szolgájáé, Dávidé, aki mondta JHVH-nak ennek az éneknek a szavait azon a napon, amelyen megszabadította őt JHVH minden ellensége markából és Seol kezéből.

/(2Sám) Dávid ennek az éneknek a szavait mondta JHVH-nak, amikor megszabadította őt JHVH minden ellensége és Saul markából.

2 (Zsolt) Azt mondta: szeretlek, erőm (erősségem),

/(2Sám) Azt mondta: JHVH az én köszirtem, erődítményem és szabadítóm.

3 (Zsolt) JHVH, köszirtem, erődítményem, szabadítóm, istenem, kösziklám, akiben menedéket keresek, pajzsom, megmenekülésem ereje, oltalmat kínáló magaslatom!

/(2Sám) Kösziklám istene az, akiben menedéket keresek, pajzsom és megmenekülésem ereje, biztos magaslatom és menedékem, megmentőm, aki az erőszaktól ment meg.

4a Dicsérve kiáltom, JHVH,

4b és ellenségeimtől megmenekülök.

5a (Zsolt) Megkötöztek a halál/Mot kötelei

5b és Belial árjai rettentenek engem.

/(2Sám) 5a Mert körülöleltek a halál hullámai,

5b Belial árjai rettentenek engem.

6a Seol kötelei körülvettek,

6b a halál csapdái zártak be.

7 (Zsolt) Szükségemben JHVH-t hívom, Istenemhez segítségért kiáltok; meghallja szentélyéből hangom, és kiáltásom elé kerül, a fülébe.

/(2Sám) Gúzsba kötettem, így JHVH-t hívom, Istenemet hívom; meghallotta szentélyéből hangomat, kiáltásom (már) fülében (is) van.

8a És megrendült és rengett a föld  
8b és a (Zsolt) hegyek/ (2Sám) egek alapjai remegtek  
8c és fel-alá rázkódtak, mert haragra gyúlt.

9a Füst szállt fel az orrából  
9b és emésztő tűz a szájából,  
9c (izzó) parázs szikrázott belőle.

10a Szétnyitotta/kitárta az egeket és leszállt –  
10b ős/sötét felhő lába alatt.

11a Megülte a kerubot és repült,  
11b és a szél szárnyain (Zsolt) körözött (csapott le) / (2Sám) tűnt fel.

12a (Zsolt) A sötétséget tette meg rejtekévé maga körül,  
12b sátrává vizek sötétjét, sűrű fellegeket.  
/ (2Sám) 12a És sötétség-sátrakat állított maga köré:  
12b víztömeget, sűrű fellegeket.

13a (Zsolt) A fényességből öelötte felhői vonultak,  
13b Jégeső és tűzes szén.  
/ (2Sám) 13a A fényességből öelötte  
13b tűzes szén gyúlt.

14a (Zsolt) És dörgött az egekben JHVH,  
14b és Eljon hallatta hangját,  
14c jégeső és tűzes szén.  
/(2Sám) 14a És dörgött az egekből JHVH,  
14b és Eljon hallatta hangját.

15a (Zsolt) És kiküldte nyilait és szétrobbantotta azokat

15b és megszaportotta a villámokat és összezavarta őket.  
/(2Sám) 15a És nyilakat küldött és szétrobbantotta azokat:  
Villámot, és összezavarta.

16a (Zsolt) És láthatóvá váltak a vizek medrei  
16b és előtűntek a világ alapjai  
16c dorgálásodtól, JHVH,  
16d lélegzetedtől: orrod leheletétől.  
/(2Sám) 16a És láthatóvá váltak a tenger medrei,  
16b előtűntek a világ alapjai  
16c JHVH dorgálásától,  
16d lélegzetétől: orra leheletétől.

17a Lenyúl fentről, felvesz engem;  
17b Kihúz engem sok vízből.

18a Megmenekített engem erős ellenségemtől,  
18b (Zsolt: és) gyűlölőimtől, akik erősebbek voltak nálam.

19a Megleptek engem szorultságom napján,  
19b de JHVH lett támaszom.

20a Kivitt engem tágas térre,  
20b kimentett, mert tetszését/örömét leli bennem.

21a (Zsolt) Megfizetett nekem JHVH igaz voltom szerint,  
/(2Sám) Megfizetett nekem JHVH igazságos voltom szerint,  
21b kezeim tisztasága szerint fizetett meg.

22a Mert megőriztem JHVH utait  
22b és nem voltam gonosz istenem ellen.

23a Mert minden törvénye előttem van,



23b és előírásait nem dobtam el magamtól.

24a Makulátlan voltam (Zsolt) nála/(2Sám) előtte

24b és megóvtam magam a hibámtól.

25a (Zsolt) Megfizetett nekem JHVH az én igaz voltom szerint,

25b kezeim tisztasága szerint, ami a szeme előtt van.

/(2Sám) 25a Megfizetett JHVH nekem az én igazságos voltom szerint,

25b tisztaságom szerint, ami a szeme előtt van.

26a A kegyessel kegyes vagy,

(Zsolt) 26b a makulátlan férfival makulátlan.

/(2Sám) 26b a makulátlan hőssel makulátlan.

27a A tisztával tiszta vagy,

27b az elhajlótól te is elfordulsz.

28a (Zsolt) Igen, te vagy, aki az elnyomott népet megszabadítod

28b és a magasba törő szemeket lefele irányítod.

/(2Sám) 28a És az elnyomott népet megszabadítod

28b és szemeidet rajta tartod a felfele törőkön, akiket lefele irányítasz.

29a (Zsolt) Igen, te gyújtod meg a lámpásomat, JHVH,

29b az én istenem fénnel tölti meg/megvilágítja az én sötétségemet.

/(2Sám) 29a Igen, te vagy az én lámpásom, JHVH,

29b és JHWH fénnel tölti meg/megvilágítja az én sötétségemet.

30a Mert veled egy hadseregen is áttörök,

30b ( Zsolt 'és') istenemmel a falon is átugrok.

31a Az Isten: makulátlan az útja,

31b JHVH beszéde kivétel nélkül mentes,

31c pajzsa ő mindazoknak, akik nála keresnek menedéket.

32a Mert ki isten JHVH-n kívül

32b és ki köszikla a mi Istenünkön kívül?

33a (Zsolt) Az Isten az, aki körülpáncélozott engem erővel

33b és makulátlanná tette utamat.

/(2Sám) 33a Az Isten: erős erődítményem,

33b és szabaddá teszi makulátlan utamat.

34a Szarvaséhoz hasonlóvá tette lábaimat,

34b magaslataimra emelt engem.

35a Úgy megedzette kezeimet a harcra,

35b hogy karjaim meghajlítsák a fémíjat (is).

36a És nekem adtad megmenekítésed pajzsát

36b és jobbod megerősített engem,

36c (Zsolt) leereszkedésed nagygyá tesz engem.

/(2Sám) válaszod nagygyá tesz engem.

37a Kiszélesítetted lépésemet alattam

37b és nem ficamodnak ki bokáim.

38a Üldözöm ellenségeimet és felülkerekedek rajtuk,

38b és nem fordulok vissza, míg meg nem semmisülnek.

39a Úgy lesújtok rájuk, hogy ne legyenek képesek felkelni,

(2Sám) 39a Megsemmisítem őket és lesújtok rájuk és nem kelnek fel,

39b Lábaim alá hullanak.

40a Te páncéloztál engem körül erővel a harcra

40b alám hajtod az ellenem felkelőket.

41a Ellenségeimet nekem adtad,

41b gyűlölőim tarkóját, hogy megsemmisítsem őket.

(Ellenségeim tarkóját nekem adtad,

Gyűlölőimet, hogy megsemmisítsem őket.)

42a Segítségért kiáltottak (2Sám „Fürkészték/Nézték”), de nem volt megmentő,

42b JHVH-hoz, de nem válaszolt nekik.

43a (Zsolt) Szétmorzsolom őket, mint szél előtt a port,

43b Kiürítem őket, mint az utca sarát.

/ (2Sám) 43a Szétmorzsolom őket, mint a föld porát,

43b Mint az utca sarát: szétnyomom és megtaposom őket.

44a Megmentettél a nép (/2Sám: „népem”) viszályaitól,

44b nemzetek fejévé tettél (/2Sám: „tartasz meg”),

44c nép, amelyet nem ismertem, szolgál nekem.

45a Ahogy a fülük meghallja, engedelmeskedek nekem,

45b idegenek fiai is megalázkodnak előttem.

(/2Sám) 45a Idegenek fiai is megalázkodnak előttem,

45b ahogy a fülük meghallja, engedelmeskedek nekem.

46a Az idegenek fiai elgyengülnek,

46b Reszketnek rejtekhelyeiken.

47a Él JHVH, áldott az én kösziklám,

47b magasztaltassék szabadításom istene!

47b (/2Sám) magasztaltassék Isten, szabadításom kösziklája!

48a Az Isten, aki lehetőséget adott nekem a megtorlásra,

48b és alám vetett népeket.

49a Aki megszabadít ellenségeimtől,  
49a (/2Sám) Aki kiszabadít ellenségeimtől,  
49b bizony az ellenem felkelők fölé emelsz,  
49c az erőszakos embertől megmenekítesz engem.

50a Ezért hálát adok neked a nemzetek közt,  
50b JHVH, nevednek zenélek.  
(/2Sám) 50a Ezért hálát adok neked JHVH,  
50b a nemzetek közt nevednek zenélek.

51a Aki nagy szabadítást adott királyának,  
51b aki irgalmasan bánik az ő felkentjével, Dáviddal, és az ő magvával mindörökké.

### 1.1.4 Formakritika

A formakritikai módszer bemutatása során szem előtt kell tartanunk a megközelítés kialakulásának történetét, annak céljait.<sup>107</sup> Tehát azt a – Gunkel által képviselt és kidolgozott – gondolatot, hogy a zsoltárokat a kultusz felől érdemes értelmezni. Eszerint a kultusz összefüggésében érthetjük meg és kutathatjuk fel az egyes műfajokat, azok eredetét, a zsoltárok szerzőjét, címzetjeit, előadásuk helyét, körülményeit, azaz *Sitz im Leben*-jüket. Mindezen kulturális ismeretek feltárása pedig végsősoron segít a szöveg jobb megértésében.

Az alábbiakban megkísérlem a szakirodalom által a formakritika módszereivel elért eredmények összefoglalását, a teljesség igénye nélkül, egyfajta keresztmetszet bemutatására törekedve.

#### 1.1.4.1 Felosztási kísérletek – tematikus egységek

A zsoltár abból a szempontból is különlegesnek számít a korpuszon belül, hogy – számos könnyebben besorolható társához képest – kifejezetten nehéz besorolni a formakritikai megközelítés segítségével: a szöveg ellenáll az egy műfajba történő besorolásra való törekvéseknek. Valóban, kitűnik a zsoltár már a hosszúságával is (a harmadik leghosszabb a 150-en belül), bár ebből önmagában még nem automatikusan következik a „döccenő” a kompozícióban. Hagyományosan két nagyobb részt volt szokás elkülöníteni a szövegben: az első az 1–31-ig, a második a 32–51-ig terjedő szakasz.<sup>108</sup> Előbbire individuális megmentéstörténetként vagy egy „bűntelenül megvádolt ember panaszszoltáraként”,<sup>109</sup> utóbbira hálaadó királyzsoltárként tekintettek – amelyben szintén egy egyén kap hangot, ám ez nem akar ki, hanem maga a király. (Mindemellett az egyértelműbben „királyzsoltárnak” tekintett költeményekhez képest ezt a zsoltárt nem lehet maradéktalanul a királyzsoltárként kategorizálni.) Érvként ezek a kommentárok általában azt hozzák fel, hogy a 4kk és a 32kk olyan élesen eltérnek egymástól tartalmilag, hogy semmiképpen nem tekinthetőek egy egységnek. A 21kk-ban megjelenő deuteronomista reflexió pedig kizárná, hogy ősi szövegről legyen szó, pedig a 31kk-t korai, önálló éneknek tekintették.

---

<sup>107</sup> Ehhez ld. KARASSZON 2011, 121–154, valamint BERRY 1993, 59–62.

<sup>108</sup> A két részre osztás kérdéséhez vö. pl. HANS SCHMIDT, *Die Psalmen*, Mohr, Tübingen, 1934; GUNKEL 1986, 65.

<sup>109</sup> Vö. SCHMIDT 1934.

Cross és Freedman az egészen korai időkre vezeti vissza a zsoltár alapjainak keletkezését – lásd részletesen lejjebb –, de nemcsak a szöveget tekintik több forrásból egybegyűrt költeménynek, hanem ők maguk is egyfajta *Mischtextet* hoznak létre. A két verzió szerintük közös alapszövegekre vezethető vissza, számtalan egyéb – számunkra ismeretlen – verzióval, így megpróbálnak rekonstruálni a kettős hagyományozásból egyfajta közös metszetet, egyfajta „eredetit”. Ez véleményem szerint a második lábjegyzetükben a legizgalmasabb. Nem véletlenül kerül lábjegyzetbe ez a gondolatmenet, hiszen a 2–4. versig tartó szakaszcsoportról van szó, amely esetében – saját bevallásuk szerint – annyira ingoványos talajon mozog a kutató, hogy biztos kijelentéseket meg sem tehet. Ennek ellenére a két megmaradt szövegváltozat, valamint a Zsolt 144,2 segítségével megpróbálkoznak a szövegrekonstrukcióval. Ebből két – jócskán eltérő – szövegváltozat jön létre.<sup>110</sup> A szerzőpáros egyértelműen elkülönülő részeknek tartja a teofániát és a v. 26–27-t: „an old gnostic couplet with sing-song rhythm.”<sup>111</sup> Ezen felül hagyományosan két nagyobb részt különítenek el. Fenntartva a kérdést: több, egymástól független vagy egy költemény áll előttünk, amely viszont két, élesen elváló részre osztható.<sup>112</sup>

Dahood kommentárjában az uralkodó hang az ugariti párhuzamokkal való összehasonlítás. Ennek megfelelően meg sem próbál formakritikai megközelítést alkalmazni. Inkább tartalmi alapon különíti el a részeket. Reflexió nélkül veszi át a két nagy egységre osztás gondolatát. Ezeket pedig a következőképpen osztja tovább: „In the first [part], after an introductory stanza of praise to God (vss. 2–4), the royal poet describes his mortal peril (5–7), and then depicts (...) God's intervention in the form of a theophany (8–20). He closes the first part with an acknowledgment of God's justice (21–31). In the second half the psalmist praises God for having trained him for war (32–35) (...), given him victory over his military and political enemies (36–44), and invested him with dominion over foreign peoples (44–46). The final five verses are a hymn of thanksgiving (...).”<sup>113</sup>

Hans-Joachim Kraus – a *Biblischer Kommentar* sorozatban megjelent, és már eddig is sokat idézett – kommentárja szintén alaposan, de óvatosan közelíti meg a témát. Az

---

<sup>110</sup> CROSS–FREEDMAN 1953, 21–22.

<sup>111</sup> CROSS–FREEDMAN 1953, 21.

<sup>112</sup> Uo.

<sup>113</sup> DAHOOD 1966, 104.

alábbiakban először az ő véleményét foglalom össze.<sup>114</sup> Kommentárjában kiemeli, hogy a kettéosztási javaslattal kapcsolatban több szempontból is problémák merülnek fel. Többek közt pl. a teofánia-leírásról csak fenntartásokkal lehet azt állítani, hogy az első pillanattól szerves részét képezné a szövegnek. Így ezt a részt akár önálló műfajként is tárgyalhatjuk. De érdekes a gyakori és hirtelen beszélőváltás is. A két élesen különálló részre osztás elleni érvként azonban felhozható egyrészt, hogy a hálaadó elbeszélő hálaéneke állhat két elbeszélési fázisból is, másrészt a kérdés, hogy a deuteronomista részek vajon mennyiben adnak alapot arra, hogy feltételezzük egy első zsoltár meglétét. Ezen felül itt is kiemelendően fontos tény, hogy a szöveg – innen nézve – nagyon kevés, és nem lényeges eltéréssel szerepel nem csak a Zsoltárok könyvében, de 2Sámuelben is. Kraus ezen kitételek után a következő felosztást javasolja:

<i>Téma</i>	<i>Versek</i>
Felirat	1
Dicsőítő felvezetés ( <i>Aufgesang</i> )	2–3
Isten nagy szabadítási tettének elbeszélése	4–20
Gondolatok a kérdéshez: miért ment meg JHVH?	21–27
A csodálatos erő-alkalmazás titka	28–35
A megszabadítás csodája	36–49
Leccsengés ( <i>Abgesang</i> )	50–51

Mindebből azt a következtetést vonja le, hogy 2–31-ig egyértelműen egyéni hálaénekről van szó, de – bár itt már sokkal hangsúlyosabbak a himnikus vonások – 32–50-ig is felismerhetőek az egyéni hálaének alapelemei. Az 51. vers azonban nyilvánvalóvá teszi, hogy a királyról van szó. Így veti fel Kraus a „királyi hálaének” gondolatát. Mindezek után a végső következtetése az, hogy a továbbvezető kérdés: hogyan lehet egységként értelmezni és magyarázni a zsoltárt?

Az 1980/90-es évek zsoltárkutatása – bár ezen a területen őrzi gunkeli alapjait, mégis – már végképp eltávolodik a két részre osztás alapgondolatától. Álljon itt néhány reprezentatív példa.

---

<sup>114</sup> KRAUS 1978, 284–285.

Donald K. Berry Gunkel és Mowinckel munkáját felhasználva, de saját eredményei alapján osztja fel a zsoltárt. Célja ezzel, hogy a kisebb tematikus egységek meghatározásával és azok egymáshoz való viszonyának feltárásával meghatározza a zsoltár műfaját és *Sitz im Leben*-jét (lásd lejjebb). Felosztása a következő:<sup>115</sup>

<i>Téma</i>	<i>Versek</i>
Felirat	1
A szeretet megvallása	2
Összefoglaló kijelentés	3
A megszabadítás körülményei	4–7
Teofánia	8–16
A megszabadítás körülményei	17–20a
Az igazságosság megerősítése	20b–25
JHVH válasza az igazságosságra	26–28
JHVH erősítése – háborúra	29–43
Világuralom	44–46
Általános dicsőítés	47–51

A Berry munkájával egyidőben, a „Die Neue Echter Bibel”-sorozatban Hossfeld tollából megjelent kommentár kicsit más (és kevesebb) részegységekre osztja fel a költeményt:<sup>116</sup>

<i>Téma</i>	<i>Versek</i>
Felirat ( <i>Überschrift</i> )	1
Felhívás dicsőítésre	2
A szükséghelyzet és a szabadítás elbeszélése	3–20
A megmenekítés magyarázata és igazolása	21–25
Tanítás minden szegénynek	26–32
A győzelmi ének	33–50
„Aláírás” ( <i>Unterschrift</i> )	51

<sup>115</sup>BERRY 1993, 63.

<sup>116</sup>HOSSFELD 1993, 126–128.



Hossfeld a redakció végső fázisának a szegénységteológiai részt, illetve a szöveg keretversek segítségével történő „dávidizálását” tartja: Ps 1.21–25.51. Véleménye szerint ez a késő-fogság-korban következik be, és ekkor illesztik be a zsoltárt a 2 Sámuelbe is.<sup>117</sup> Gerstenberger a következő felosztást javasolja:<sup>118</sup>

<i>Téma</i>	<i>Versek</i>
Felirat	1–2a
JHVH dicsérete, a hit megerősítése	2b–3
a) személyes dicsőítés	2b
b) a hit megerősítése	3
Beszámoló a veszedelemről és menekülésről	4–20
a) beszámoló a szükségéről és könyörgésről	4–7
b) beszámoló a teofániáról	8–16
c) beszámoló a menekülésről	17–20
JHVH dicsérete, hitvallás	21–31
a) az integritás deklarálása	21–25
b) proverbiális megállapítás	26–27
c) JHVH dicsérete	28–31
Hálaadás a győzelemért	32–46
a) összehasonlíthatatlansági formula	32
b) JHVH himnikus dicsérete	33–35
c) JHVH személyes dicsérete	36–37
d) a győzelem bejelentése	38–39
e) JHVH személyes dicsérete	40–42
f) a győzelem bejelentése	43
g) JHVH személyes dicsérete	44a–b
h) az egyetemes uralom leírása	44c–46
JHVH dicsőítése	47–51
a) Himnikus és személyes dicsőítés	47–49
b) Fogadalom a hálaadásra	50–51

<sup>117</sup> Ld. HOSSFELD 1993, 121.

<sup>118</sup> GERSTENBERGER 1988, 96.

Gerstenberger véleménye szerint túl egyszerű és nem célravezető a hagyományos javaslat a zsoltár kettéosztására: „If the superscription already presupposes a unified text, we may suppose that it was thus composed.”<sup>119</sup> Ezen felül a szöveg nem egyértelműen két részből áll, hiszen a teofánia minden tekintetben „kiugrik” belőle, de véleménye szerint a 31. és a 32. vers közti törés semmivel sem nagyobb, mint a 21–31-ben felfedezhető törések. A szöveg mind stilisztikai, mind nyelvtani szempontból (pl. igeidők folyamatos váltakozása) mozaikszerű. Ennek ellenére – vagy éppen ezért – egységes alkotásként kell tekintenünk rá és nem célszerű a részegységekre való bontás alapján külön műfajokat meghatározni (lásd lejjebb).

Még tovább megy Klingbeil, aki – természetesen egészen más megközelítéssel – egyszerűjű, egységes, korai (Kr.e. 10. sz.) műnek tartja a szöveget, ennek megfelelően pedig a felosztása nem formakritikai, hanem irodalomkritikai megfontolásokon nyugszik.<sup>120</sup> Ennek megfelelően nála így alakul a felosztás:

*Vss. 1–4: Address*

*Yahweh and his various epithets*

*Vss. 5–7: Affliction*

*Description and cry for help*

*Vss. 8–16: Theophany*

*Yahweh as God of heaven/warrior*

*Vss. 17–20 Deliverance*

*Yahweh's active response*

*Vss. 21–29: Contemplation*

*Yahweh's faithfulness (vss. 26–27)*

*Vss. 30–32 Yahweh*

*Yahweh's perfections*

*Vss. 33–37: The king*

*Yahweh equips the king for battle*

*Vss. 38–46: Victory*

*King's victory over his enemies*

*Vss. 47–51: Praise*

*King praises Yahweh's deliverance*<sup>121</sup>

---

<sup>119</sup> GERSTENBERGER 1988, 97.

<sup>120</sup> Vö. KLINGBEIL 1999, 68–70.

<sup>121</sup> KLINGBEIL 1999, 69. Formailag Klingbeilt követtem, ezért nem táblázatban, hanem ebben a formában szerepel a struktúra.

#### 1.1.4.2 Műfaj

Mint a fentiekből kiderült, nem egyszerű a feladata annak, aki a zsoltár műfaját meg akarja határozni. Természetesen az is kérdés, hogy érdemes-e egyáltalán ilyesmivel próbálkozni, tekintettel arra, hogy eminensen modern kategóriákat erőltetünk rá egy olyan ókori szövegre, amelynek ráadásul elsődleges kontextusa és későbbi felhasználásai gyökeresen eltérhettek egymástól, ennek megfelelően – hiszen a műfajiság kérdése elválaszthatatlan a keletkezés körülményeinek rekonstrukciójától, a recepciótörténeti sajátosságoktól stb. – „műfaji besorolhatósága” is erőteljes változásokon mehetett keresztül. A műfajkritikai munka (s ettől az alábbi összefoglaló sem lesz távol) időnként az öncélú filologizálás érzetét keltheti az olvasóban. Ami a konkrét esetet illeti, a műfaj meghatározását számtalan tényező bonyolítja, kezdve a problémával, hogy hány egységből áll a szöveg és ezeknek vajon külön műfaji meghatározást kell-e adnunk. Ebben az esetben az első rész konszenzuálisan egy ártatlanul megvádolt civil hálaéneke, míg a második egy király győzelmi dala. Ha pedig egy egységként tekintünk rá, akkor mi az a „gyűjtőműfaj”, amelybe illeszkedik egy ilyesfajta hosszú és sok, különféle részegységből álló költemény. Cross és Freedman királyi hálaadó zsoltárnak<sup>122</sup> nevezi a költeményt, amit Dahood kérdés – és hivatkozás – nélkül vesz át.<sup>123</sup> Kraus az egységes műfaji meghatározás pártján áll és királyi hálaénekként tekint a szövegre: „Danklied des Königs nach siegreichem Kampf”.<sup>124</sup>

Hossfeld úgy látja, ez a zsoltár kiélezi az amúgy is létező vitát a zsoltárok műfajáról. Ugyanis – ahogy fent láttuk – lehet egy személy hálaénekének tekinteni, vagy himnikus részekkel megtűzdelt királyi győzelmi dalnak vagy akár „a fogság utáni zsinagógai közösség késői, komplex és nem kevésbé egybetartozó messiási hálaénekének, beépített bölcsességi reflexiókkal”.<sup>125</sup> Hossfeld leginkább emellett teszi le voksát, bár a zsoltár „címe” az ő kommentárjában így hangzik: „Gebet des Verfolgten, gerechten und siegreichen Königs David”.<sup>126</sup>

Gerstenberger az alapos formakritikai vizsgálódás után szintén arra a következtetésre jut, hogy nem egy két – külön műfajt megtestesítő – részből álló

---

<sup>122</sup> CROSS–FREEDMAN 1953, 15.

<sup>123</sup> Vö. DAHOOD 1966, 104.

<sup>124</sup> KRAUS 1978, 280; 286.

<sup>125</sup> HOSSFELD 1993, 118.

<sup>126</sup> Uo.

költeményként kell tekintenünk a zsoltárra. Véleménye szerint „Its reflective air and communal liturgical orientation, the influences of wisdom and universalistic hope, and its linguistic peculiarities all make Psalm 18 a song of early Jewish congregations, although older traditions also have clearly been worked into the text (e.g., theophany in vv. 8–16; reminiscences of monarchy in vv. 32–46).”<sup>127</sup> Ennek következtében azt javasolja, hogy tekintsük a zsoltárt a zsidó közösség „messiási hálaadó énekének”.<sup>128</sup>

A Gunkel utáni nemzedékben 1993-as könyvében Donald Berry dolgozta ki a legrészletesebben a 18 zsoltár műfaji kérdéseit.<sup>129</sup> Abból indul ki, hogy a kommentátorok körében konszenzus uralkodik a tekintetben, hogy egy királyi hálaadó zsoltárról van szó, amely azonban az egyéni hálaadó zsoltárok struktúrájához illeszkedik. Ebből kiindulva megvizsgálja mindkét műfajt, illetve a határműfajokat. A *hálaadó ének* műfaja kapcsán először is arra mutat rá, hogy továbbmenve tekinthető a zsoltár „győzelmi éneknek is”. Felmerül egy olyan lehetőség is, hogy a zsoltár használatához rituálisan kapcsolódott volna egy konkrét fizikai hálaáldozat. Ezt azonban nehéz volna bizonyítani, arról nem is beszélve, hogy a valóban tudottan ilyen típusú zsoltárokkal nem sok rokon vonást mutat. Westermann is idézi, aki azt állítja, hogy „deklaratív dicsőítő zsoltárról” van szó (*declarative praise psalm*),<sup>130</sup> amely egy katonai győzelemhez kötődik. Berry összeveti a Mowinckel által kidolgozott sémával<sup>131</sup> a zsoltár szövegét és a következőre jut: a séma szerint a hálaadó zsoltár JHVH dicséretével indít (itt 2–3. v.), a probléma leírásával folytatódik (itt: 4–7. v.), amelynek tartalmaznia kell a JHVH utáni kiáltást és a kiáltás meghallását, aztán következik JHVH mint szabadító (itt: 17–21. v.) és adott esetben a hálaáldozat maga. A 18. zsoltár első része ennek a struktúrának megfelel, annak ellenére, hogy nem csak ennyiből áll, hiszen magában foglal még egy teofániát, az igazságosság megerősítését és a harcra való felkészítést is. Ami ebben az esetben is feltűnő, az természetesen az, hogy csak a 31. versig követhető ez a séma. Berry azonban továbbviszi Westermann gondolatát, és azt mondja: a 32. verstől ugyan váltás történik, de ez nem más, mint a deklarációból a deskripcióra történő váltás. „The two juxtaposed *Gattungen*

---

<sup>127</sup> GERSTENBERGER 1988, 100.

<sup>128</sup> Mely esetben természetesen nem a már eljött, hanem a várt messiásról van szó.

<sup>129</sup> BERRY 1993, 66–75.

<sup>130</sup> Westermann megkülönbözteti a deklaratív és a deskriptív dicsőítő szövegeket. Ld. CLAUS WESTERMANN, *Lob und Klage in den Psalmen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1977.

<sup>131</sup> SIGMUND MOWINCKEL, *The Psalms in Israel's Worship*, Blackwell, Oxford, 1962, 32–39.

heighten the sense of praise by broadening it from specific thanks for deliverance to general acclaim for Yahwe's overall nature."<sup>132</sup>

Áttérve a királyi ének műfajára, fontos szem előtt tartani a műfaj feltételezhető kultikus és ókori keleti eredetét. Összességében azt lehet mondani, hogy nem az aktuális állapotokról nyerünk képet általuk, hanem Izrael álmairól és vágyairól, nemzetközi hatalmi törekvéseiről. Így általában túloznak a király és a királyság céljait és követeléseit illetően. Erre tipikus példa a 44. vers. Berry állítása szerint a királyzsoltárokat Izraelben állami ünnepek apropóján használták, amelyek vallási természetűek is voltak egyszermind. Például egy csata vagy egy háború megnyerése adott alkalmat erre. A szerző idézi Mowinckelt, aki – Gunkellel vitatkozva – azt állítja, hogy koronázási szertartásokkor használt nyilvános hálaadó zsoltárról van szó. Gunkel számára a királyzsoltárt nem a tartalom emeli királyi rangra, hanem a tény, hogy király szájába adják és hogy királyi kontextusban hangzik el. Hogy milyen mértékű az individuuum szerepe a szövegben, arra Berry – Gerstenbergerrel – a következő választ adja: „royal psalms of thanksgiving such as Psalm 18 are individual psalms of thanks which were adapted for court use, and should not constitute a separate type”.<sup>133</sup>

A határműfajoknak külön részt szentel Berry. A 18. zsoltár összetettségét ismerve ez nem meglepő. Kapcsolatba hozható ugyanis a győzelmi ének műfajával, azzal a kitételrel, hogy nem pusztán az, hiszen a győzelmi énekek műfaji sajátossága a csata részletes leírása, ami itt hiányzik. Ám ha összehasonlítjuk egy „igazi” győzelmi énekkel – pl. Bír 5, Debóra énekével –, világossá válik, hogy milyen közeli a rokonság. Mowinckel szerint ez azt mutatja, hogy a zsoltár szerzője jól ismerte az egyiptomi himnuszköltészetet.

A hálaénekek és a himnuszok közt több hasonló vonás is megfigyelhető: felhívás dicséretre, JHVH dicséretre és hálára méltó tetteinek elsorolása, természeti erőkből és a múlt nagy eseményein keresztül láthatóvá váló hatalmának bemutatása. De míg elmondható a 18. zsoltárról, hogy himnikus karaktereket hordozó hálaének, addig fordítva ez nem igaz. Nem lehet himnusz, már pusztán személyessége miatt sem. Berry ezen a ponton összehasonlítja a 18. zsoltárt néhány ókori keleti (főként asszír) himnusszal. Ennek konklúziójában hangsúlyozza, hogy ez nem azt jelenti, hogy Izrael ezeket a

---

<sup>132</sup> BERRY 1993, 68.

<sup>133</sup> BERRY 1993, 69.

költeményeket átvette a nagy szomszédoktól, de mindenképpen rávilágít a köztük fennálló szoros kapcsolatra.

Mindezekén túl fontos még egy műfaj, amely hangsúlyos és kiemelt szerephez jut a zsoltárban. Ez pedig a teofánia, ha ez egyáltalán (persze a 'költői teofánia-leírás' értelmében) műfaji kategóriának tekinthető. Viszonylagos konszenzus uralkodik az illetőleg, hogy a teofániát (8–16. vers) önálló egységként lehet kezelni. Legalábbis műfajilag egyértelműen elválnak a többi résztől. Kraus szerint a teofánia itt egy külön műfaj a nagy egészben.<sup>134</sup> Hossfeld is kiemeli a teofánia relatív önállóságát.<sup>135</sup> Cross és Freedman pedig ezt állítja: „It seems clear that the author of the psalm drew on a number of older sources. The theophany in vss. 8–16 with its Canaanite associations is of a piece with the ancient poetry of Israel, belonging to the period of the Judges and early monarchy.”<sup>136</sup> Tehát az általánosan elfogadott megoldás, ha korai keletkezést tulajdonítunk a teofániának és kései, szerkesztés során történő beillesztést feltételezünk. Amennyiben azonban a teofániát ennyire külön egységnek tekintjük, felmerül a probléma, hogy akkor már nem pusztán kettő, de három önálló műfaji egység választható el a zsoltáron belül. Így pedig nyilvánvalóan egyre távolabb jutunk az egységességtől. Berry egy érdekes megoldást javasol erre a problémára: amennyiben a 18. zsoltárt egy kibővített győzelmi éneknek tekintjük, úgy egyszerűbb a dolgunk, hiszen a legkorábbi győzelmi énekeknek lényegi részét képezte a teofánia is.<sup>137</sup> Ez újfent más perspektívát adna a datálás és az egységesség kérdésének.

#### **1.1.4.3 Datálás, keletkezési hely, *Sitz im Leben*, szerzőség**

Hasonlóan a fenti kérdésekhez, a datálás, a szerzőség és a *Sitz im Leben* kérdését is viták övezik. Kraus következtetése így hangzik: „Daß Ps 18 im Heiligtum gesungen worden ist, geht aus V7 und dem – auch in anderen Dankliedern feststellbaren – »Sitz im Leben« hervor. Der König singt den Psalm an heiliger Stätte.”<sup>138</sup> Arra is több megoldási kísérletet látunk a szakirodalomban, hogy milyen (liturgikus) beágyazottsága lehetett a szövegnek. Hans Schmidt szerint például Jahwe trónralépési ünnepének liturgikus szövege áll

---

<sup>134</sup> Vö. KRAUS 1978, 284.

<sup>135</sup> HOSSFELD 1993, 119.

<sup>136</sup> CROSS–FREEDMAN 1953, 21.

<sup>137</sup> Ld. BERRY 1993, 71.

<sup>138</sup> KRAUS 1978, 286.

előttünk. Skandináv területen pedig a mitológiai háttérét hangsúlyozzák.<sup>139</sup> Gunkel következtetése: „Das Danklied bezieht sich auf einen Sieg, den Jahwe seinem erwählten König geschenkt hat. Dabei ist von vornherein anzunehmen, dass dieses Siegesdanklied nicht nur einmal, sondern – als Formular – mehrfach benutzt wurde und später aus dem Bereich des Königtums in der ganzen Gemeinde überging.”<sup>140</sup>

Eiðfeldt még azt is lehetségesnek tartja, hogy maga Dávid a szerző.<sup>141</sup> Dahood ezt azzal árnyalja, hogy nincsenek a szövegen belül ennek ellentmondó utalások.<sup>142</sup> Ő természetesen hozzáteszi azt a kitételt, hogy a szerzőség fogalma ebben az esetben mindenképpen egyfajta szerkesztői munkát is magában foglal. Kraus maga a legelső szövegrészletek létrejöttét egészen korai időbe helyezi: szerinte akár a Kr. e. 10. századra is visszanyúlhat. Az északi és korai keletkezés mellett érvel Cross és Freedman is. Az ortográfiai és grammatikális vizsgálat alapján arra a következtetésre jutnak, hogy Samária elvesztése előtt keletkezett a szöveg, azaz nem később, mint a Kr. e. 9–8. században. Véleményük szerint mindazok a nyelvi archaizmusok, amelyek a zsoltárban felfedezhetőek, csak a legrégebbi kánaáni és héber irodalomban fordulnak elő. Ezen kívül ők is kiemelik a teofániát, amely nyelvében és stílusában az ugariti eposzokkal rokon. A két szerző rámutat még az Ex 15, Hab 3, Dtn 32 és 33, és a Zsolt 144, valamint a költeményt 2 Sámuelben követő „Dávid utolsó szavai”-val való hasonlóságokra, rokoni vonásokra. Mindebből azt vezetik le, hogy a zsoltár gyökerei a korai monarchia idején keresendők. Így még azt sem tartják kizárhatónak, hogy a 10. században keletkezett.<sup>143</sup>

McCarter a 2 Sámulehez írt kommentárjában sokkal szkeptikusabb a keletkezést illetően. Úgy véli, 2Sám 22 esetében valóban feltételezhető a fogság előtti és izraeli ortográfia. Ebből esetleg le lehet vonni azt a következtetést, hogy a szerző északi származású. De az sem kizárható, hogy a „szerkesztő” beszélt északi dialektusban. McCarter azonban csak feltételes módban beszél a – kétségkívül attraktív – hipotézis valószínűségéről: „Our evidence is too meager to rule out the existence of an archaizing orthographic tradition in early post-exilic Judah, and the data of II Samuel 22 need to be

---

<sup>139</sup> Idézi KRAUS 1978, 286.

<sup>140</sup> Idézi KRAUS 1978, 286.

<sup>141</sup> EIBFELDT 1956, 555.

<sup>142</sup> Vö. DAHOOD 1966.

<sup>143</sup> Vö. CROSS–FREEDMAN 1953, 20.

cast against the background of a book-by-book statistical analysis of Masoretic orthography as a whole.”<sup>144</sup>

Klingbeil egyértelműen a korai datálás mellett teszi le voksát munkájában. Véleménye szerint semmi nem akadályozza a közvetlen kapcsolatot a költemény és Dávid király közt. Ez pedig szerinte egy udvari költő révén jöhetett létre. Azaz maga Dávid és egy udvari költője együttműködéseként jöhetett létre a szöveg.<sup>145</sup> Gunkel Júda fennállásának utolsó idejére (Jósiás korára),<sup>146</sup> Deissler 1963-as kommentárja a fogság utáni időszakra, Duhm (1922) pedig a Makkabeus-korra teszi a keletkezést.<sup>147</sup> Hossfeld pedig egészen kései datálás pártján áll: „Nimmt man alle Beobachtungen zur außergewöhnlichen Rahmung in 1.51 zusammen, dann kann man eine spätexilische deuteronomistische Redaktion dafür [für die Besonderheit der Doppelung des Psalms im deuteronomistischen Geschichtswerk] verantwortlich machen, die unschwer auch hinter dem Abschnitt 21–25 zu entdecken ist. Sie hat Ps 18 zum Vermächtnis Davids stilisiert und David als idealen König und Beter gezeichnet. Mit ihr stehen wir an der Quelle der wachsenden Davidisierung des Psalters.”<sup>148</sup> Természetesen mindez feltételezi, hogy az egyes részek eltérő időkben keletkeztek, így pl. a 33–50. versig tartó szakaszt Hossfeld is fogság előttinek tartja, bár ő a király kilétét illetőleg óvatosabb. Ezt részletesen ki is fejti egy, a zsoltárról szóló tanulmányában. Az ő felosztása szövegtörténetileg így alakul:

„Diachroner Aufbau der Wachstumstufen:

- Stufe 1: Vorexilisches Dank- und Siegeslied des Königs – vv 2.33–50.
- Stufe 2: Spätvorexilische Erweiterung zum Danklied des Einzelnen  
– Durch vv 3–7 (8–16a). 17–20.
- Stufe 3: Adaption an die exilische Gemeinde  
–Durch vv (16b?). 26–31.32
- Stufe 4: *Spätexilische Umgestaltung zum »Lied Davids«*  
–Durch vv 1.21–25.51.”<sup>149</sup>

---

<sup>144</sup> MCCARTER 1984, 464.

<sup>145</sup> KLINGBEIL 1999, 68–69.

<sup>146</sup> Idézi KRAUS 1978, 286.

<sup>147</sup> Idézi KLINGBEIL 1999, 60–61.

<sup>148</sup> HOSSFELD 1993, 121.

<sup>149</sup> HOSSFELD 1986, 190.



Seybold szintén a kései redakció mellett tör lándzsát. Bár nem tartja kizártnak, hogy a zsoltár egyes részei a fogság előtt keletkeztek. Mégis egyértelműen állítja: mind a 2Sám 22, mind a 2Sám 23 – amely ebben a fejezetben kevésbé hangsúlyos számunkra, mégis sok múlhat rajta datálás szempontjából is – Dávid után keletkezett, majd a fogság utáni redakció hatására „dávidizálódott”. Seybold szerint azért állt ez a redaktorok érdekében, mert így a Sámuel könyveiben nem mindig a legjobb arcát mutató király dicső volta is helyet kap a könyvben. De természetesen visszafelé is működik az érv, hiszen a szövegek ezáltal részesülnek Izrael legfontosabb királyának dicsfényéből.<sup>150</sup>

Gerstenberger véleménye szerint a zsoltárt minden valószínűség szerint a fogság utáni kor zsinagógai istentiszteleti liturgiájában használták. Célja pedig az lehetett, hogy „életben tartsa a reményt a nehéz helyzetben levő zsidó közösségben”.<sup>151</sup> Berry a hosszú elemzés végén arra az eredményre jut, hogy eredetileg valószínűleg a jeruzsálemi szentélyhez köthető, mégpedig katonai győzelmek utáni hálaadó énekként. „...the original setting was in a royal service of thanksgiving. After the monarchy, it may have functioned as a similar song of thanksgiving which idealized David and in this way emphasized the national roots of exilic Judaism.”<sup>152</sup>

*Fogalmi kitérő a szerzőségről:* mielőtt kitérnék a kutatástörténetben bekövetkezett fordulatra és annak következményeire, még ezen a ponton szeretném tisztázni, mit érthetünk „szerző” alatt, amikor „dávidi szerzőségről” beszélünk. Amikor 1969-ben elhangzik Michel Foucault „Mi a szerző?” című előadása,<sup>153</sup> már két év eltelt azóta, hogy Roland Barthes meghirdette „a szerző halálát”.<sup>154</sup> A szerzőkép, amellyel mindketten leszámolnak, az a – kora újkorban megkonstruált – jogi személy, aki biztosítékul szolgál a hiteles „irodalmi” diskurzushoz. Ezzel a szerzőfogalommal száll szembe Foucault, amikor azt mondja: „nem a szerző a jelentések kimeríthetetlen forrása, a szerző nem előzi meg a műveket, melyeket ezekkel a jelentésekkel megtölt. Olyan funkcionális princípium, mely [...] segít határt vonni, kizárni, különválasztani, röviden: olyan princípium, amely

<sup>150</sup> Vö. SEYBOLD 2010, 63–64.

<sup>151</sup> Ld. GERSTENBERGER 1988, 100.

<sup>152</sup> BERRY 1993, 77.

<sup>153</sup> FOUCAULT 1999.

<sup>154</sup> ROLAND BARTHES, „A szerző halála”, in: UŐ: *A szöveg öröme: irodalomelméleti írások*, Osiris, Budapest, 1996, 50–55.

megbéklyózza a fikció szabad áramlását [...].”<sup>155</sup> Jed Wyrick 2004-ben *A szerzőség mennybemenetele* címen egész monográfiát szentelt a kérdésnek, hogy hogyan alakul a szerzőség fogalma és funkciója a korai zsidóságtól és görög irodalomtól egészen a keresztény kánon kialakulásáig.<sup>156</sup> A zárófejezetben ezt írja a kereszténységről: „Christian scholars combined Greek attribution analysis with a Jewish approach to textual legitimacy, which held that the legitimacy of the text could be validated by considering the prophetic dispensation of its textualizer and verifying the conditions of its transmission.”<sup>157</sup> És ezzel olyan folyamatot indítottak el, amely a 20. századig rányomta bélyegét a szerzőről alkotott képre. Ám az is világos, hogy a zsidó szerzőfogalom még nem így festett. Fő szempontja az autoritás biztosítása volt: „The Psalm headings, which have been dated to the early Second Temple period, provide a case and point. They reveal an early interest in attaching names to anonymously composed texts on the part of biblical editors and scribes.”<sup>158</sup> Ugyanakkor a Második Szentély redaktorai a szerzői név hozzárendelésével a kanonizáción és szentírási rangra emelésen kívül mást is létrehoztak: egy olyan intertextuális hálót, amelyben ezek az autoritásokhoz rendelt szövegek egymással kezdtek párbeszédbe lépni. Itt a bibliai intertextualitásnak egy olyan hálózatáról van szó, amelyik éppen az autoritások, a nekik tulajdonított szövegek, valamint a hozzájuk rendelt életrajzok között lép működésbe. Az azonos szerzőkhöz rendelt szövegeket ugyanis a befogadó hajlamos összekapcsolni egymással. Ebből kifolyólag „Dávid” mint szerzői név ebben az esetben az intertextualitás jeleként funkcionál.

A Zsoltárok könyve intertextuális hálózatának vizsgálata számos kutatót inspirált az elmúlt évtizedekben izgalmas és továbbmutató tanulmányok megírására.<sup>159</sup> Tény, hogy – Julia Kristevával, az intertextualitás egyik legfontosabb teoretikusával szölvé<sup>160</sup> – szinte végtelen intertextuális potenciállal bír a könyv.

Az elmúlt évek zsoltárkutatásában jelentős szerephez jutott a Zsoltárok könyvének mint egybeszerkesztett, és ebben a formájában véglegesített könyvnek értelmezése és

<sup>155</sup> FOUCAULT 1999, 137.

<sup>156</sup> JED WYRICK, *The Ascension of Authorship*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2004.

<sup>157</sup> WYRICK 2004, 392.

<sup>158</sup> WYRICK 2004, 382–383.

<sup>159</sup> Ld. pl. Phil Botha számos tanulmányát egyes zsoltárok intertextuális hálózatáról; Az intertextualitás lehetőségeiről az Ősz-kutatásban ld. bővebben pl. MILLER 2011, amely tanulmány áttekinti az Őszövetség és az intertextualitás találkozásának eredményeit, végül pedig egy ötoldalas bibliográfiát közöl a témához.

<sup>160</sup> Vö. JULIA KRISTEVA, *Revolutions in Poetic Language*, Columbia University Press, New York, 1984, 60, hivatkozva BETH LANEEL TANNER, *The Book of Psalms Through the Lens of Intertextuality*, Peter Lang, New York, 2001, 18.

vizsgálata. Egy az új irányzatok bemutatásának igényével született tanulmánykötetben látott napvilágot Rolf Rendtorff tanulmánya 2005-ben, amely a Dávidhoz rendelt zsoltárok kérdését járja körül.<sup>161</sup> Ő is, és a zsoltárfeliratok és a midrások exegézisének viszonyát tárgyaló korábbi tanulmányában Bevard Childs<sup>162</sup> is hangsúlyozza, hogy nem elég, hogy a Héber Biblia a 150 zsoltárból 73-at rendel Dávid királyhoz, ráadásul ezek a feliratok segítségével egészen egyértelműen összekapcsolhatóak a Sámuel könyveiben található életrajzi narratíva eseményeivel. „The references make it clear that the psalms in their given shape are to be read in the larger framework of the Hebrew Scriptures. It is thus possible to understand these psalm titles as a kind of inner-biblical exegesis. They provide insight into a way that David’s personality was viewed by later generations of readers and writers of biblical texts.”<sup>163</sup> Dorothea Erbele-Küster még ennél is tovább megy, amikor recepcióesztétikai megközelítésű könyvében az olvasó szemszögéből közelíti meg a felirat(ok) szerepét, amikor ezt írja a Ps 18//2Sam 22-ről szóló részben: *„Der Psalm, obgleich er nicht den Erzählstrang der Samuelbücher weiterschreibt, ist durch vielfältige Wortfelder mit seinem Kontext verknüpft. Die Einbindung von Ps 18 an dieser Stelle innerhalb der Samuelbücher wurde daher als ein erster Schritt innertestamentlicher Schriftauslegung beschrieben. [...] Die Erfahrungen des Beters warden durch die Verknüpfung mit Situationen aus dem Leben Davids gedeutet, und umgekehrt erhalten die Erzählungen in den Samuelbüchern durch die Psalmen einen neuen Interpretationsrahmen. Dieser rezeptionsästhetische Lesevorgang läßt sich mit dem Begriff der Intertextualität erfassen.”*<sup>164</sup>

Ahogy a fenti idézet is mutatja, az általunk tárgyalt zsoltár jelentőségét a későbbi Dávid-kép kialakítása szempontjából az is kiemeli, hogy a Biblián belüli hálózatba a felirat segítségével már amúgy is beágyazott költemény a Zsoltárok könyvén túl Sámuel második könyvének végére is bekerült, Dávid életének és uralkodásának történetét lezárandó. Az alábbiakban ezen kettős beágyazódás kutatástörténeti hátterét fogom bemutatni részletesen.

<sup>161</sup> ROLF RENDTORFF, „The Psalms of David: David in the Psalms”, in: PETER W. FLINT – PATRICK D. MILLER (szerk.), *The Book of Psalms. Composition and Reception*, Brill, Leiden, 2005, 53–64.

<sup>162</sup> BEVARD CHILDS, „Psalm Titles and Midrashic Exegesis”, in: *Journal of Semitic Studies*, 16/1971, 137–150.

<sup>163</sup> RENDTORFF 2005, 55. Hasonlóképpen LANEEL TANNER 2001, 56: „These superscriptions ask the reader to make an intertextual connection between the psalms and an incident in David’s life [...]” A témához ld. pl. CHILDS 1971, ELIESER SLOMOVIC, „Toward an Understanding of the Formation of Historical Titles in the Book of Psalms”, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 91/1979, 350–380, BAIL 1998, 88–94.

<sup>164</sup> DOROTHEA-ERBELE-KÜSTER, *Lesen als Akt des Betens. Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2001, 51–85, itt: 85.

## 1.2 Új irányok a kutatástörténetben

### 1.2.1 Zsoltárok könyve

Amennyiben a Zsoltárok könyvének kutatástörténetét vizsgáljuk,<sup>165</sup> úgy hagyományosan a következő problémák merülnek fel. Az 1970-es évektől a biblikus kutatásban paradigmaváltás következett be, mely arra irányult, hogy a szövegeket *szövegekként*, irodalmi entitásokként, kanonikus egészekként olvassuk. Ez természetesen nem azt jelentette, hogy a 19. századtól alapvetőnek számító történet-kritikai kutatások eredményeit megkerülték volna, de a hangsúly már nem a szövegek mögötti (hipotetikus) források felfejtésére, és a szöveg (sokszor erőltetett) rekonstrukciójára helyeződött. Ugyanígy a mai napig megkerülhetetlen a zsoltárkutatásban Hermann Gunkel alakja – a formakritika, a *Sitz im Leben*, a műfajok problémája –, ahogy Sigmund Mowinckel központi kérdése, a szövegek mögötti kultikus-liturgikus háttér feltárása sem került le a napirendről.<sup>166</sup> Azonban az említett váltás a '70-es években új fókuszot és lendületet adott a Zsoltárok könyvének kutatásában: ugyanis elkezdtek nem (pusztán) kultikus, liturgikus költemények gyűjteményeként, hanem kanonikus egészként, egybefüggő könyvként, tehát a többi kanonikus könyvhöz hasonlóan koherens, struktúrával és üzenettel rendelkező műként olvasni.<sup>167</sup> Két fő vonulata lett ennek az – amúgy meglehetősen sokrétű – kutatási iránynak: az egyik a Zsoltárok könyvének makrostruktúrájával, a másik pedig a mikrostruktúrájával foglalkozik, tehát a kisebb csoportokon belül, szomszédos zsoltárok között megfigyelhető kapcsolatokkal.<sup>168</sup> Ezzel párhuzamosan számos irányba ágazott szét a

---

<sup>165</sup> Az egyik legátfogóbb tanulmány ebben a kérdésben: DAVID M. HOWARD, JR., „Recent Trends in Psalms Study”, in: *The Face of Old Testament Studies. A Survey of Contemporary Approaches*, Baker, Grand Rapids, MI, 1999, 329–68. Értékes kiegészítésül szolgál ehhez KEVIN GARY SMITH – BILL DOMERIS, „A Brief History of Psalms Studies”, in: *Conspectus. The Journal of the South African Theological Seminary* 06/2008, 97–119. Az 1970-es éveket megelőző időszak kutatástörténetéhez – nem csak a Zsoltárok könyvéhez, de azt is alaposan tárgyalva – ld. KARASSZON ISTVÁN, *Az Ószövetség regénye. Sugárutak és zsákutcák a kutatástörténetben*, Sapientia Főiskola – L'Harmattan, Budapest, 2011. Csak a Zsoltárok, a Dávid-kép alakulásának kutatásához pedig KLAUS SEYBOLD, *Studien zu Sprache und Stil der Psalmen*, De Gruyter, Berlin – New York, 2010, 9–77. Még korábbi, a 20. század eleji zsoltárkutatási összefoglalóhoz ld. SIGMUND MOWINCKEL, „Psalm Criticism between 1900 and 1935 (Ugarit and Psalm Exegese)”, in: *Vetus Testamentum* 5/1955, 13–33.

<sup>166</sup> GERSTENBERGER 1988.

<sup>167</sup> Ebben az időben és szellemben születtek az alábbi kommentárok: MARVIN E. TATE, *Psalms 51–100*, Word Biblical Commentary, vol. 20, Thomas Nelson Publishing, Nashville, TN, 1990; HOSSFELD–ZENGER 1993; JAMES LUTHER MAYS, *Psalms, Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Westminster John Knox Press, Louisville, KY, 1994; KLAUS SEYBOLD, *Die Psalmen*, Mohr – Siebeck, Tübingen, 1996.

<sup>168</sup> Vö. HOWARD 1999, 1, 3–4; Csak három tanulmánykötetet említve a szerteágazó kutatásból: J. C. MCCANN (szerk.), *The Shape and Shaping of the Psalter*, JSOT Press, Sheffield, 1993; KLAUS SEYBOLD –

kutatás időközben mindegyik területe könyvtárryira duzzadt.<sup>169</sup> A változatlanul fontos szerepet játszó szövegkritikai,<sup>170</sup> ill. formakritikai megközelítés mellett szó van többek közt a zsoltárok mint költői szövegek nyelvi, nyelvészeti, irodalmi, strukturális, ill. ún. hermeneutikai vizsgálatáról. Ezen felül az Ókori Kelet kultúráinak egyre mélyebb megismerésével, különösen is az ugariti leletekkel ennek a kontextusnak a kutatása is bőséges szakirodalommal szolgál.<sup>171</sup>

A 18. zsoltár kutatástörténete is beleilleszkedik ebbe a tendenciába. Míg az 1950-es évekig még elsősorban maga a zsoltár szövege, valamint az általa felvetett szövegkritikai kérdések érdekelték a kutatókat,<sup>172</sup> és szinte tudományos visszhang nélkül maradt a Zsoltárok könyvében belül betöltött szerepe, addig a '80-as, de főként a '90-es évekre előtérbe került a Zsoltárok könyvének, így ennek a zsoltárnak tudatos elhelyezésére irányuló kérdés, melynek eredményeként mikrostruktúra szintjén tudatosan elrendezett csoportnak tekintik a 15–24. zsoltárt.<sup>173</sup> A kétezres években aztán más elméleti tétek kerültek a kutatás előtérbe, legalábbis ami a 18. zsoltárt illeti,<sup>174</sup> de – ha nem is központi kérdésként – a mai napig napirenden van a Zsoltárok könyvében betöltött szerepének

ERICH ZENGER (szerk.), *Neue Wege der Psalmenforschung. Für Walter Beyerlin*, Herder, Freiburg, 1995; ERICH ZENGER (szerk.), *Der Psalter in Judentum und Christentum*, Herder, Freiburg, 1998.

<sup>169</sup> A kutatás történetének alapos áttekintését magyar nyelven legutóbb Németh Áron végezte el Debrecenben megvédett doktori disszertációjában. Vö. NÉMETH ÁRON, *Királyok zsoltára, zsoltárok királya. A 72. zsoltár előállása és telógiája a Zsoltárok könyve redakciójának tükrében*, doktori disszertáció, Debrecen, 2014, 4–16.

<sup>170</sup> KRAUS 1978.

<sup>171</sup> Othmar Keel műve, mely alapvető ókori keletiábrázolásokat dolgoz fel a zsoltárok kontextusában (OTHMAR KEEL, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Benziger Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1984), mára már klasszikusnak számít a zsoltárkutatásban, ahogy Dahood, az Ugaritban megtalált szövegeket mindenütt alapul vevő kommentárja is megkerülhetetlennek számít, mindennemű vitatottsága ellenére is: DAHOOD 1966. A kritikájához lásd MICHAEL S. MOORE, „A Short Note on Mitchell Dahood's Exegetical Methodology”, in: *Hebrew Studies* 22/1981, 35–38.

<sup>172</sup> W. H. BENNETT, „Notes on a Comparison of the Texts of Psalm 18 and 2 Samuel 22.”, in: *Hebrew* 3/1887, 65–86; CROSS–FREEDMAN 1953. A kérdéshez ld. még részletesen dolgozatom első fejezetének első részét.

<sup>173</sup> PIERRE AUFFRET (*La Sagesse a Bati sa Maison*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1982) volt az első „úttörő”, aki felfedezte a részgyűjtemény koncentrikus szerkezetét. Az 1993-as Hossfeld–Zenger-kommentár (HOSSFELD–ZENGER 1993) aztán öt részgyűjteményre osztja az első könyvet, ebből az egyik ún. belső lenne az említett 15–24. Ez a felvetés viszonylag általános elfogadottságnak örvend. (Kiv. MATTHIAS MILLARD, *Die Komposition des Psalters. Ein formgeschichtlicher Ansatz*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1997). Vö. még PATRICK D. MILLER, „Kingship, Torah Obedience, and Prayer. The Theology of Psalms 15–24”, in: SEYBOLD–ZENGER 1995, 127–142.

<sup>174</sup> Vö. csak a már említett ADAM 2001, GRAY 2014, LASS 2016.

kérdése is, a mikro- és makrostruktúra szintjén is, melyben jelntős szerepet játszik Beat Weber munkássága.<sup>175</sup>

### 1.2.2 Sámuel könyvei – avagy az „appendix”

A fent említett Beat Weber elmélete szerint legfontosabbként a Zsolt 18//2Sám 22, de más zsoltárok és zsoltárrészletek is összekötő kapocsként szolgálnak Sámuel könyveivel, és ez a felismerés mintegy hermeneutikai kulcsot jelenthet a teljes Zsoltárok könyve megértéséhez, illetve azt *lectio continuaként* olvasva narratívát ad a teljes könyvnek.<sup>176</sup> Anélkül, hogy ezt az elméletet itt értékelném – dolgozatom során visszatérek rá –, annyit megállapíthatunk, hogy Sámuel könyveinek kontextusa már pusztán a kettős hagyományozás szempontjából is elengedhetetlenek, sőt bizonyos szempontból alapvetőbbnek bizonyul egy kultúratudományos igényű megközelítés esetén. Ugyanis míg a Zsolt 18-ról – mint a Zsoltárok könyvének egyik költeményéről – születtek teljes monográfiák,<sup>177</sup> a 2Sám 22 kutatottsága korántsem ennyire egyértelmű,<sup>178</sup> bár ha teljes monográfiák nem is, viszont fontos könyvfejezetek már behatóan foglalkoztak vele, méghozzá eleve olyan megközelítésből, amely kultúratudományos szempontok alapján vizsgálja a szövegeket.<sup>179</sup>

---

<sup>175</sup> Legújabban ld. BEAT WEBER, „Das königlich-davidische Danklied 2 Samuel 22 / Psalm 18 im Kontext von Psalm 1–18. Eine (proto)kanonische Lesung vom Ende der Samuelbücher her zum Anfangsbereich des Psalters hin”, in: STEFAN ATTARD – MARCO PAVAN (szerk.), *Canterò in eterno le misericordie del Signore (Sal 89,2). FS G. Barbiero*, Rom, 2015, 187–204; Uő., „Die doppelte Verknötung des Psalters. Kanonhermeneutische Erwägungen zu den »Schnittstellen« Psalm 18 // 2 Samuel 22 und Psalm 96; 105; 106 // 1 Chronik 16”, in: *BZ* 60/2016, 14–27 (= WEBER 2016a); Uő., „»Gelobt sei der HERR, mein Fels ...!« (Ps 144,1). Wirkung und Bedeutung von Psalm 18 (// 2 Samuel 22) im Nachfeld des Psalters”, *Old Testament Essays* 29/2016, 195–220. (= Weber 2016b)

<sup>176</sup> WEBER 2016b.

<sup>177</sup> A korábban már említett monográfiák a zsoltárnak egy-egy aspektusával foglalkoznak csak. Berry ugyan négyféle megközelítést is alkalmaz – szövegkritikai, formakritikai, retorikai és olvasóközpontú –, mégis mindvégig evidensnek tekinti, hogy a Zsoltárok könyvében ránk hagyott verzió a kutatása alapja – vö. BERRY 1993. Gray a metaforákkal, és a más zsoltárokkal, valamint az ókori keletiszövegekkel/képekkel való párhuzamokat, így szinte figyelmen kívül hagyja a 2Sámuel kontextusát. Összesen három (!) oldalt szentel a 2Sámuel narratívájába való beágyazottságnak – vö. GRAY 2014, 52–54. Klaus-Peter Adam, bár a királyi hős alakjával foglalkozik, maximálisan figyelembe véve a narratív kontextusokat is, mégis a Zsoltárok könyvét tekinti alapnak, és csak a könyve második felében, az 5. fejezetben tárgyalja a 2Sámuellel való kapcsolatát, valamint a két variáns közti különbségeket, habár ezen a ponton nagyon fontos következtetéseket fogalmaz meg – vö. ADAM 2000, 185–203.

<sup>178</sup> Az egyetlen általam ismert teljes monográfia, melynek nem a Zsoltárok könyve kontextusa az alapja, a már szintén említett Magdalena Lass disszertációja, mely az erőszak témáját vizsgálja a költemény szövegében, és amely várhatóan 2018-ban fog megjelenni.

<sup>179</sup> Ehelyütt csak Watts és Weitzman munkáit emelném ki, az alábbiakban azonban részletesen ki fogok térnie a 2Sámuelbe való beágyazottság kapcsán más, a témában született fontos tanulmányokra és könyvfejezetekre is. JAMES W. WATTS, *Psalm and Story. Inset Hymns in Hebrew Narrative*, Sheffield

Az említett könyvfejezeteknek, ill. cikkeknek egy közös tulajdonsága van. Mindazokkal szemben, akik a Zsoltárok könyvét veszik alapul, és annak kontextusán belül olvassák a zsoltárt – hozzáteszem, hogy a legkülönbözőbb megközelítésekben –, a kutatás azon iránya, mely a Sámuel-narratíva felől közelít, teljesen másik kérdést helyez a középpontba, melynek csak egy szegmense a 2Sám 22 zsoltára. Ti. Sámuel második könyvének végén ez a költemény nem pusztán a történeti könyvbe illeszkedik, hanem a könyv erősen problematikus státuszú záró részébe, mely a 2Sám 21–24-ig terjed, és leggyakrabban appendixként határozzák meg.<sup>180</sup> Ebben a megközelítésben is fontos szerephez jut a datálás, a szerzőség, a műfaj kérdése, ám itt már a kutatás kezdeteitől ugyanolyan hangsúlyos az a kérdés is: vajon tartalmilag mit ad hozzá Sámuel könyveihez (vagy mit vesz el belőlük), ill. hogy vajon mennyiben szolgálhat hermeneutikai kulcsként a korábban elhangzottak megértéséhez, sőt átértékeléséhez, árnyalásához, újraértelmezéséhez.

Az alábbiakban részben Cynthia Edenburg tanulmányára támaszkodom, mely egyrészt összefoglalja az eddigi álláspontokat, másrészt – 2Sámuel 24 alapos vizsgálata után – saját javaslattal áll elő, ráadásul ez a témában elérhető legfrissebb átfogó igényű elemzés;<sup>181</sup> ezen felül fontos háttérként szolgált Simon T. László monográfiája az Appendixről.<sup>182</sup>

Johann Jahn volt az első 1802-ben, aki *Anhang*-nak titulálta és hat egységre osztotta a négy fejezetet.<sup>183</sup> Ezt a beosztást a mai napig követik a kutatók. Karl Budde az elsők közt volt, akik felvetették az appendix koncentrikus szerkezetének lehetőségét és megalapozta az ezirányú értelmezés lehetséges verzióit: ez alapján két elbeszélő rész, két lista és két költemény szerepel a négy fejezetben, melyek khiasztikus elrendezésben „rímelnék egymásra”.<sup>184</sup> Hasonlóképpen rendezi a szövegeket 1899-es kommentárjában Smith is, az alábbi következtetéssel: „It should be noted that the whole section, 21–24, separates what

Academic Press, Sheffield, 1992; STEVEN WEITZMAN, *Song and Story in Biblical Narrative*, Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis, 1997.

<sup>180</sup> További elnevezései: „miscellanea”, „konglomerátum”, „additamenta”, „epilógus”, „melléklet”, „közjáték”, „zagyvalék”.

<sup>181</sup> CYNTHIA EDENBURG, „2Sam 21–24: Haphazard Miscellany or Deliberate Revision?”, in: REINHARD MÜLLER – JUHA PAKKALA (szerk.), *Insights into Editing in the Hebrew Bible and the Ancient Near East. What Does Documented Evidence Tell Us about the Transmission of Authoritative Texts?*, Peeters, Leuven, 2017, 189 – 222.

<sup>182</sup> SIMON T. LÁSZLÓ, *Identity and Identification: an Exegetical and Theological Study of 2 Sam 21–24*, Pontificia Università Gregoriana, Rome, 2000, itt különösen is 9–19.

<sup>183</sup> JOHANN JAHN, *Einleitung in die göttlichen Bücher des Alten Bundes I*, Bécs, 1802, 226.

<sup>184</sup> KARL BUDDE, *Die Bücher Samuel*, Mohr/Siebeck, Tübingen, 1902, 304.

belongs together, for 1 Kings is the original continuation of ISam 20.”<sup>185</sup> Mindez meghatározta a kutatás további évtizedeit, főként miután Leonhard Rost 1926-os művében felállította azt az elméletet, amely szintén hosszú évtizedekre meghatározó lett a kutatás számára, miszerint a Dávidról szóló ószövetségi szövegek két nagy narratívába rendeződnek: az egyik „Dávid felemelkedése”, a másik a „trónutódlás”. Ezek közé ékelődnének mindenféle „vegyes betétek” – mint a 2Sám 5–8 vagy a 2Sám 21–24.<sup>186</sup>

Azonban a kánonközpontú megközelítés térhódításával együtt megejelentek a kritikus hangok Budde és a hozzá hasonlóan gondolkodó kutatók addigra bevett álláspontjával szemben. Elsőként Brevard Childs pozicionálta újra az „appendix” szerepét: „In sum, the final four chapters, far from being a clumsy appendix, offer a highly reflective, theological interpretation of David’s whole career adumbrating the messianic hope, which provides a clear hermeneutical guide for its use as sacred scripture.”<sup>187</sup> Mára számos kutató állítja – részben épp a khiasztikus szerkezet alapján –, hogy egyáltalán nem véletlenszerűen összegyűjtött és erre a pontra beillesztett „összevisszaság”, hanem nagyon is tudatos szerkezeti és tartalmi kompozíció áll előttünk.<sup>188</sup> Ez azonban nem jelenti azt, hogy egységes műről lenne szó. A négy fejezet hat részegységének különböző formai és tartalmi jellegzetességei ettől nem tűnnek el, hiszen a jelenlegi forma minden bizonnyal egy hosszú redakciós folyamat utolsó állomása.<sup>189</sup>

A kutatás aktuális kérdései: miért, mikor, hogyan, honnan és ki helyezte ezt az anyagot a Sámuel-könyvek végére, megtörve ezzel a narratívát, amely a Királyok első könyvében folytatódik? Milyen következtetéseket vonhatunk le a khiasztikus szerkezetből? És mit az időközben alaposan feltárt intertextuális hálózatából – hogy viszonyul Sámuel

---

<sup>185</sup> HENRY PRESERVED SMITH, *A critical and exegetical commentary on the Books of Samuel*, T & T Clark, Edinburgh, 1899, xxvi–xxvii. A korai felosztáshoz ld. még JULIUS WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Verlag von Georg Reimer, Berlin, <sup>3</sup>1899, 260–263; valamint CARL FRIEDRICH KEIL, *Biblischer Commentar über die profetischen Geschichtsbücher des Alten Testaments, Zweiter Band: Die Bücher Samuels*, Dörffling und Franke, Lipse, <sup>2</sup>1875, 356–357.

<sup>186</sup> Vö. LEONHARD ROST, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*, Kohlhammer, Stuttgart, 1926.

<sup>187</sup> BREVARD CHILDS, *Intorduction to the Old Testament Scripture*, Fortress Press, Philadelphia, 1979, 275 – idézi WALTER BRUEGGEMANN, „2 Samuel 21-24: 'An Appendix of Deconstruction?'”, in: *The Catholic Biblical Quarterly* 50/1988, 383–397, itt: 384.

<sup>188</sup> A teljesség igénye nélkül CHILDS 1979; GERALD T. SHEPPARD, *Wisdom as a hermeneutical construct*, Walter de Gruyter, Berlin, 1980, 144–158; BRUEGGEMANN 1988; ROBERT POLZIN, *David and the Deuteronomist. A literary study of the Deuteronomistic History*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1993, 202–214; HERBERT H. KLEMENT, *II Samuel 21-24. Context, Structure and Meaning in the Samuel Conclusion*, Peter Lang, 1999; SIMON T. 2000; ANTHONY F. CAMPBELL, *2 Samuel*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 2005.

<sup>189</sup> Így pl. SIMON T. 2000, 314–315; továbbá EDENBURG 2017, 30–31.



könyveihez, vagy éppen a Deuteronomiumhoz? És valóban szolgálhat-e hermeneutikai kulcsként a narratívához? Vagy esetleg tényleg a narratíva felülírása, újraértelmezése volna a célja?<sup>190</sup>

Arra a kérdésre, hogy milyen célból került ide az appendix, Edenburg a következő választ adja: „In my opinion, all attempts have failed to uncover a united purpose; instead, each piece appears to have its own purpose.”<sup>191</sup> Véleménye szerint az appendix előállása önmagában is egy hosszú folyamat eredménye, melynek csak a végén alakították ki a jelenlegi khiasztikus elrendezést. Ennek a folyamatnak az utolsó előtti lépcsőfoka pedig az „énekek” (2Sám 22; 23,1–7) beépítése: „The two songs were finally added out of pietistic interests, not only in order to introduce the figure of David, the singer of Psalms, into the Samuel scroll, but also to neutralize the effect of some of the less complimentary materials.”<sup>192</sup> Dolgozatom során bizonyos szempontból magam is megpróbálok választ találni erre a kérdésre, bár nem történeti megközelítésben, hanem a szöveg idehelyezésének az értelmezést érintő következményeivel számot vetve.

Amiért azt állítottam, hogy már pusztán a kérdésfelvetés magában hordja a korábbiaktól eltérő – ebben az esetben médiatudományosnak nevezhető – válaszok keresésének lehetőségét, az a tény, hogy pl. Cynthia Edenburg – minden részletre kiterjedő elemzés után – részben arra a következtetésre jut, hogy a tekercs mint technikai médium az oka annak, hogy ez a négy fejezet a jelenlegi helyére került. „Or perhaps the placement and lack of context for the materials in 2Sam 21–24 result from fact that they were added at a final stage of the editing of the scroll? Incorporation of this material into the preexisting narrative would necessitate reworking the entire second half of the scroll, but new materials could still be appended to the scroll at its beginning and end.”<sup>193</sup> Ezt egy korábbi tanulmányában részletesen is kifejti: „Finally, it remains to consider how these editorial techniques relate to the mechanics of scroll production. Emmanuel Tov has recently assessed the technical limitations restricting scribal interference as observed in the scrolls from the Judean desert. [...] These findings led Tov to surmise that »No rewriting, adding, or deleting could be executed in the form of corrections of existing scrolls [...]. Instead,

---

<sup>190</sup> Vö. EDENBURG 2017, 197.

<sup>191</sup> EDENBURG 2017, 32.

<sup>192</sup> EDENBURG 2017, 35.

<sup>193</sup> EDENBURG 2017, 31.

editors and scribes must have created fresh copies for expressing their novel thoughts.«<sup>194</sup>  
 [...] I propose that the editorial strategy of overriding circumvents the technical limitations inhibiting revision by adding the overriding to the beginnings and ends of the scrolls.»<sup>195</sup>

Többek közt éppen ez a kifejezetten technológiaorientált megközelítés az, ami alapot ad egy másféle olvasatnak, hiszen a szellemtudományokban épp ez az ún. médiatudományos megközelítés jelenti az egyik áttörési pontot a kultúratudomány irányába (bár a kettő nem azonosítható egymással!). Az Eric Havelock és Marshall McLuhan vagy német területen Friedrich Kittler nevével fémjelezett irány központi tézise így foglalható össze: „Kulturen sind durch die Kapazität ihrer Medien, d.h. ihrer Aufzeichnungs-, Speicherungs- und Übertragungstechnologien definiert.»<sup>196</sup> Az újdonság számunkra abban rejlik, hogy mindezt nem (pusztán) a maga történetiségében kívánjuk feltárni, miközben a kultúra média általi meghatározottsága mégis kiemelt szerephez jut a szöveg értelmezése során.

Edenburg a fentiekből azt a – gondolatmenetéből értelemszerűen következő szövegtörténeti – következtetést vonja le, hogy a Deuteronomista Történeti Mű eredetileg nem egy nagy tekercsen állt, és nem a kialakulása utolsó fázisában osztották különálló tekercsekre, tehát az *overriding/Fortschreibung* anyagát nem folyamatos narratívák közé illesztették be, hanem már eleve öt különálló tekercsen helyezkedett el az anyaga (Dtn, Józs, Bír, Sám, Kir), ezért kerülhetett a Sámuel narratív blokkjának a végére, ténylegesen egy appendix részeként az általunk vizsgált zsoltár.<sup>197</sup>

### 1.2.3 2Sám 22//Zsolt 18 és a Dtn, ill. a DtrG kapcsolata

A kutatás jelenlegi állása szerint még önmagában az a kérdés sem talált teljesen kielégítő válaszra, hogy Sámuel könyvei milyen mértékben képezik részét az ún. *Deuteronomistisches Geschichtswerk*nek – magyarul Deuteronomiumi / Deuteronomista /

---

<sup>194</sup> EMANUEL TOV, *Scribal practices and approaches reflected in the texts found in the Judean Desert*, Brill, Boston, 2004, 342; Vö. még KAREL VAN DER TOORN, *Scribal culture and the making of the Hebrew Bible*, Harvard University Press, Cambridge, MA – London, UK, 2007, 146–149.

<sup>195</sup> CYNTHIA EDENBURG, „Rewriting, overwriting, and overriding. Techniques of editorial revision in the Deuteronomistic History”, in: ATHALYA BRENNER – FRANK H. POLAK (szerk.), *Words, ideas, worlds. Biblical essays in honour of Yairah Amit*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield, 2012, 54–69, itt: 64.

<sup>196</sup> ALEIDA ASSMANN, „Kulturwissenschaften”, in: THOMAS ANZ (szerk.), *Handbuch Literaturwissenschaft. Bd. 2: Methoden und Theorien*, Metzler, Stuttgart–Weimar, 2013, 459–469, itt: 466.

<sup>197</sup> Vö. EDENBURG 2012, 65–66.

Deuteronomisztikus Történeti Műnek.<sup>198</sup> – Amikor ezt az elnevezést használom, tisztában vagyok azzal, hogy a mai napig élő és véget nem érő viták tárgyát képező ószövetségi teológiai problémával állok szemben. Ezen a ponton azonban – a vitatott kérdések ismeretében, ám állást nem foglalva – egyszerűen tisztázni kívánom, hogy amikor minden különösebb magyarázat nélkül a DtrG-ről beszélek, konszenzusos alapon mit értek alatta. A kutatás ezt az elnevezést használja azokra az ószövetségi szövegekre, melyek a Deuteronomium nyelvén és teológiáján alapuló, azzal összefüggésben álló, egységes történeti üzenetet képviselnek (eszerint Dtn, Józ, Bír, 1–2Sám, ill. 1–2Kir tartozik ide). Az így összeálló mű Izrael történetét foglalja össze a pusztai vándorlás végétől egészen a királyság végéig. Ahogy Kustár Zoltán írja: „A történeti könyvek megalkotásához a mű szerkesztője különböző korú és természetű forrásokat használt. [...] Ezt a szerteágazó, terjedelmes hagyományanyagot a szerkesztő feszes kronológiai sorrendbe illesztette. Rajtuk viszonylag keveset változtatott, inkább összekötő szövegeket írt közéjük, illetve utólagos értékelésekkel látta el őket.”<sup>199</sup> Teológiai jelentősége már csak azért is alapvető, mert sokak szerint ez volt a fogság utáni közösség fő motivációja és reménye a továbblélésre. Ahogy Karasszon István írja: „A Deuteronomiumi Történeti Mű Izrael történetét úgy akarja megírni, mint e szövetség történetét – ezért vetíti vissza a szövetségekötés aktusát egészen az ősi korra, s ezért ilyen szokatlan értékítélet-rendszere az európai történetírás számára. E szempont azonban tökéletesen megfelel a fogság idejében fölmerült igényeknek: olyan történeti koncepció született, amely nemcsak földolgozni tudta a múltat, hanem ebbe beleillett a jövő is, a kiválasztás további érvényessége, a szövetség további fönntartása által.”<sup>200</sup> Tehát összefoglalva, amikor DtrG-ről írok, egy olyan történeti-teológiai szerkesztői keretkonceptióról beszélek, amely az említett műveket bizonyosan áthatja, még ha különböző mélységben és mennyiségben is.<sup>201</sup>

---

<sup>198</sup> Vö. pl. THOMAS RÖMER (et al.), *Einleitung in das Alte Testament: Die Bücher der Hebräischen Bibel und die alttestamentlichen Schriften der katholischen, protestantischen und orthodoxen Kirchen*, TVZ Theologischer Verlag, Zürich, 2013, 291–307; CYNTHIA EDENBURG – JUHA PAKKALA, „Is Samuel among the Deuteronomists?“, in: UÖK. (szerk.), *Is Samuel among the Deuteronomists? Current views on the place of Samuel in a Deuteronomistic history*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2013, 1–16.

<sup>199</sup> KUSTÁR ZOLTÁN, „A deuteronomista történeti mű (5Móz, Józ, Bír, 1–2Sám, 1–2Kir)“, in: PECSUK OTTÓ (szerk.), *Bibliaismereti kézikönyv*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2008, 94–97, itt: 94.

<sup>200</sup> KARASSZON ISTVÁN, „Történetírás az ókori Izraelben“, in: UÖ., *Az Ószövetség fényei. Veterotestamentika*, Mundus Magyar Egyetemi Kiadó, Budapest, 2002, 40–71, itt: 55.

<sup>201</sup> Önmagában a DtrG kérdéséhez továbbmutató hivatkozásokkal ld. még: SIMONE PAGANINI, „Deuteronomistisches Geschichtswerk (DtrG)“, in: *WiBiLex*, 2005, online forrás: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/10678/> -- utolsó elérés: 2017.07.13.

Ami biztos, hogy a kérdés, hogy a Sámuel könyveihez fűzött appendix, és még ráadásul a 2Sám 22 mennyiben áll deuteronomista hatás alatt, a mai napig heves vitákat generál. Továbbá – és ezért nem pusztán Sámuel könyvei kapcsán felmerülő problémák egyik elágazásáról beszélünk – az a kérdés is folyamatos viták alapját képezi, hogy vajon a Zsoltárok könyvén belül milyen hatások figyelhetőek meg oda-vissza a Dtn-nel, ill. a DtrG-vel.<sup>202</sup> És persze önmagában az is kérdés, hogy maga a Dtn és a DtrG (ill. ami végképp messze vezet, de szintúgy a nagy egész részét képezi: a Dtn és a Pentateuchos) milyen kapcsolatban állnak egymással.<sup>203</sup> Én ehelyütt csakis arra vállalkozhatok, hogy vázaltszerűen felrajzoljam azokat a csomópontokat, amelyek alapján egyáltalán felmerül a zsoltár kapcsán ennek a viszonyoknak a lehetősége, hogy ezáltal felhívjam a figyelmet azokra a pontokra, melyek aztán gazdagíthatják az értelmezést.

A szerkesztés kérdését a fentiekben már részleteztem. Itt csak azt a vitás pontot szeretném még egyszer kiemelni, miszerint a zsoltár szövegét (vagy akár az egész appendixet) deuteronomista írnokok szerkesztették a helyére.<sup>204</sup> A céljuk pedig – a fenti elmélet szerint – Dávid király idealizálása volt.<sup>205</sup> Eszerint Dávid lenne az a király, aki minden korábbi botlása ellenére a tökéletes közvetítő Isten és a nép között. A kérdésére később még visszatérek. Azonban már most leszögezném, hogy ez korántsem ennyire egyértelmű, ugyanis – amint az Brueggemann éles szemmel megállapította – egyáltalán nem evidens, hogy a zsoltár valóban ideális képet közvetít a királyról, sőt ugyanígy legitim lehet az az értelmezés is, miszerint éppenhogy (az appendix egészével) aláássa a király tekintélyét.<sup>206</sup>

---

<sup>202</sup> Vö. pl. MARKO MARTILA, „The Deuteronomistic Heritage in the Psalms”, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 37/2012, 67–91; PATRICK D. MILLER, „Deuteronomy and Psalms. Evoking a Biblical Conversation”, in: *Journal of Biblical Literature*, 118/1999, 3–18; JAMIE A. GRANT, *The King as Exemplar. The Function of Deuteronomy’s Kingship Law in the Shaping of the Book of Psalms*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2004.

<sup>203</sup> Vö. pl. KONRAD SCHMID, „Das Deuteronomium innerhalb der »deuteronomistischen Geschichtswerke« in Gen–2 Kön”, in: ECKART OTTO – REINHARD ACHENBACH, *Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2004, 193–211.

<sup>204</sup> Vö. pl. Timo Veijola egészen részletesen kidolgozta ezt az elméletet, elkülönítve egymástól az egyes Dtn-redaktorokat (DtrG: 21,1–14; 21,15–17; 23,8–39; 24,1–25; DtrN: 21,18–22; **22,1–51**; 23,1–7; DtrP: 24,3–4a; 24,10–15a.17.21b.25b) – vö. TIMO VEIJOLA, *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der Deuteronomistischen Darstellung*, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki, 1975, 106–26.

<sup>205</sup> Vö. még t.k. ROLF AUGUST CARLSON, *David, the chosen King. A traditio-historical approach to the Second Book of Samuel*, Almqvist and Wiksell, Stockholm, 1964, 196–226; WALTER DIETRICH, *David, Saul und die Propheten. Das Verhältnis von Religion und Politik nach den profetischen Überlieferungen vom frühesten Königtum in Israel*, Kohlhammer, Stuttgart, <sup>2</sup>1987.

<sup>206</sup> Ld. BRUEGGEMANN 1988.

Edenburg véleménye szerint egyéb bizonyíték híján az esetleges egyezések vagy párhuzamok pusztán azt feltételezik, hogy az adott írások ismerték és bizonyos mértékig elkerülhetetlenül használták az autoritatívnek számító iratok korpuszát, ám nem célzott szerkesztői szándék vezérelte őket mindeközben, és főleg nem kifejezetten a deuteronomista ideológia terjesztése.<sup>207</sup>

Kérdés persze önmagában az is, hogy létezik-e egy egységes „deuteronomista ideológia”, és ha létezik, mennyiben tekinthető a Dtn–2Kir-ig terjedő korpusz ezen ideológia közvetítőjének. A válaszok széles skálája áll rendelkezésünkre,<sup>208</sup> ám itt most összefoglalólag csak annyit szögeznék le, hogy minden bizonnyal több fázisban, sokszoros, tudatos szerkesztői munkának köszönhetően állt össze ez a szövegtörzs. Römer a következőképpen foglalja össze a fázisokat: a Deuteronomista Iskola megszületése az újasszír korba tehető,<sup>209</sup> ezt követte a fogság helyzetére választ kereső DtrG megszületése az újbabiloni korban, ám még a perzsa korban sem állt meg a folyamat,<sup>210</sup> amely egészen a hellenisztikus korig elhúzódhatott: „Die Redaktionsarbeit an den Geschichtsbüchern erstreckte sich bis in die hellenistische Zeit. Die LXX-Fassung dieser Bücher scheint oft einen hebräischen Text zu bezeugen, der älter ist, als der im MT überlieferte. Zahlreiche Zusätze, die im MT belegt sind, sind in der Vorlage der LXX noch nicht fassbar, weisen eine deuteronomistisch geprägte Sprache auf.”<sup>211</sup>

Visszatérve a 2Sám 22//Zsolt 18 szövegére, a fentiek alapján elmondható, hogy a datálás és a DtrG-vel való kapcsolat szoros kölcsönösségi viszonyban áll egymással. Ennek szemléltetésére egy példát emelnék ki: Eckart Otto 2004-es tanulmányában meggyőzően állítja, hogy míg a Zsolt 72 kritikusan átdolgozva, negatív konnotációkkal recipiálja az

---

<sup>207</sup> „But the evidence of Deuteronomic composition or editing is slight and inconclusive. The fact that some of these materials employ language found elsewhere in Deuteronomy–Kings and Jeremiah does not point to Deuteronomistic composition or editing, unless it can be demonstrated that the shared language is typically Deuteronomistic and that is used to promote Deuteronomistic ideology and concerns.” EDENBURG 2017, 6–7.

<sup>208</sup> Ezek részletezése messze vezetne a tárgytól, így nem itt most nem is vállalkozom rá. Áttekintő ismertetéséhez ld. THOMAS RÖMER, „Das Deuteronomistische Geschichtswerk”, in: RÖMER 2013, 291–307.

<sup>209</sup> Ehhez ld. Eckart Otto munkásságát, itt különös tekintettel is pl. a Dtn 28 újasszír háttérére: vö. JACOB LAUNIGER, „Esarhaddon’s Succession Treaty at Tell Tayinat. Text and Commentary”, in: *Journal of Cuneiform Studies* 64/2012, 87–123; HANS ULRICH STEYMANS, „Deuteronomy 28 and Tell Tayinat”, in: *Verbum et Ecclesia* 34/2013, 1–13; „Esarhaddon’s Succession Treaty”, in SIMO PARPOLA – KAZUKO WATANABE, *State Archives of Assyria II – Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*, Helsinki University Press, Helsinki, 1988, 28–58.

<sup>210</sup> RAYMOND F. PERSON, *The Deuteronomistic School. History, Social Setting, and Literature*, SBL, Atlanta, 2002.

<sup>211</sup> RÖMER 2013, 305.

újasszír királyideológiát, a Zsolt 2-ben és Zsolt 18-ban ellenkezőleg, éppen hogy a jeruzsálemi királyteológia részeként, pozitív színezettel kerülnek be a kánonba.<sup>212</sup>

Véleményem szerint a fentiek jól szemléltetik, mennyire eltérő a megítélése a zsoltár – illetve egyes részei – kialakulási fázisainak.

Egy másik „csomópont”, amely a szerkesztéshez kapcsolódik, de a fenti problémákon továbbmutat: a *2Sám 22–23,1–7 strukturális és szemantikai összekapcsolódása a Dtn 32–33-mal*. Bárki helyezte végül a jelenlegi helyükre az „énekeket”, a hagyományozás akármely pontján, nem lehet a véletlen műve a párhuzam: mindkét esetben egy narratíva<sup>213</sup> végéhez szerkesztett két költeményről van szó. Sőt először egy hálaadó zsoltár, majd az azt követő búcsúszavak állnak egymás után mindkét esetben. Ráadásul mindkét helyen egy olyan vezető személyiséghez vannak kapcsolva az énekek, aki Izrael kulturális emlékezetében kiemelkedő jelentőséggel bír: az egyik Mózes, a másik pedig Dávid. Sőt mi több mindkét vezető esetében élettörténetük záróakkordjaiként hangoznak el ezek a költemények.<sup>214</sup> És ha mindez nem volna elég, a figyelmes olvasó – vagy éppenséggel az a hallgató, akinek a fejében ott visszhangzik a Tóra – több mint hatvan azonos szót vagy

---

<sup>212</sup> Vö. OTTO 2004, 643. Érvétele részeként – az egyértelmű újasszír párhuzamok felsorolása mellett – azonban dióhéjban vázolja az eddigi kutatástörténeti háttérrel a következőképpen: „Durch Ps 18,3–20\* (21–25.26–32).42–50\* wird das königliche Siegeslied in Ps 18,2.33–41 in exilischer und nachexilischer Zeit stufenweise nicht zuletzt unter dem Einfluß des dtr Ämtergesetzes im Deuteronomium (Dtn 16,18–18,22; Vgl. dazu M. Kleer [1996:14 = MARTIN KLEER, *Der liebliche Sänger der Psalmen Israels. Untersuchungen zu David als Dichter und Beter der Psalmen*, Philo, Bodenheim, 1996.]) zu einem Danklied erweitert. Dagegen will Hoßfeld (1987:171–190 [=FRANK-LOTHAR HOSSFELD, „Der Wandel des Beters in Ps 18. Wachstumsphasen eines Dankliedes”, in: FRANK-LOTHAR HOSSFELD – ERNST HAAG (szerk.), *Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen. FS H. Groß*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1986, 171–190 – részletes ismertetését ld. a dolgozat első fejezetében.] Ottonál azért szerepel 1987 évszámként, mert a kötet megért egy második kiadást, mely 1987-ben jelent meg.); Hoßfeld & Zenger 1993a:188f.) auch Ps 18,42–50 dem vorexilischen Siegeslied zurechnen. Umgekehrt spricht Adam (2001:48ff.) diese Verse dem vorexilischen Psalm ab, rechnet ihm aber Ps 18,4–20 zu. Zu deutlich sind die theologischen späten Profile beider Abschnitte. Arneht (2000b: 101–103 mit Anm. 56 [=MARTIN ARNETH, „Sonne der Gerechtigkeit”. *Studien zur Solarisierung der Jahwe-Religion im Lichte von Psalm 72*, Harrassowitz, Wiesbaden, 2000.]) hat Argumente dafür beigebracht, daß Ps 19 nicht im Zuge der Überarbeitung von Ps 18 in die Sammlung Ps 15–24\* eingebracht wurde (so Hoßfeld & Zenger 1993b: 175f.179), sondern Ps 18\* in 2Sam 22\* bereits mit 2Sam 23,1–7 verbunden dem Verfasser von Ps 19 vorlag.” Vö. OTTO 2004, 638–639. A további felvetéseket a datálás kérdéséhez ld. a megelőző részben.

<sup>213</sup> A Deuteronomium műfaját tekintve nem annyira narratív, mint inkább retorikai jellegű könyv, hiszen beszédek gyűjteménye, ennek ellenére a benne kirajzolódó történet, illetve az egész Tórán végigvonuló történeti ív, valamint éppen a Dtn 31–34. fejezetek alapján mégiscsak állíthatjuk, hogy egy narratívába elhelyezett költeményekről van szó. A műfaj (retorikai ill. elbeszélő) kérdéséhez ld. még bővebben WATTS 1992, 63–64; DOMINIK MARKL, *Gottes Volk im Deuteronomium*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2012, különösen is: 47–56.

<sup>214</sup> Igaz ugyan, hogy Dávid halálára majd csak az 1Kir 2,10kk-ban kerül sor. Erről a problémáról már esett szó. Ld. pl. EDENBURG 2012, 65–66.

szókapcsolatot ismerhet fel a Dtn 32 és a Zsolt 18//2Sám 22 között.<sup>215</sup> Wattsszal együtt bizton állíthatjuk: „The result for a reader of the Deuteronomistic History in its entirety is that David's Thanksgiving and its context cannot help but be reminiscent of the end of Deuteronomy.”<sup>216</sup> Hasonlóképpen ezt írja Otto: „The poem in Deut 32:1–43 is a sophisticated patchwork of quotations and allusions to the psalms, the prophetic and sapiential literature. This does not mean that the authors of the poem only wanted it to be a collage of quotations and allusions. [...] The subtexts have the function to invite the reader, who knows the text of the Bible by heart, to read the poem in Deut 32 as an amphiboly.”<sup>217</sup> Ennek a következménye az, hogy a Dtn 32 által mozgatott roppant méretű intertextuális hálózat – mely a Héber Biblia minden területével: a Tórával, a Prófétákkal és a költői- ill. bölcsességi irodalommal<sup>218</sup> is kapcsolatot biztosít – kölcsönösen párbeszédbe lép a szöveggel.<sup>219</sup> Ugyancsak Otto jut az alábbi következtetésre a Dtn 32 kapcsán: „Mit dem Moselied und seiner narrativen Rahmung in Dtn 31–32 wird dem Pentateuch hermeneutisch noch eine neue Perspektive hinzugefügt. Die Hermeneutik des Pentateuch in der Gestalt der Pentateuchredaktion des 5–4. Jh. ist als Rechtshermeneutik der Tora konzipiert, die den Status der Rechts- und Kultbestimmungen klärt und dabei das Deuteronomium als Auslegung der Sinaitora (Dtn 1,1–5) zeichnet, wobei die »Zweite Generation« (Num 13–14) der erzählten Zeit die Adressaten der Erzählzeit repräsentiert. Die von Mose ausgelegte und verschriftete Tora tritt an die Stelle von Mose als

---

<sup>215</sup> Ennek részletes kifejtését lásd MARKL 2012, 253–258; ECKART OTTO, „Singing Moses. His Farewell Song in Deuteronomy”, in: DIRK J. HUMAN (szerk.), *Psalmody and Poetry in OT Ethics*, Sheffield, 2012, 169–180, itt: 175.

<sup>216</sup> WATTS 1992, 107.

<sup>217</sup> OTTO 2012, 177.

<sup>218</sup> A költő Mózes képe a Zsoltárok könyvében is megjelenik, pl. a Zsolt 90-ben, melynek illetően értelmezéséhez – valamint a törvénnyel való viszonyához, melyre a későbbiekben még visszatérek – ld. JUTTA HAUSMANN, „»Ein Gebet Mose«. Psalm 90 und das lutherische Verständnis des Mosegesetzes”, in: FOLKER SIEGERT (szerk.), *Kirche und Synagoge. Ein lutherisches Votum*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2012, 89–96.

<sup>219</sup> „Was in Dtn 32 wiederum als Zukunftsperspektive von Mose als Prophet vorausgesagt wird, ist in Ps 78 im Rückblick auch auf die mosaische Zeit beschrieben. Fordert Mose in Dtn 32,7 dazu auf, der Vergangenheit zu gedenken und aus der Geschichte zu lernen, den Vater und die Ältesten zu befragen, so wird in Ps 78 das dazu gehörende Geschichtsalternativ geliefert, da sin Dtn 32,8–17 unter prophetischem Einfluß zusammengefasst wird. Ps 78,68–72 ist wie Ps 18 dann Subtext der Heilzusage in Dtn 32,26–43.” – ECKART OTTO, „Moses Abschiedslied in Deuteronomium 32. Ein Zeugnis der Kanonsbildung in der Hebräischen Bibel”, in: UÖ., *Die Tora. Studien Zum Pentateuch. Gesammelte Schriften*, Harrassowitz, Wiesbaden, 2009, 641–678, itt: 661.

Vermittlung des Gotteswillens und bedarf der Auslegung, für die Mose das Vorbild mit dem Deuteronomium geschaffen hat.”<sup>220</sup>

Anélkül, hogy ebből a bevezető ezen pontján messzemenő következtetéseket vonnánk le, annyit azonban mindenképpen megállapíthatunk, hogy részben az elhelyezkedés, részben az intertextualitás okán ugyanez elmondható a Zsolt 18//2Sám 22 Dávid-alakjáról. Dávid királyi alakjából élettörténetének végén ezzel a zsoltárral a messianisztikus király alakját teremti meg, elsőként Izrael történetében. Míg Mózes halálával a Tóra lép a vezető személy helyére, tehát ha úgy tetszik, a nép közvetlen, mintegy demokratikus összeköttetésbe kerül JHVH-val, Dávid halálával éppen a JHVH-val közvetlen összeköttetésben, reprezentatív viszonyban álló király mint vezetői funkció válik bevett intézménnyé, amely aztán a további évszázadokra meghatározza Izrael népének sorsát. Igaz ugyan, hogy – amint azt látni fogjuk – ennek a királyságnak is a Tóra képezi az alapját, ám ez a társadalmi átstrukturálódás mégis kétes következményekkel jár, melyek egészen Jeruzsálem bukásáig vezetnek. Az említett nemzeti katasztrófa tragikus díszletei között tűnik csak fel az a király, aki valóban (vagy valójában elsőként) a Dtn alapján kíván élni. Mózes halálakor hangzik el az alábbi mondat: „**Nem is támadt többé** Izraelben Mózeshez hasonló próféta, akivel szemtől szemben érintkezett volna az Úr.” (Dtn 34, 10)<sup>221</sup> Ugyanezt a Héber Biblia csak egyetlen királyról tudja elmondani: Jósiásról, akinek halálakor – nem mellesleg éppen Mózesre hivatkozva – a következő mondat hangzik el: „Nem volt hozzá hasonló király őelőtte, aki teljes szívéből, teljes lelkéből és teljes erejéből megtért volna az Úrhoz, mindenben megfelelvén Mózes törvényének, és **utána sem támadt hozzá hasonló.**” (2Kir 23,25)<sup>222</sup> – Hozzátenném, hogy a „nem volt hozzá hasonló”-fordulat más királyok esetében is előfordul, ám csak a fenti két helyen szerepel לֹא־קָם, mindenütt máshol a לֹא־הָיָה alakkal találkozunk. Ezekben az esetekben – 1Kir 3,12–13,

<sup>220</sup> OTTO 2009, 672.

<sup>221</sup> וְלֹא־קָם נָבִיא עוֹד בְּיִשְׂרָאֵל כְּמֹשֶׁה אֲשֶׁר יָדָעוּ יְהוָה פְּנִים אֶל־פְּנִים

Dolgozatom során – amennyiben másképp nem jelzem – mindvégig a RÚF 2014-es bibliakiadást használom. A Zsolt 18//2Sám 22 szövege kivételt képez ez alól. A zsoltár szövegének idézésekor mindenütt a saját fordításomat használom.

<sup>222</sup> וְכִמְהוּ לֹא־הָיָה לְפָנָיו מֶלֶךְ אֲשֶׁר־שָׁב אֶל־יְהוָה בְּכָל־לִבָּבוֹ וּבְכָל־נַפְשׁוֹ וּבְכָל־מַאֲדוֹ כְּכֹל תּוֹרַת מֹשֶׁה וְאֶחָדָיו לֹא־קָם כְּמֹהוּ:



Salamon,<sup>223</sup> 2Kir 18,5, Ezékiás<sup>224</sup> – azonban Jósiás kivételével minden más esetben Dávid a hivatkozási alap.<sup>225</sup>

---

<sup>223</sup> „...ezért teljesítem kérésedet: olyan bölcs és értelmes szívet adok neked, hogy hozzád fogható nem volt előtted, és nem támad utánad sem. Sőt azt is megadom neked, amit nem kértél: olyan gazdagságot és dicsőséget is adok egész életedben, hogy nem lesz hozzád fogható senki a királyok között.”

<sup>224</sup> „Bízott az Úrban, Izráel Istenében; nem volt hozzá fogható senki Júda királyai között, sem előtte, sem utána.”

<sup>225</sup> Salamon, 1Kir 3,14: „Ha az én utaimon jársz, és megtartod rendelkezéseimet és parancsolataimat, ahogyan apád, Dávid tette, akkor hosszú életet adok neked.”; Ezékiás, 2Kir 15,3: Azt tette, amit helyesnek lát az Úr, egészen úgy, ahogyan ősatya, Dávid tette.” Ehhez ld. még 1Kir 15,5: „Dávid ugyanis azt tette, amit helyesnek lát az Úr, és egész életén át semmiben sem tért el attól, amit parancsolt neki, kivéve a hettita Úriás esetét.”

### 1.3 Kultúratudomány általában és az Őszövetség-tudományban

Először is tisztázzuk, hogy mit érthetünk tehát pontosan kultúratudományok alatt. Mi mindent rejt ez az univerzálisnak tűnő gyűjtőfogalom, mely az ezredfordulótól kezdve meghódítani látszik a nyugati akadémiai szférát? Aleida Assmann összefoglalója segítségével a következőképpen vázolható:<sup>226</sup> Mindenekelőtt érdemes tisztázni azt, hogy nem egy új módszerről vagy nagy elméleti fordulatról beszélünk, hanem a minket körülvevő világ (úgy a társadalom, mint a természetes vagy épített környezet) gyökeres és rohamos megváltozására adott válaszról. „Nicht die Ausbreitung einer Schule, nicht der Siegeszug einer neuen Theorie ist für ihre Entstehung verantwortlich, sondern der Wandel der Kulturen selbst zusammen mit den neuen Fragen und Herausforderungen, die sich aus diesem Wandel ergeben.”<sup>227</sup> Ezért is lehet ennyire sikeres, ugyanis nem egy újabb módszert kínál, hanem annál általánosabb rálátást a bennünket körülvevő és értelmezendő világra. Ráadásul nem is köthető egy nagy gondolkodóhoz, hiszen kifejezetten hosszú idő alatt, szinte egymástól függetlenül alakult ki az angolszász és a német tudományos világban. Az angol *cultural studies* eredetileg az 1950-es években, a brit iparvárosból, Birminghamból indult, célja a tudatos elfordulás a kultúra kettős – magaskultúra és tömegkultúra –, illetve nemzeti meghatározásától, és a nyitás az addig lenézett vagy figyelembe sem vett kultúra irányába. Az 1970-es és 80-as években aztán ezt a fogalmat vitték tovább elsősorban az USA-ban, de másutt is, ahol nem a kalsszikus elitista polgári hagyományban kívánták értelmezni a kultúrát. Így propagálták a kultúra fogalmának változását a társadalmi kisebbségben lévő csoportok (pl. a bevándorlók vagy a feministák), akik ezzel maguk is hozzájárultak a változáshoz. Ahogy az egyik úttörője, Stuart Hall írta: „The vocation of cultural studies has been to enable people to understand what is going on, and especially to provide ways of thinking, strategies for survival, and resources for resistance to all those who are now – in economic, political, and cultural terms – excluded from anything that could be called access to the national culture of the national community.”<sup>228</sup> A kultúratudományok ezen elképzelése, melyben a politika és a kultúra a legszorosabban összefonódik, elméleti alapként szolgál többek közt a korábban hallhatatlan és láthatatlan társadalmi és etnikai kisebbségek számára, valamint új fényben

<sup>226</sup> ALEIDA ASSMANN 2013, 459–469.

<sup>227</sup> ALEIDA ASSMANN 2013, 459.

<sup>228</sup> STUART HALL, „The Emergence of Cultural Studies and the Crisis of the Humanities”, in: *October* 53/1990, 11–23, itt: 22.

láttatja az eddig egyedülként, ám éppen ezért torz formában kiemelkedő „magaskultúrát” is. „Mit ihrer Hilfe sollte in Gesellschaften mit kolonialen Unterdrückungsgeschichten der ethnischen Vielfalt zu multikultureller Anerkennung und Chancengleichheit verholfen werden.”<sup>229</sup>

Más a helyzet a német tudományos szférában, ahol már a 20. század legelejének néhány sokoldalú gondolkodója – Georg Simmel, Aby Warburg vagy éppen Walter Benjamin – megvetették az új irány alapjait, amikor az addig hagyományosnak számító szellem- és társadalomtudományos formákból kitekintve fogalmazták meg kérdéseiket és válaszaikat. Az egymástól független első próbálkozásokat azonban a ’30-as években a náci rezsim elfojtotta, képviselőiket elűzve az országból, így aztán a ’70-es, ’80-as években jutott csak újra szóhoz, ám akkor annál nagyobb lendülettel, mely a ’90-es évekre eljutott az intézményesülés szintjére, és jelenleg is hódít. Aby Warburg az elsők egyikeként dolgozta ki az új paradigma irányait. És bár nem irodalommal, hanem képzőművészettel foglalkozott, számunkra is relevánsak a megközelítés megváltozásának főbb pontjai. Kultúratudományos programja a képzőművészet rekontextualizálására irányult. Problémája, hogy a *Sitz im Leben* (vagy *Sitz in der Kultur*) helyére a *Sitz im Diskurs* lépett, így fő célja a képzőművészet azon kontextusainak visszanyerése, melyeket a róla szóló diskurzus láthatatlanná tett. Így fordult az antropológia felé, melytől az emberi természet visszanyerésének lehetőségét remélte a maga nyers eredetiségében. Ám „Während Warburg sehr viel Aufmerksamkeit auf die »unterirdische Prägwerke« und die unsichtbare Triebkräfte »hinter« den Erscheinungen richtete, interessieren sich die Kulturwissenschaften heute stärker für die kulturellen Institutionen und Intentionen (soziale Hierarchien, Brauchtum, Feste) sowie technischen Medien und ihre Artefakte (z.B. mündliche und schriftliche Kulturen). Insbesondere haben die Zäsuren und Wendepunkte der technischen Mediengeschichte (Stand der Alphabetisierung und Verbreitung des Schrifttums, Fotografie und Film, Digitalisierung des Bildes) an Bedeutung gewonnen. An die Stelle von Warburgs anthropologischem Universalismus ist heute die Pluralisierung und Differenzierung von Identitäten getreten. Ethnische Vielheit und Geschlechterdifferenz sind unhintergehbare Prämissen geworden. [...] Während Warburgs kulturwissenschaftliche Anthropologie die Antriebskräfte des Menschen in eine unzugängliche Zone weitgehend unbewusster psychischer Regungen verlegt, untersucht

---

<sup>229</sup> ALEIDA ASSMANN 2013, 460.

eine anthropologisch informierte Kulturwissenschaft diese eher in sozialhistorischen Kontexten und den sie stützenden Repräsentationen, Rollen und Diskursen.”<sup>230</sup>

Az ún. kultúratudományos fordulat az irodalmi művekkel foglalkozó tudományterületet is mélyen érinti. A ’90-es években tehát az irodalomtudomány művelői közt is lezajlott a vita – amelynek kérdései a mai napig élénk érdeklődésre tartanak számot – arról, hogy a kultúratudomány vajon tényleg csak egy újabb címke-e az irodalomelmélet számára, hogy kivergődjön a saját maga által felállított csapdából.<sup>231</sup> „A mű individualitásának és a történeti folyamatnak a közvetíthetlensége, az irodalmi rendszer a maga funkciójában és autonómiájában más rendszerek keretén belül, valamint a saját hozadéka relativitásának és a tevékenysége problematikusságának tudatában lévő hermeneutikai ugrás, ez az a három dilemma, amivel nekünk, irodalomtudósoknak valahogy együtt kell élnünk, ha nem akarunk miattuk kétségbeesni. És ugyanez a három dilemma tünteti fel működésünket komolytalan színben a módszertanuk szigorúságával büszkélkedő tudósok szemében.”<sup>232</sup> Ennek megfelelően – ahogy az már a fentiekből is világos – a kultúratudomány egyes elemei nem a 90-es években indultak hódító útjukra az irodalomértelmezésben (sem): a társadalomtörténet, az antropológia különböző irányjai, a pszichoanalízis, az ideológiatörténet stb. mind lehetőséget jelentettek, hogy az irodalom értelmezője módszertani fogódzókat tudhasson a kezében. Aleida Assmann szavaival válaszolhatunk arra a kérdésre, hogy mit érthetünk egyáltalán az (irodalmi) szöveg fogalma alatt: „In der Tat ist der Textbegriff inzwischen ganz unterschiedlich interpretiert worden. Wir müssen hier zwischen einem traditionellen, d.h. philologisch hermeneutischen Textbegriff und einem kultursemiotischen Textbegriff unterscheiden. Im ersten Falle ist Text ein materiell fixiertes Gefüge von Zeichen, im anderen Falle ein lockerer Zusammenhang unterschiedlicher symbolischer Codes. [...] Der philologisch-literarische Textbegriff ist weiter durch die Bild- und Medienwissenschaften ergänzt worden, die

---

<sup>230</sup> ALEIDA ASSMANN 2013, 461–462.

<sup>231</sup> Ehhez a vitához kapcsolódik az alábbi három tanulmány: WALTER HAUG, „Irodalomtudomány mint kultúratudomány” (1999), in: BÓNUS TIBOR – KELEMEN PÁL – MOLNÁR GÁBOR TAMÁS (szerk.), *Intézményesség és kulturális közvetítés*, Ráció Kiadó, Budapest, 2005, 167–197 (=HAUG 2005a); GERHART VON GRAEVENITZ, „Az irodalomtudomány és a kultúratudomány. Válasz” (1999), in: BÓNUS TIBOR – KELEMEN PÁL – MOLNÁR GÁBOR TAMÁS (szerk.), *Intézményesség és kulturális közvetítés*, Ráció Kiadó, Budapest, 2005, 198–226; WALTER HAUG, „Válasz a válaszra”, in: BÓNUS TIBOR – KELEMEN PÁL – MOLNÁR GÁBOR TAMÁS (szerk.), *Intézményesség és kulturális közvetítés*, Ráció Kiadó, Budapest, 2005; 227–234 (=HAUG 2005b).

<sup>232</sup> HAUG 2005a, 170.

nicht-sprachliche und nicht-schriftliche Symbolsysteme, einschließlich räumlicher Arrangements wie Landschaften und Architektur untersuchen.”<sup>233</sup>

Haug – lévén középkorász – számos középkori irodalmi (és történelmi) példát felsorolva azt a következtetést vonja le, hogy bár az irodalomtudománynak nem szabad feloldódnia egy átfogó kultúratudományban, a kultúratudományos aspektusok állandó bevonása az értelmezésbe mégis helyeslendő és hasznos. Ugyanis „...értelmezőként még a programszerű állandóságra irányuló művek esetében is számolnunk kell feszültségekkel és belső ellentmondásokkal: a kimondottal a kimondatlan mellett, a célzatossal az ellentétes irányú mellett, a tudatossal a lappangó mellett. A nem irodalmi rendszerek perspektívái keresztezik egymást és a narratív szerkezetekkel nem harmonizálható, több rétegű együttest hoznak létre. A heterogenitásra való nyitottságról az irodalomtudós jövedelmező egyességet köthet a szemiotikai beállítottságú kultúratudománnyal, s annyiban akár össze is játszhatnak, amennyiben az irodalomtudós az utóbbi által feltárt kulturális kontextus figyelembevételével értheti meg az irodalmiság azon élő összetettségét, amely a harmonizáló értelmezési kísérleteknél kicsúszik a kezei közül.”<sup>234</sup>

Ennek megfelelően dolgozatomban kultúratudomány alatt egy olyan módszertani megközelítést értek, amely miközben figyelembe veszi a szöveg történeti beágyazottságát, illetve esetünkben beágyazottságait, ezeket nem a szöveg értelmét determináló tényezőkként rögzíti (amelyek az értelmezés stabil háttérét jelentenék), hanem abból indul ki, hogy a vizsgált szöveg maga is alakítója volt az őt is meghatározó kulturális kontextusoknak. A Zsolt 18//2Sám 22 esetében egy olyan szövegről van szó, amelynek esetében ráadásul megfigyelhetjük annak ritka példáját, amikor egy szöveget két különféle szövegösszefüggésben láthatunk a Héber Biblián belül, egyszer a Zsoltárok könyvében, egyszer pedig Sámuel második könyvében. Ez a különleges szituáció alkalmat adhat annak vizsgálatára, hogy ugyanaz a szöveg miképpen képes különféle kulturális funkciókat ellátni. A szövegnek a Sámuel második könyvének ún. appendixében való szereplése különösen jó alkalmat ad a kultúratudományos vizsgálatra, amennyiben itt az irodalmi szöveg jól láthatóan közreműködik egy politikai képzet kialakításában, amely nem független attól a mechanizmustól sem, amelynek segítségével egy közösség képessé válik

---

<sup>233</sup> ALEIDA ASSMANN 2013, 469.

<sup>234</sup> HAUG 2005a, 196.

az általa elszenvedett veszteségekkel való megküzdésre. Így dolgozatom minden fejezete a kultúratudományos módszertan egy-egy vetületével vet számot.

Ezen a ponton szeretnék visszakanyarodni a dolgozat témájához, mégpedig azzal a kérdéssel, hogy mit jelenthet egy az Ószövetség szövegét, annak tudományos értelmezését célul kitűző vállalkozás számára a kultúratudomány? A 20. század során számos, kultúratudományosnak tekinthető megközelítés nyert létjogosultságot az ószövetség-tudományban is.<sup>235</sup> Az ószövetség-kutatás szemszögéből ezek egy része a történeti antropológia kérdésfeltevéseiben vált központi problémává az elmúlt évtizedekben.<sup>236</sup> A testről alkotott elképzelések, a vizuális reprezentáció (képek és kultuszképek, azok elutasítása), a biblikus világbé mint a világról alkotott ókori keleti elképzelések egy variánsa: mind olyan témák, amelyek a kultúratudományos diskurzus részét képezik, és mélyen foglalkoztatják a kortárs bibliakutatást. Ezen felül természetesen léteznek más kapcsolódási pontok is ószövetség- és kultúratudományok közt. Ilyen többek közt az írásbeliség és a szóbeliség kérdése (vö. pl. Carr, Schmid)<sup>237</sup> vagy a kollektív emlékezeté (vö. Aleida és Jan Assmann),<sup>238</sup> Friedhelm Hartenstein szavaival élve: „Doch eine entsprechende Umsetzung der einschlägigen Impulse für die alttestamentliche

---

<sup>235</sup> A kultúratudományok és az Ószövetség viszonyához ld. az alábbi alapos áttekintő cikket: FRIEDHELM HARTENSTEIN, „Kulturwissenschaften und Altes Testament – Themen und Perspektiven”, in: *Verkündigung und Forschung* 54/2009, 31–42.

<sup>236</sup> A témának időközben könyvtárnyi irodalma van, melynek felsorolásától itt most eltekintek. A Zsoltárok könyvét ebből az irányból feldolgozó alapművet – Bernd Janowski zsoltáranropológiai munkáját – említem csak: BERND JANOWSKI, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2003.

<sup>237</sup> David M. Carr számos művében foglalkozik a kérdéssel, itt csak a legalapvetőbbet említeném: DAVID M. CARR, *Writing on the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature*, Oxford University Press, New York, 2005; Uő., *The Formation of the Hebrew Bible. A New Reconstruction*, Oxford University Press, New York, 2011. Konrad Schmidnek szintén csak néhány, a téma szempontjából alapvető művét emelném itt ki. Áttekintő jelleggel: KONRAD SCHMID, „Innerbiblische Schriftauslegung. Aspekte der Forschungsgeschichte”, in: R.G. Kratz et al. (szerk.), *Schriftauslegung in der Schrift*, FS O.H. Steck, BZAW 300, Berlin/New York 2000, 1–22; valamint Uő., *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*, Darmstadt, 2008; ill. Uő., *Schriftgelehrte Traditionsliteratur. Fallstudien zur innerbiblischen Schriftauslegung im Alten Testament*, FAT 77, Tübingen, 2011.

<sup>238</sup> Csak a legalapvetőbb monográfiákat említvé: ALEIDA ASSMANN, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, C. H. Beck, München, 1999; Uő., *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, C. H. Beck, München, 2006; Uő., *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention*, C. H. Beck, München, 2013; JAN ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, C. H. Beck, München, 1992 (magyarul: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2004); Uő., *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, Hanser, München, 1998 (magyarul: *Mózes, az egyiptomi. Egy emléknym megfejtése*, Osiris, Budapest, 2003); Uő., *Religion und kulturelles Gedächtnis*, C. H. Beck, München, 2000.

Wissenschaft, zu denen dann auch eine Berücksichtigung von Theorien der »Gesellschaft als imaginäre Institution« (Castoriadis) bzw. einer »Geschichte der gesellschaftlichen Ordnungsvorstellungen« (Voegelin) gehören würde, steckt zum Teil noch in den Anfängen.»<sup>239</sup>

---

<sup>239</sup> HARTENSTEIN 2009, 34.

#### 1.4 Összefoglaló

Mielőtt továbblépnénk, szeretném még egyszer röviden összefoglalni, hogy milyen kérdéseket érintettem ebben az első, bevezető fejezetben, és milyen részeredményekre jutottam.

Mindenekelőtt ismertettem a kutatástörténeti és fogalmi keretet, amely a '70-es évekig meghatározta a Zsolt18//2Sám 22 szövegéről való gondolkodást. Versről versre megvizsgáltam a szövegben felmerülő szövegtörténeti és fordítási problémákat, ill. a két variáns közti különbségeket, az ezek feloldására tett javaslatokat. Ebben a fejezetben közöltem a szöveg saját fordítását is (ahol a két verzió eltér egymástól, ott mindkét verziót egymás mellé állítva), amelyben természetesen meg kellett hoznom bizonyos döntéseket, ám fenntartom, hogy emellett egyes problémás szakaszok fordítására más, legitim megoldási kísérletek is létezhetnek, attól függően, hogy melyik tudományos paradigmában mozgunk, ill. melyik kutató álláspontját tudjuk elfogadni és a magunkévá tenni. Mindezek után, még mindig a történeti paradigmában mozogva, ismertettem az eddigi felosztásokat, valamint a műfaj, a szerzőség, a datálás, keletkezési hely, *Sitz im Leben* meghatározására tett kísérleteket. Mindezen eredmények, ill. viták részletes bemutatása azért fontos a saját munkám szempontjából, mert bár nagyon sokszor nem sikerül nyugvópontra jutniuk a kutatók generációinak a vitás kérdésekben, nem ritkán éppen ezek a kérdések és töréspontok azok, amelyekből kiindulva el lehet kezdeni új utakat, új értelmezési irányokat keresni.

Ehhez a kereséshez az első fejezet következő nagy egységében az elmúlt negyvenötven év kutatási eredményeit vizsgáltam meg közelebbről, itt már külön tárgyalva a Zsoltárok könyvének és Sámuel könyveinek szakirodalmát, valamint a mindenütt felmerülő, és a dolgozat hátralévő része szempontjából fontos kérdést: a szöveg kapcsolatát a Deuteronomiummal (Dtn) és az ún. Deuteronomiumi Történeti Művel (DtrG).

A Zsoltárok könyvének kutatásában – s így a 18. zsoltáréban is – meghatározó fordulat volt, amikor a '70-es évektől kezdve elkezdtek nem (pusztán) kultikus, liturgikus költemények gyűjteményeként, hanem kanonikus egészsként, egybefüggő könyvként, tehát a többi kanonikus könyvhöz hasonlóan koherens, struktúrával és üzenettel rendelkező műként olvasni. Ennek két fő vonulata alakult ki. Az egyik a makrostruktúrával, a másik pedig a mikrostruktúrával foglalkozik. Utóbbi fontos a dolgozat szempontjából, hiszen ennek eredményeként a mikrostruktúra szintjén tudatosan elrendezett csoportnak tekintik a



15–24. zsoltárokat. A kétezres években aztán más elméleti tétek kerültek a kutatás előterébe, legalábbis ami a 18. zsoltárt illeti, de – ha nem is központi kérdésként – a mai napig napirenden van a Zsoltárok könyvében betöltött szerepének kérdése is.

A szövegnek a Sámuel-narratívába ágyazott változatát vizsgáló kutatók teljesen más kérdéseket helyeznek a középpontba, melyeknek csak egy része vonatkozik a 2Sám 22-ben olvasható, a 18. zsoltárral nagyrészt megegyező szövegű költeményre. Ugyanis itt nem csak, illetve nem elsősorban az vet fel kérdéseket, hogy a költemény egy történeti könyvbe illeszkedik, hanem a könyv 2Sám 21–24-ig terjedő záró részének egésze – melyet leggyakrabban appendixként határoznak meg – tekinthető problematikus szövegegyüttesnek. Ebben a megközelítésben is fontos szerephez jut a datálás, a szerzőség, a műfaj kérdése, ám itt már a kutatás kezdeteitől ugyanolyan hangsúlyos az a kérdés is: vajon tartalmilag mit ad hozzá Sámuel könyveihez a zsoltárszöveget is tartalmazó appendix (vagy mit vesz el belőlük), ill. hogy vajon mennyiben szolgálhat hermeneutikai kulcsként a korábban elhangzottak megértéséhez, sőt átértékeléséhez, árnyalásához, újraértelmezéséhez.

Mára viszonylagos konszenzus uralkodik a tekintetben, hogy – részben épp a khiasztikus szerkezet alapján – egyáltalán nem véletlenszerűen összegyűjtött és erre a pontra beillesztett rendezetlen szöveganyagról van szó az appendix esetében, hanem nagyon is tudatos szerkezeti és tartalmi kompozíció áll előttünk. Ebből azonban nem következik egyenesen a mű egységes volta, hiszen a jelenlegi forma minden bizonnyal egy hosszú redakciós folyamat utolsó állomása, melynek csak a legvégén alakították ki a mai sorrendet a khiasztikus elrendezéssel.

A kutatás aktuális kérdései tehát: miért, mikor, hogyan, honnan és ki helyezte ezt az anyagot a Sámuel-könyvek végére, megtörve ezzel a narratívát, amely a Királyok első könyvében folytatódik? Milyen következtetéseket vonhatunk le a khiasztikus szerkezetből? És mi következik az időközben alaposan feltárt intertextuális hálózathoz – hogy viszonyul Sámuel könyveihez, vagy éppén a Deuteronomiumhoz? És valóban szolgálhat-e hermeneutikai kulcsként a narratívához? Vagy esetleg tényleg a narratíva felülírása, újraértelmezése volna a célja? Dolgozatom során bizonyos szempontból magam is megpróbálok választ találni erre a kérdésre, bár nem történeti megközelítésben, hanem azokra az értelmezési lehetőségekre fókuszálva, melyek a szöveg jelenlegi elhelyezkedéséből fakadnak.

A harmadik nagy kutatástörténeti csomópont ebben az alfejezetben a szöveg Dtn-nal/DtrG-vel való kapcsolatát vizsgálja. Jelenleg a kutatók még önmagában arra a kérdésre sem találtak teljes mértékben kielégítő választ, hogy Sámuel könyvei milyen mértékben képezik részét az ún. *Deuteronomistisches Geschichtswerk*nek. Én csakis arra vállalkozhattam, hogy felvázoljam azokat a csomópontokat, amelyek alapján egyáltalán felmerül a zsoltár kapcsán ennek a viszonynak a lehetősége, újfent abból a célból, hogy megtaláljam azokat a pontokat, melyekből aztán kiindulhat az értelmezés.

A *szerkesztés* szempontjából azt a vitás pontot emeltem ki, miszerint a zsoltár szövegét (vagy akár az egész appendixet) deuteronomista írnokok szerkesztették a helyére, akiknek célja – eszerint az elmélet szerint – Dávid király idealizálása volt, s a költemény szövegének idehelyezése is ezt a célt szolgálta. Ezzel a nézettel azonban koránt sem ért egyet mindenki, amint azt röviden ismertettem. Biztosan ennyi állítható: a datálás és a DtrG-vel való kapcsolat feltételezése szoros kölcsönösségi viszonyban áll egymással.

*2Sám 22–23,1–7 strukturális és szemantikai összekapcsolódása a Dtn 32–33-mal* (Mózes énekével és áldásaival) egy másik, a szerkesztéshez kapcsolódó, a fenti problémákon azonban továbbmutató kérdés. Bárki helyezte végül a jelenlegi helyükre az „énekeket”, a hagyományozás akármely pontján, nem lehet a véletlen műve a párhuzam: mindkét esetben egy narratíva végéhez szerkesztett két költeményről van szó. Több mint hatvan azonos szót vagy szókapcsolatot találhatunk a Dtn 32 és a Zsolt 18//2Sám 22 között. Ennek a következményeként a Dtn 32 által mozgatott roppant méretű intertextuális hálózat – mely a Héber Biblia minden területével: a Tórával, a Prófétákkal és a költői- ill. bölcsességi irodalommal is kapcsolatot biztosít – kölcsönösen párbeszédbe lép a szöveggel. Messzemenő következtetések levonása nélkül annyit már ezen a ponton is megállapíthattunk, hogy Dávid királyi alakjából élettörténetének végén ezzel a zsoltárral, a zsoltár szövegközi kapcsolataival, elhelyezkedésével a messianisztikus király alakja születik meg, Izrael története során először. Míg Mózes halálával a Tóra lép a vezető személy helyére, tehát ha úgy tetszik, a nép közvetlen összeköttetésbe kerül JHVH-val, Dávid halálával éppen a JHVH-val közvetlen összeköttetésben, reprezentatív viszonyban álló király mint vezetői funkció válik bevett intézménnyé, amely aztán a további évszázadokra meghatározza Izrael népének sorsát.

Dolgozatom sajátos megközelítésére, a „kultúratudományos szempontok” háttérének ismertetésére a bevezető fejezet utolsó részében tértem ki. Tisztáztam, hogy mi mindent jelenthet a kultúratudomány, ez az univerzálisnak tűnő gyűjtőfogalom, mely az ezredfordulótól kezdve meghódítani látszik a nyugati akadémiai szférát a humán tudományok területén. Aleida Assmann gondolatmenete alapján dolgozatomban kultúratudomány alatt egy olyan módszertani megközelítést értek, amely miközben figyelembe veszi a szöveg történeti beágyazottságát, illetve esetünkben beágyazottságait, ezeket nem a szöveg értelmét determináló tényezőkként rögzíti (amelyek az értelmezés stabil háttérét jelentenék), hanem abból indul ki, hogy a vizsgált szöveg maga is alakítója volt az őt is meghatározó kulturális kontextusoknak.

A Zsolt 18//2Sám 22 esetében ez azért tűnt különösen is relevánsnak, hiszen a költemény esetében megfigyelhetjük annak ritka példáját, amikor egy szöveget két különféle kontextusban láthatunk a Héber Biblián belül, egyszer egy költői, egyszer pedig egy történeti keretben. Ez a különleges szituáció teremti meg a lehetőséget annak vizsgálatára, hogy ugyanaz a szöveg miképpen képes különféle kulturális funkciókat ellátni. A szövegnek a Sámuel második könyvének appendixében való hagyományozódása különösen is kínálkozik a kultúratudományos vizsgálatra, hiszen az irodalmi szöveg itt jól láthatóan közreműködik egy politikai képzet megkonstruálásában, amely nem független attól a mechanizmustól sem, amelynek segítségével egy közösség képessé válik az általa elszenvedett veszteségekkel való megküzdésre. Így dolgozatom minden fejezete a kultúratudományos módszertan egy-egy vetületével vet számot.

Ezekre a kérdésekre keresem a választ a következő fejezetekben, melyeket minden alkalommal egy, a dolgozat egésze, és különösen is az következő fejezet szempontjából fontos ún. fogalmi átvezetés előz meg. Így a következőkben az „igazság/osság” fogalmi kereteinek tisztázása után a szöveg varianciájának kérdésére fogok fókuszálni.

## I. Fogalomtörténeti „átvezetés”: igazság/osság<sup>240</sup>

Amint azt a bevezető fejezetben már említettem, dolgozatom 2–4. fejezete előtt részletesen bemutatom egy-egy, az adott fejezethez szorosan kapcsolódó, valamint a dolgozat egészét is érintő fogalom háttérét. Az első ilyen meghatározó fogalom Zsolt 18//2Sám 22-ben az igazság/osság.

Az igazság, igazságosság, az igaz ember, a jog, a törvény rendkívül fontos fogalmak az ókori Izraelben csakúgy, mint Egyiptomban és az Ókori Keleten. A Zsolt 18//2Sám 22-ben pedig központi szerepet játszik. Ennek megfelelően ebben az exkurzusban arra vállalkozom, hogy röviden tisztázzam, mit jelenthet a zsoltár kontextusában a igaz/ságosság. Talán nem is kell külön hangsúlyoznom, hogy egy ennyire fontos és a társadalmi működést alapjaiban meghatározó fogalom értelme az évezredek során nem maradt változatlanul. Olyannyira, hogy magán az Ószövetségben belül sem egységes a jelentése. Így az alábbiakban röviden vázolom, hogy miként értelmezték az Ókori Keleten, Egyiptomban, milyen konnotációk társulnak hozzá az Ószövetségben, azon belül is kifejezetten a Zsoltárok könyvére és Sámuel könyveire (ill. DtrG) fókuszálva, végül röviden kitérek az általam vizsgált szövegre is.

### I.1 Mezopotámia

Az egyik legfontosabb mezopotámiai istenség, Samas, a napisten<sup>241</sup> garantálja a jog és igazságosság (*kittu[m] u mīšaru[m]*) isteni formájában megjelenő rendet a világban, melyet az emberi társadalomban a király hivatott képviselni és fenntartani. A jog és az

---

<sup>240</sup> Alapvető cikkek, lexikonszócikkek a témához (a teljesség igénye nélkül): KUSTÁR ZOLTÁN, „Az igazság/igazságosság fogalma az Ószövetségben”, in: FEKETE KÁROLY – KUSTÁR ZOLTÁN – KOVÁCS ÁBRAHÁM (szerk.), *Átjárható határok. Ünnepi kötet dr. Gaál Botond professzor 65. születésnapjára*, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2011; ECKART OTTO, Art. Recht/Rechtswesen im Alten Orient und im Alten Testament, in: *Theologische Realenzyklopädie* Bd. XXVIII, 197–209; J. J. SCULLION, Art. Righteousness (OT), in: *Anchor Bible Dictionary* V, 724–736; KLAUS KOCH, Art.  $\text{קִטּוּ שְׂדֵק}$  sdq, gemeinschaftstreu/heivoll sein in: ERNST JENNI – CLAUS WESTERMANN (szerk.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd II, 1976, 507–530; STEFAN FISCHER, Art. Gerechtigkeit/Gerechter/gerecht (AT), in: *WiBiLex*, 2015, állandó link: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19316/>, utolsó letöltés: 2017.06.20; UÓ., „Der alttestamentliche Begriff der Gerechtigkeit in seinem geschichtlichen und theologischen Wandel”, in: H. SEUBERT – J. THIESSEN (szerk.), *Die Königsherrschaft Jahwes (FS H. Klement)*, Wien, 2015, 61–74; hasznos adalékokkal szolgál a témához ezen felül NÉMETH 2014 (kézirat), 99–103.

<sup>241</sup> A szippari és larszai Samas-kultusz magába olvasztotta más városok napisten-kultuszát, így épültek bele alakjába a jog és igazságosság istenei.

igazságosság itt nem merev fogalmak, hiszen a királynak jogában áll, sőt feladata a törvények módosítása a magasabbrendű célok – pl. az elesettek védelme – érdekében.<sup>242</sup> Többek egybehangzó állítása szerint ez a két fogalom egyenes párhuzamban áll az Ószövetség *צֶדֶק* és *מִשׁוֹר* héber kifejezésekkel, még az a lehetőség is felmerül, hogy a zoltárunk által párban használt *צֶדֶק וּמִשְׁפָּט* egyenesen a fenti két akkád szó héber fordítása lenne.<sup>243</sup>

## I.2 Egyiptom

Hasonlóképpen az mezopotámiai párjához, az egyiptomi *ma'at* is egyszerre istenség (Ré napisten lánya, kísérője, később Thot felesége), valamint a jog és rend meghatározására szolgáló fogalom. Addig áll stabilan egy társadalom, amíg a *ma'at* jelen van, uralkodik benne. Bizonyos szempontból teljes világrend alapja,<sup>244</sup> vagy – s erről elsősorban Assmann ezirányú munkásságának köszönhetően<sup>245</sup> tudhatunk – egyfajta konnektív igazságosságról van szó: „Egy olyan vertikális szolidaritás kiindulópontja, mely igazságként vagy igazságosságként ölt testet. Társadalmi szinten a kölcsönös szolidaritásban mutatkozik meg.”<sup>246</sup> A fáraó összefüggésében is mindenek alapja a *ma'at*.

---

<sup>242</sup> A teljes fogalomtörténeti áttekintéshez ld. KARLHEINZ KESSLER, „Gott – König – Tempel. Menschliches Recht und göttliche Gerechtigkeit in neu- und spätbabylonischer Zeit”, in: ROBERT ROLLINGER – HEINZ BARTA – MARTIN LANG (szerk.), *Recht und Religion Menschliche und göttliche Gerechtigkeitsvorstellungen in den antiken Welten*, Harrasowitz, Wiesbaden, 2008, 73–92; Ld még továbbá MARTIN ARNETH, „*Sonne der Gerechtigkeit*”. *Studien zur Solarisierung der Jahwe-Religion im Lichte von Psalm 72*, Harrasowitz, Wiesbaden, 2000, 1. 149. Ehhez a szópárhoz ld. még ECKART OTTO, „Um Gerechtigkeit im Land sichtbar werden zu lassen ...». Zur Vermittlung von Recht und Gerechtigkeit im Alten Orient, in der Hebräischen Bibel und in der Moderne”, in: JOACHIM MEHLHAUSEN (szerk.), *Recht – Macht – Gerechtigkeit*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1998, 107–145.

<sup>243</sup> Vö. KOCH<sup>6</sup>2004, 510; ugyanígy KUSTÁR 2011, 135.

<sup>244</sup> Vö. HANS HEINRICH SCHMID, *Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes*, Mohr (Siebeck), Tübingen, 1968. Hasonlóképpen ld. KÁKOSY LÁSZLÓ, *Az ókori Egyiptom története és kultúrája*, Osiris Kiadó, Budapest, 2005, 273: „Maat a perszonifikált világrend, egy eszményített Igazság és Valóság, amelynek hatóköre az emberi természet romlottsága miatt valójában a mennyben és az alvilágban érvényesülhet csak zavartalanul. A saját tökéletesedésén munkálkodó ember törekedhet feléje, de normáinak igazából sohasem felelhet meg. Mint istennő, Rének, a jog védőjének, a szegények gyámolának lánya, atyja bárkájában ülve tekint át a világot. A bírák, a vezírek az ő papjai. Az Óbirodalom idején még lépő nőalak a szónak a magyarázójele, ez a kor, amely még hitt a saját tökéletességének felülmúlhatatlanságában, aktívabban ható Maatot tételezett fel, mint a sok csalódást, megrázkódtatást végigélt későbbi idők, amikor Maatot ünnepélyes mozdulatlanágban ülő nőnek ábrázolták.”

<sup>245</sup> JAN ASSMANN, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, Beck, München, 1990.

<sup>246</sup> Ld. FISCHER 2015a.

Az uralkodó tehát reprezentánsa az istenségnek, aki trónjának támasza, uralkodásának alapja és célja.<sup>247</sup>

### I.3 Igazság/osság az Ószövetségben<sup>248</sup>

Mindenekelőtt le kell szögeznünk, hogy az Ószövetség ebben a kérdésben sem tekinthető egységesnek. Ha ki is zárjuk az egyéb felmerülő héber kifejezéseket, és csak a צדקה/צדק -ra koncentrálunk, ebben az esetben sem mindegy, hogy egy szöveg a fogság előtt, alatt vagy után született, hogy jogi, narratív vagy költői. Így lehet – KUSTÁR 2011 alapján – jogi fogalom (bíráskodás, jutalmazó és büntető igazságszolgáltatás), közösségi viszonyoknak megfelelő viselkedés: „»Igaz« ember az, aki az adott viszonyban a rá kiosztott szerepnek mindenben megfelel. Ennek ellentéte a *rásá*’, a ’bűnös’, aki az adott társadalmi kapcsolatban a tőle elvárható szerepet nem tölti be, és a közösség viszonyokat magatartásával felrúgja vagy veszélyezteti.”<sup>249</sup> Tekintható továbbá világrendnek (vö. Egyiptom), ill. az abból adódó üdvállapotnak vagy az igaz tettek által megteremtett sorsformáló szférának. A legplauzibilisebb álláspont szerint nincs örökérvényű rögzített értelme a definíciónak, hanem koronként, kontextusonként, társadalmi csoportonként rugalmasan módosulhat. Ha ennek ellenére közös pontot szeretnénk találni, akkor általánosságban elmondható: „Az igazság az Ószövetségben elsősorban nem egy abszolút normának vagy ideának való megfelelést, vagy az ennek alapján végzett büntető és jutalmazó igazságszolgáltatást jelenti, hanem az Isten által jónak és védelmezendőnek minősített társadalmi viszonyok és közösségek oltalmazását és helyreállítását.”<sup>250</sup>

Az alábbiakban közelebbről megvizsgálom, hogy miként specifikálódik ez az általános meghatározás azokban a szövegekben, melyek a Zsolt 18//2Sám 22 kontextusúul szolgálnak, valamint néhány megfontolást közlök a zsoltáron belüli lehetséges értelmezési irányairól is.

<sup>247</sup> Vö. t.k. KUSTÁR 2011, 135–136. Az igazság mint a király trónjának támasza képéhez ld. még: SCHMID 1968, 61; HELMUT BRUNNER, „Gerechtigkeits als Fundament des Thrones”, in: *Vetus Testamentum* 8/1958, 426–428.

<sup>248</sup> A már hivatkozott műveken felül ld. még az alábbi rövid, de alapos összefoglaló munkát: MARKUS WITTE, „Gerechtigkeits als Thema biblischer Theologie. Ein alttestamentliches Votum”, in: MARKUS WITTE – JENS SCHRÖTER, *Gerechtigkeits als Thema biblischer Theologie, Antrittsvorlesungen 24. Juni 2010*, Humboldt Universität zu Berlin, Berlin, 2011, 7–42.

<sup>249</sup> KUSTÁR 2011, 138.

<sup>250</sup> KUSTÁR 2011, 142.

## I.4 Cdq tő

### I.4.1 Cdq más, rokon nyelvekben

A tő nyugatsémi eredetű, és valamilyen formában minden környező nép nyelvében felbukkan. Akkád szövegekben csak egy előfordulása van, ott „egyenes, őszinte” jelentéssel, az amoritáknál „igazságosság, egyenesség” jelentésben valószínűleg teofór elem. Az ódélarab nyelvekben a főnév „igaz, valóságos” jelentésben fordul elő, míg igeként jelentheti: „teljesít, engedélyez, megbízhatóan cselekszik”. Az északsémi feliratokban számtalan helyen előbukkan, főként „igaz, legitim, lojális, jogos” jelentéssel. Az ugariti szövegekben szintúgy fontos szerephez jut. Sokszor a *yšrh* is hozzá társul. Ezen felül „The King of Ugarit is, described as *b.l šdq* (Gray 1966:175–76), which may mean »legitimate king« or perhaps »lord of order« i.e., the one who brings right order or prosperity into life by giving the rain.”<sup>251</sup>

### I.4.2 Cdq tő az Ószövetségben

Először is vizsgáljuk meg közelebbről magát a szót. A *cdq* tő összesen 524-szer szerepel különböző verziókban a Héber Bibliában. Legtöbbször a három nagyprófétánál (Ézs: 81-szer; Jer: 18-szor; Ez: 43-szor), a Zsoltárok könyvében (139-szer), valamint a Példabeszédek könyvében<sup>252</sup> (94-szer) fordul elő.<sup>253</sup> Ami a mi szempontunkból fontos, hogy két főnévi változatot is ismer az Ószövetség: **קִדְקִדְ** (119 előfordulás) és **קִדְקִדְ** (157 előfordulás). A tudomány jelen állása szerint: „A két forma nem teljesen szinonimája egymásnak: a *cedeq* egy bizonyos rendet, egyfajta állapotot jelent, tehát egy elvont fogalom, míg a *c<sup>e</sup>dáqá<sup>h</sup>* általában azt a helyes cselekvést jelöli, ami ennek a rendnek a megteremtésére, illetve helyreállítására irányul.”<sup>254</sup> Ez számunkra azért bír rendkívül

<sup>251</sup> Az egész kérdéséhez és az idézethez is ld. SCULLION 1992, 725. Az ugariti vonatkozásokhoz – amelyek a Zsolt 18//2Sám 22 szempontjából külön is érdekesek – ld még LOREN R. FISHER – F. BRENT KNUTSON – DONN F. MORGAN, *Ras Shamra Parallels. The Texts from Ugarit and the Hebrew Bible*, Vol 3., Pontificum Institutum Biblicum, 1981, 132, 203, 406–10.

<sup>252</sup> A Példabeszédekbeli használatához, valamint ennek kapcsán a gazdagság/szegénység kérdéséhez ld. Jutta Hausmann áttekintő tanulmányát: JUTTA HAUSMANN, „»Gelingen die Gerechten zur Macht, so freut sich das Volk« (Prov 29,2a). Aspekte zur Vorstellung von Gerechtigkeit in den Proverbien”, in: *Sacra Scripta* 14/2016, 32–45.

<sup>253</sup> Részletes statisztikához ld. pl. KOCH<sup>6</sup>2004, 511; ill. KUSTÁR 2011, 132.

<sup>254</sup> KUSTÁR 2011, 132. (Így először JEPSEN, ALFRED, „*šdq* und *šdqh* im Alten Testament”, in: HENNING GRAF REWENTLOW [szerk.], *Gottes Wort und Gottes Land*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1965; akitől átvette SCHMID 1968.) A kutatástörténet további áttekintéséhez ld. ugyanitt a 6. l-j-et, valamint NÉMETH 2014, 101, 726. l-j.

fontos jelentőséggel, mert épp ez az egyik apró különbség, amellyel a költemény szövege véleményem szerint alkalmazkodni tud úgy a Zsoltárok könyve, mint a 2Sámuel kontextusához, amint azt a következő fejezetben részletesen bemutatom majd.

### I.5 Cdq Sámuel könyveiben

Általában a történeti könyvekben, és így Sámuel könyveiben sem jellemző a fő gyakori előfordulása. Utóbbiakban főnévként összesen hatszor fordul elő, mind a hatszor nőnemű alakban. Ebből kétszer a már ismert szakaszban (2Sám 22,21.25). Ezen felül egyszer Sámuel szájából JHVH tetteire nézve: „Most azért álljatok ide, hadd hívjam tanúskodni ellenetek az Úr színe előtt az Úr minden igaz tettét (כל־צדקות), amelyet veletek és őseitekkel véghezvitt.” (1Sám 12,7); egyszer 1Sám 26,23-ban – amikor megkíméli Saul életét –, melyet szinte szó szerint idéz a 2Sám 22: „Az Úr mindenkinek megfizet a maga igazsága és hűsége szerint (וַיְהִי הַיּוֹם יָשִׁיב לְאִישׁ אֶת־צְדָקָתוֹ וְאֶת־אֲמִנָּתוֹ), mert az Úr a kezembe adott ma téged, de én nem akartam kezet emelni az Úr fölkentjére.” Ugyancsak erős az allúzió a 2Sám 22 és a 2Sám 8,15 között, utóbbi így hangzik: „Így uralkodott Dávid egész Izráelen, jogot és igazságot szolgáltatva egész népének (וַיְהִי דָוִד עֹשֶׂה מִשְׁפָּט) (וּצְדָקָה לְכָל־עַמּוֹ),” A hatodik előfordulás azért érdekes, mert maga a szó ugyan Mefibóset „jogát” hivatott jelezni, mégis, Saul fiának panaszhoz való joga itt egy olyan kontextusban jelenik meg, melyben Dávid az *igazságos* király, és az ő *igazságosságának* rendszerén belül képződik meg alattvalói „joga”: „Mert apám egész háza népe nem várhatott mást az én uramtól, királyomtól, mint halált, te mégis azok közé ültetted szolgálodat, akik asztalodnál esznek. Mi jogom volna tehát, hogy még panaszkodjam a királynak (וּמַה־יֵשׁ־לִּי עוֹד צְדָקָה וְלִזְעַק עוֹד אֶל־הַמֶּלֶךְ)?” (2Sám 19,29).

### I.6 Cdq a Zsoltárok könyvében

A Zsoltárok könyvében ennél sokkal gyakrabban szerepel (mint már említettem, 193-szor, ebből főnévi alakja 49-szer hímnemű, és 34-szer nőnemű.<sup>255</sup> A hímnemű alak esetében 24

---

<sup>255</sup> Vö. KOCH<sup>6</sup>2004, 511.



alkalommal szerepel a feliratban Dávid,<sup>256</sup> két másik alkalommal szövegszinten van Dávidra vonatkoztatva.<sup>257</sup> Tizenkétszer pedig a törvényről szóló nagy költeményben szerepel.<sup>258</sup> Itt jegyezném meg, hogy nem a mindez nem pusztán az emberre vonatkozik, az Ószövetség JHVH-nak is tulajdonít *cdq*-t, ez a Zsoltárok könyvében különösen is hangsúlyos. Ugyanis sokhelyütt kerül szóba JHVH *cdq*-ja, melyen aztán a királyé alapul. Ezen felül a *cdq*és a *mishpat* gyakran összekapcsolódik. Ezek JHVH trónjának támaszai (Vö. pl. Zsolt 85,15; 97,2). Összegezve ez a következőképpen néz ki: „The pair is a hendiadys and designates the order in Israelite society which God wills and transmits through the king to the people who are required to respond to God’s action by living according to that order. The king is the trustee or guarantor of the order.”<sup>259</sup>

### I.7 Cdq a Zsolt 18//2Sám 22-ben

Gert Kwakkel egy teljes monográfiában vizsgálja a kérdést, hogy pontosan mi állhat az „igaz/igazságos voltom miatt” kifejezés mögött a Zsoltárok könyvében, ezen belül is a Zsolt 7; 17; 18; 26 és 44 szövegére fókuszálva.<sup>260</sup> A Zsolt 18-ról szóló fejezete végén található konklúzió alapján foglalom össze a következtetéseit az alábbiakban.<sup>261</sup>

Ami dolgozatom szempontjából kifejezetten jelentőségteljes, hogy Kwakkel – véleményem szerint helytálló – következtetése alapján JHVH működése a zsoltárban mindvégig összhangban áll a királlyal azonosított elbeszélő én cselekedeteivel, tehát JHVH megmentő közbelépése már reakció a király korábbi (helyes) viselkedésére, amelyben tetszését leli (כִּי הִפְיָ בִּי v. 20b).<sup>262</sup> Tehát már a zsoltár első fele is implikálja mindazt,

<sup>256</sup> Zsolt 4,2.6; 7,9.18; 9,5.9; 15,2; 17,1.15; 18,21.25; 19,10; 23,3; 35,24.27.28; 37,6; 40,10; 51,6.21; 52,5; 58,2; 65,6; 143,2

<sup>257</sup> Zsolt 89,15; 132,9

<sup>258</sup> Zsolt 119, 7.62.75.106.121.123.138.142.144.160.164.172. Érdekes adat, bár messzemenő következtetéseket ehelyütt nem lehet levonni belőle, hogy a nőnemű alak arányában többször, tizennyolc alkalommal, fordul elő olyan zsoltárban, melynek feliratában nem Dávid neve szerepel.

<sup>259</sup> SCULLION 1992, 731.

<sup>260</sup> GERT KWAKKEL, *According to my righteousness. Upright behaviour as grounds for deliverance in Psalms 7, 17, 18, 26 and 44*, Brill, Leiden, 2002.

<sup>261</sup> KWAKKEL 2002, 277–282.

<sup>262</sup> Érdekes az, hogy míg az élettörténetben, tehát a földi politikai kontextusban a tetszés kifejezésére használt ige, a הִפְיָ (‘gyönyörködni, örömét lelteni valamiben/valakiben’) következménye a „behálózás”, a tér és a lehetőségek beszűkítése, addig a zsoltárban ellentétes előjelet kap, és a szabadulás feltétele. Az alany itt természetesen már nem ember, hanem JHVH. Ehhez ld. VEREBICS ÉVA PETRA, „Cherchez la femme. Nők a Zsolt 18//2Sám 22 hátterében”, in: *NEMek között. Társadalmi nemek sokszínű vallási megközelítésben*, Luther Kiadó, Budapest, 2016, 249–268, itt: 259; ill. VEREBICS, PETRA, „Cherchez la femme. Women in the Background of Psalm 18//2 Samuel 22”, in: *lectio difficilior* 1/2017. Online folyóirat, elérés:

ami aztán a 21–25. versig válik explicitté, hogy ti. megfelelően járt el, tisztességesen élt, JHVH parancsait tartotta szem előtt. Ennek következménye pedig a megmentésen túl az is, hogy JHVH az ezt követő szakaszban (katonai) teljhatalommal ruházza fel, és mintegy földi reprezentánsává teszi. Fontos, hogy a zsoltár nem azt sugallja – sőt inkább az ellenkezőjét állítja –, hogy a beszélő a király mivolta vagy bármilyen politikai vagy kultikus státusza alapján válik méltóvá JHVH különleges bánásmódjára. Az egyetlen dolog, ami erre „feljogosítja”, az צדק és a תמם, ill. az, hogy a הַקְּתִי וְ מִשְׁפָּטֹו folyamatosan a szeme előtt vannak. Ennek értelmében bárki, aki képes megfelelni ezeknek a feltételeknek, számolhat JHVH jóindulatával.

Ez viszont még nehezebbé teszi a morális tisztaság problémáját. Hiszen ha a király a szerepénél vagy kultikus/katonai funkciójánál fogva válna mintegy „szentté”, akkor könnyebb lenne megmagyarázni azt az ellentmondást, mely a Sámuel könyveiből ismert dávidi élettörténet és a zsoltár „tisztá, igaz” királyának képe között fennáll. Példának okáért a Betsabé-történet ismeretében erős kétségek támadhatnak az olvasóban, amikor Vesco így parafrázeálja a 24. verset: „il a été parfait et n’a commis aucune faute” („tökéletes volt, és nem követett el egyetlen hibát sem”).<sup>263</sup>

Éppen ezért kutató van azon az állásponton, miszerint a beszélő itt nem állítja magáról, hogy teljes mértékben mentes lenne minden morális büntől.<sup>264</sup> „Although he clearly makes some wide-ranging statements about his way of life in accordance with YHWH’s will, especially in verses 22a and 23–24, such a view need to be disputed. Yet it is much more relevant to emphasize that the psalmist is simply saying that he has observed YHWH’s instructions. [...] he apparently does not think it necessary to mention any exception to that nor to confess any sin that he might have committed.”<sup>265</sup>

Tehát a צדק és a תמם, a הַקְּתִי וְ מִשְׁפָּטֹו ebben az összefüggésben nem azt jelentik, hogy a király tisztasága alatt valóban minden elképzelhető büntől mentes életet kell érteni, hanem e kifejezések a JHVH-hoz, és csak hozzá lojális, parancsait és törvényeit szem előtt tartó, azokhoz visszatérő ember attitűdjének bemutatására szolgálnak. A király,

[http://www.lectio.unibe.ch/17\\_1/petra\\_verebics\\_cherchez\\_la\\_femme.html](http://www.lectio.unibe.ch/17_1/petra_verebics_cherchez_la_femme.html), utolsó letöltés: 2017. 07. 07. (= VEREBICS 2017a).

<sup>263</sup> JEAN-LUC VESCO, „Le Psaume 18, lecture davidique”, in: *Revue Biblique* 94/1987, 5–62.

<sup>264</sup> Vö. KWAKKEL2002, 279. 203. lj.

<sup>265</sup> KWAKKEL 2002, 280.

és ezzel együtt az egész zsoltár fő motivációja pedig Isten dicsérete és a hozzá való hűség, valamint annak állandó kinyilvánítása. Mindennek pedig egyenes következménye, hogy Isten is megtartja ígéreteit. „Thus, rather than an account of the psalmist’s merits, verses 21–28 are a tribute to YHWH’s righteousness and faithfulness as demonstrated in his dealings with his king, for in all his actions he fulfilled his promise that he would give prosperity to the king who should be faithful to him and to his commandments.”<sup>266</sup>

---

<sup>266</sup> KWAKKEL 2002, 282.

## 2. Szövegvariancia és értelmezés: Zsolt 18 ≠ 2Sám 22<sup>267</sup>

A következő fejezetben arra a kérdésre keresem a választ, hogy milyen következményekkel jár a szöveg értelmezése szempontjából az a különleges helyzet, hogy az általam vizsgált zsoltár<sup>268</sup> teljes szövege két nagyon különböző kontextusba – egy költői (Zsolt 18) és egy narratív, történeti könyvbe (2Sám 22) – van beágyazva. Ezt a kérdést alaposan körüljártam már a bevezetőben, melynek filológiai és történeti eredményeit felhasználva vizsgálom most a szöveget, ám itt elsősorban a költemény értelmezési lehetőségeire és a speciális helyzet értelemmódosító szerepére fókuszálva. Leginkább az a kérdés foglalkoztat tehát, hogy a szöveg variabilitása milyen magyarázatoknak nyit utat, illetve hogy az értelmezésre milyen hatással van a kettős beágyazottság: mit jelent a szövegre nézve, hogy Dávid élettörténetének végén szerepel, és hogyan értelmezhetjük a Zsoltárok könyvének imádságai-költeményei között. Ez a kérdés vonatkozik úgy erre a fejezetre, mint aztán a dolgozat egészére is.

Kérdésfeltevéselem sikeres megválaszolásához szükségesnek mutatkozik annak a módszertani perspektívának a segítségül hívása, amelyet az „új filológia” néven ismertté vált irányzat medievista képviselői dolgoztak ki. Az ún. új filológia a *Speculum* c. folyóirat 1990-es tematikus száma után kapta nevét (*New Philology*),<sup>269</sup> de alapító szövegeként Bernard Cerquiglini *A variáns dicsérete*<sup>270</sup> című kis könyvére is szokás hivatkozni. Az irányzat abból a módszertani reflexióból született, amelynek során a népnyelven írott középkori szövegekkel foglalkozó irodalomtörténészek egy – a posztstrukturalista irodalomelmélet által befolyásolt, de annak belátásait éppen saját kutatási területükön újra felismerő és érvényesítő – köre szembesült azzal, hogy azok a fogalmak, amelyekkel zártabb (akár ókori, akár modern) szöveg hagyományok kutatói többé-kevésbé jól elboldogulnak, nem használhatók sikerrel a középkori irodalom esetében.

---

<sup>267</sup> A fejezet eredményeit részben publikáltam magyar nyelven: ld. VEREBICS ÉVA PETRA, „Szövegvariancia és értelmezés: Zsolt 18 ≠ 2Sám 22”, in: *Studia Biblica Athanasiana* 16/2015, 13–24. (= VEREBICS 2015a). A német nyelvű megjelenés folyamatban.

<sup>268</sup> A „zsoltár” szót dolgozatomban végig műfaji értelemben használom, tehát nem a Zsoltárok könyvének egy darabjáról beszélek, amikor azt írom: „zsoltár”, hanem a zsoltárról mint költői műfajról.

<sup>269</sup> *Speculum* 65 (1990), *New Philology*. Magyarul lásd az alábbi fontos összeállítást: *Helikon* 46 (2000/4), *(Új) Filológia*.

<sup>270</sup> Magyarul: BERNARD CERQUIGLINI, „A variáns dicsérete” (ford. Keszeg Anna), in: DÉRI BALÁZS et al. (szerk.), *Metafilológia* 1, Ráció, Budapest, 2011, 219–297.

Tehát a középkori irodalomra nézetük szerint nem alkalmazhatók – vagy csak erős megszorításokkal alkalmazhatók – a ’szöveg’, a ’mű’, az ’eredeti’, a ’szerző’ fogalmai, mint ahogy természetesen (kéziratok kultúráról lévén szó) ’könyvről’, ’írásról’, ’olvasásról’ sem beszélhetünk a szó 18–19. századi értelmében. Az új filológia képviselőinek felfogása szerint a szöveg a középkorban – s különösen igaz ez a költői műfajokra, amelyek esetén a szabad szövegkezelésnek igen kevésbé voltak ideológiai korlátai – a maga variabilitásában létezett. Ez nem azt jelenti, hogy valamiféle ’eredetinek’ készültek többé vagy kevésbé megbízható másolatai, hanem olyan variánsok (változatok) éltek egymás mellett, illetve egymástól függetlenül, amelyekre időnként egyazon mű eltérő variánsaiként tekinthetünk, időnként viszont kevésbé eldönthető, hogy egyazon műről vagy már két külön műről van-e szó. (A ’mű’ modern fogalma maga is problematikus itt.) Ezek a variánsok időnként – pl. egy dalgyűjteményként szolgáló kódex lapjain – összetalálkoznak más szövegekkel, s hol külön, hol együtt folytatják életüket, melynek során újabb és újabb változáson esnek át, s itt a szövegeket egymás mellé helyező, kivonatoló, átalakító írnoknak olyan jelentős szerepe van, hogy Cerquiglini kifejezetten „írnoki kultúráról” beszél.<sup>271</sup>

Cerquiglini szerint „a középkori szöveg nem variánsokat hoz létre, hanem maga a variancia”,<sup>272</sup> s ebből azt a következtetést is levonja (s követői ennek alapján dolgozzák ki az új filológiát mint szövegkiadói és szövegértelmezői módszert), hogy a rögzített szöveghagyományok szövegkiadói kezelésére kidolgozott lachmanni szövegkritikai elvek – amelyek mindig az ’eredetitől’ való másolói eltérés kiküszöbölésében, az ’eredeti’ visszafejtésében érdekeltek – alkalmatlanok a varianciaként értett középkori szöveg kezelésére. Emiatt van tehát szükség szerinte új filológiai módszertanra, amely nem hierarchikus és alárendelő (főszöveg és apparátus), hanem demokratikus és mellérendelő (egyenértékű variánsok egymás mellett) szemlélettel veszi figyelembe a változatok közötti eltéréseket. Az irányzat egyik képviselője, Stephen G. Nichols éppen azért beszél

---

<sup>271</sup> „A ’szöni’ ige befejezett alakja, a textus az állandóság, a szerkezeti teljesség konnotációját hordozza, melyhez a szövegben való gondolkodás szemantikai, vagyis denotatív életképességet ad majd hozzá (...). A középkori írás viszont újravétel; újra és folyamatosan műveket illeszt, szö össze, folyamatosan működik, mint az a háromszáz rab, szövő királylány, a rejtély, melyre Yvain talál rá egy várban: »Ki kézimunkájára görnyed: / Selyem- s aranyfonállal szőnek / A legjobb tudásuk szerint.«” CERQUIGLINI 2011, 252–253. Az idézetben belüli idézet: CHRÉTIEN DE TROYES, *Az oroszlanos lovag*, ford. Vajda András, Eötvös, Budapest, 1998, 65, 5187–5189. sorok.

<sup>272</sup> CERQUIGLINI 2011, 293.

„materiális filológiáról”,<sup>273</sup> mert az ő felfogásában nem is absztrahált (a dokumentumokból utólag megkonstruált) ’irodalmi művekről’ vagy ’szövegekről’, hanem egyes egyedül a múlt materiális nyomairól érdemes beszélni, ebben az esetben a kódexekről magukról. A kódexek szerinte önmagukban érdekesek az olvasásra, amennyiben tanúsítják azt, hogy a középkor egy bizonyos pillanatában valaki vagy valakik (egy írnok, vagy több írnok, valakinek a megrendelésére, egy, a folyamatban alkotó módon résztvevő közönség számára) különböző szövegek (mármint különböző szövegek bizonyos, önmaga/önmaguk által is alakított variánsai) egymás mellé helyezésével, a betűk formájára és az illusztrációkra is gondosan ügyelve létrehozta egy kompozíciót, amelyben (mint társadalmi alkotásban) az egyes szövegek nem mint valami másnak – valami sosem voltak – a variánsai méltók a figyelmünkre, hanem egy széles körű szövegburjánzásnak egy művészi tudatossággal kialakított aktuális együttállásában.<sup>274</sup>

Az Ószövetség kutatója a középkori irodalomra kidolgozott új filológiai perspektívát csakis abban az esetben hasznosíthatja, ha tudatosítja azt, hogy az Ószövetség mint megszilárdult szöveghagyomány a kanonizációt követően természetesen egészen másképp (a szent szövegnek kijáró tisztelettel, a hűségre törekvő szövegkezelési elvekkel) működött, s így a variancia csakis a megszilárdulást megelőző időszakra vonatkoztatható. Ám paradox módon éppen a megszilárdulás mutatja fel számunkra, hogy a kanonizálást megelőző időkben milyen szabad szövegkezelési elvek lehettek érvényesek a később

<sup>273</sup> STEPHEN G. NICHOLS, „Why material philology? Some thoughts”, in: HELMUT TERVOOREN – HORST WENZEL, *Philologie als Textwissenschaft. Alte und Neue Horizonte*, Berlin, 1997, 10–30.

<sup>274</sup> Bár nem teljesen ugyanarról az alapról indulunk, ezen a ponton mégis muszáj megemlítenem Ronald Hendel korszakos projektjét: „The Hebrew Bible. A Critical Edition”. Ugyanis a monumentális vállalkozás egyik alapvető vállalása, hogy az „archetípus” előállításánál során nem pusztán tudomásul veszik a szövegek variativitását, hanem alapvető fontosságúnak, és feltüntetendőnek tekintik azt. „A Héber Biblia Kritikai Kiadása [=HBKK] szövege nem egy egyedi létező kézirat (kódex-szöveg) reprodukálására törekszik – ahogy történik az más kritikai kiadások esetében (vö. BHQ és HUBP) –, hanem megpróbál a lehető legközelebb férközni a meglévő kéziratok legrégebbi közös őséhez. Ezt a feltételezett „legkorábbi levezethető szöveget” szokás archetípusnak nevezni. Ez nem azonos az eredeti szöveggel (bárhogy is definiáljuk ezt a nehezen megragadható fogalmat), de ez jelenti az egyes könyvek legkorábbi visszanyerhető szövegét. [...] A Héber Biblia sok könyvének – Exodus, Sámuel könyvei, a Királyok könyvei, Jeremiás stb. – többféle »kiadás« forgott közkézben az ókorban. Ezekben az esetekben a HBKK szövege plurálisan fog megjelenni, az ókori verziók archetípusait egymás mellé állítva. A kritikai szöveg kettő vagy több párhuzamos oszlopban jelenik meg, amelyek úgy lesznek összehangolva, hogy kitűnjenek a különböző verziók közti különbségek. [...] A HBKK-nak ez az egyik egyedi jellegzetessége a többi kritikai kiadáshoz képest, ti. hogy egy adott szövegnek egyszerre több ókori variánsát tudja egymás melletti megjeleníteni.” – RONALD HENDEL, „Series foreword”, in: MICHAEL W. FOX, *Proverbs. An eclectic edition with introduction and textual commentary*, SBL Press, Atlanta, 2015, IX–X.; magyarul: Uő, „A Héber Biblia új kritikai kiadása”, ford. Verebics Éva Petra, online elérhető az Evangélikus Hittudományi Egyetem Ószövetségi Tanszékének honlapján: <https://teol.lutheran.hu/images/file/ot/hbk.pdf>, utolsó letöltés: 2017.07.15. Mivel a projekt még folyamatban van, munkám során sajnos még nem voltak elérhetőek a számomra releváns kötetek.

változtathatatlanként kezelt szövegek esetében is. Jan Assmann éppen erről beszél, amikor ezt írja: „Az úgyszólván folyamatban lévő írásos hagyományozás szerkezetét a Biblia példáján világíthatjuk meg a legalkalmasabban, hiszen a Biblia nem más, mint egy meghatározott pillanatban kimerevített, évezredes hagyományáram. Megfigyelhetjük benne a szövegek burjánzását és továbbírását – Deutero-, Trito-Ézsaiás –, különféle hagyományok összefonódását, több változat egymás mellett élését, ősi és ifjabb szövegrétegeket, antológiák létrejöttét, gyűjteményes műveket, mindenekelőtt pedig a legkülönbélebb műfajok özönét (...) – egy gazdagon virágzó, szövevényesen burjánzó fát, amely a kanonizáció folyamán egy sokemeletes, soktermes, önmagában mégis egységes és zárt építmény merev architektúráját öltötte.”<sup>275</sup>

Tehát az Ószövetség keletkezésének korában a később, a kanonizáció során megszilárduló szöveg minden bizonnyal maga volt a variancia. Ahhoz pedig, hogy ezt jobban megvilágítsam, tanulmányomban – az új filológia szellemének megfelelően – a Biblia szövegén elvégzett filológiai munkát most mintegy visszajáról fogom olvasni. Annyiban filológiai tehát a megközelítem, hogy valóban az apró különbségekre, a hagyományozás szakaszaira, a redakció és a kanonizáció hatásaira tekintettel, azok felfejtésével dolgozom. Ám annyiban mégis más (új), hogy nem valamiféle eredetre vagyok kíváncsi – legyen az a szövegek keletkezése mint eredet, vagy a kanonizálás pillanata mint eredet –, hanem arra, hogy miképpen látszanak a Héber Biblia egy adott pillanatban kimerevített szövegén ennek a variatív szövegburjánzásnak a nyomai.

Tény, hogy az Ószövetség abban a formában, ahogy előttünk áll, sokhelyütt megőrzi az említett varianciát. Versek, egész szakaszok szerepelnek egyszerre több könyvben is, teret adva ezzel az intertextualitás számtalan lehetőségének.<sup>276</sup> De a példa, amelyet most be szeretnék mutatni, valami egészen másra vet fényt. Az általam vizsgált szöveg közel

---

<sup>275</sup> JAN ASSMANN 1999, 92, 7. lábjegyzet.

<sup>276</sup> Az elmúlt évtizedekben rengeteg olyan tanulmány született, amely az Ószövetségen belüli, valamint az Ószövetség és az Ókori Kelet szövegemlékei közt gyakran fennálló intertextuális kapcsolatokat vizsgálja. Maga a 18. zsoltár is része ennek a szövevényes hálónak. Csak hogy egyet említsek: GEOFFREY D. MILLER, „Intertextuality in Old Testament Research” (in: *Currents in Biblical Research* 9/2011, 283–309.) című cikkében éppen ezeknek a tanulmányoknak az eredményeit tekinti át, végül pedig egy ötoldalas bibliográfiát közöl, mely javarészt a bibliakutatás és az intertextualitás találkozásából született tanulmányokat tartalmaz. Dolgozatom során több helyen is alaposabban tárgyalom a Zsolt 18//2Sám 22 intertextuális hálózatát mind az Ószövetségen belül, mind az ókori keleti szövegek tükrében.

azonos módon szerepel a Zsoltárok könyvében és Sámuel második könyvében is. Itt nem arról van szó, hogy egy szöveg „kölcönvenne” egy másik szövegtől. Nem idézet és nem allúzió. Itt egészen egyszerűen ugyanaz az ötvenegy vers jelenik meg egy történeti könyvben és egy liturgikus énekgyűjteményben. Azonban alaposabban szemügyre véve a két szöveget – amint azt a bevezető fejezetben megtettem –, mégsem teljesen az azonosság, ugyanis számos – hol apróbb, hol nagyobb, ám semmiképp nem jelentéktelen – eltérés figyelhető meg köztük. Ezeket az eltéréseket hagyományosan a szövegkritika eszközeivel próbálták meg felfejteni, kiegyengetni, törléseket és összececsizolást javasolni. A tudomány jelenlegi állása szerint még nincs megoldás arra nézve, hogy melyik verzió keletkezhetett korábban.<sup>277</sup> Az új filológia felismeréseit segítségül hívva tehát esetünkben az a gondolat merül fel, hogy mi történik akkor, ha az előttünk álló héber költemény kapcsán nem azt a – hagyományos – kérdést tesszük fel, hogy vajon melyik változat keletkezett előbb, melyik az „eredeti”, vagy legfeljebb feltételezzük, hogy egy „tökéletes”, rekonstruálható eredeti két romlott állapotát képviseli. Ebben az esetben szövegünket ugyanazon zsoltár két verziójának kell tekintenünk, melyek közül mindkettő autoritással bír, és így vizsgálni a kontextusukhoz való viszonyukat.

Ennek megfelelően először megpróbálom bemutatni a szövegnek a Zsoltárok könyvébe való beágyazottságát, majd ugyanezt teszem Sámuel könyveivel, ismertetve mindkét oldalról a legfrissebb kutatási eredményeket, végül pedig néhány példán bemutatom a különbségeket, melyek továbbgondolkodásra készítettek.

## 2.1 A szöveg kapcsolata a Zsoltárok könyvével

Amennyiben a Zsoltárok könyve<sup>278</sup> felől közelítjük meg a kérdést, akkor hagyományosan a következő problémák merülnek fel: amint azt dolgozatomban bevezetőjében már említettem, a '70-es évektől a biblikus kutatásban paradigmaváltás következett be, melynek során a szövegeket *szövegek*ként, irodalmi entitásokként, kanonikus egészekként kezdték el olvasni. A Zsoltárok könyvének kutatásában ez többek között úgy jelent meg, hogy elkezdték nem „véletlenszerűen” egymás mellé került kultikus, liturgikus költemények gyűjteményeként, hanem kanonikus egészeként, egybefüggő könyvként – tehát a többi

---

<sup>277</sup> Felmerült a „közös ő” lehetősége is. Cross és Freedman már sokat idézett, filológiai szempontból azóta is megkerülhetetlen tanulmánya (CROSS–FREEDMAN 1953) pedig megpróbálta rekonstruálni is ezt a feltételezett eredetit.

<sup>278</sup> A vonatkozó szakirodalomhoz ld. dolgozatomban bevezetőjét.



kanonikus könyvhöz hasonlóan koherens, struktúrával és üzenettel rendelkező műként – olvasni. Ennek az – amúgy meglehetősen sokrétű – kutatási iránynak egyik fő ága a Zsoltárok könyvének makrostruktúrájával, a másik pedig a mikrostruktúrájával – tehát a kisebb csoportokon belül, szomszédos zsoltárok között megfigyelhető kapcsolatokkal – foglalkozik.<sup>279</sup> Ez utóbbira példa Patrick D. Miller tanulmánya is,<sup>280</sup> amelyet a vázolt kutatási trend figyelemreméltóan felduzzadt szakirodalmából szeretnék kiemelni.<sup>281</sup> Ez az általam is vizsgált zsoltárt egy kisebb csoport részének tekinti. Alapgondolata, miszerint a 18. zsoltárt egy, a 15–24. zsoltárt egybefoglaló csoport részeként kell értelmezni, már az 1993-as Hossfeld-Zenger kommentárban megjelenik.<sup>282</sup> Miller is ebből, valamint az Auffret által felfedezett khiasztikus, gyűrűszerű struktúrából indul ki.<sup>283</sup>

Én ehelyütt Miller tanulmányból emelnék ki néhány gondolatot, amelyet relevánsnak tartok jelenlegi témánk szempontjából. Miller szerint három központi téma körül épül fel a részgyűjtemény teológiai mondanivalója: a királyság, a Tóra öröme és a neki való engedelmesség, valamint az imádság. A zsoltárcsoport középpontjában a király áll, mégpedig azokban az ún. királyzsoltárookban (Zsolt 18; 20; 21), amelyek a 19. zsoltárt övezik, melynek központi elhelyezése a tóra örömét helyezi fókuszba. A 18. zsoltár azért is fontos ebből a szempontból, mert egyrészt itt jelenik meg először a feliratban a szolga (עֶבֶד) kifejezés, amely nemcsak a 19. (19,12.14), de a 119. zsoltárral, így a Tóra tiszteletével kapcsolja össze a 18. zsoltárt. Ezt a kapcsolatot erősíti az is, hogy a Zsolt 15-ben, és 24-ben is megjelenő *igazság(osság)* szoros összefüggésben áll a 18. zsoltárban az (emberi) uralkodóval, valamint a 19. zsoltár Tóra-szerető emberével.

Ennek alátámasztásául álljon most itt néhány egészen konkrét példa a szövegközi kapcsolatokra a tartalom és a szavak szintjén. Az ebből fakadó értelmezési lehetőségekre a későbbiekben kitérek, ehelyütt csak a kapcsolati hálót kívánom szemléltetni.

---

<sup>279</sup> Vö. HOWARD 1999, 1, 3–4.

<sup>280</sup> Vö. PATRICK D. MILLER 1995.

<sup>281</sup> Vö még MCCANN 1993; SEYBOLD–ZENGER 1995; ZENGER 1998.

<sup>282</sup> Ahogy azt már a bevezetőben is írtam, az 1993-as Hossfeld–Zenger-kommentár (FRANK-LOTHAR HOSSFELD – ERICH ZENGER, *Die Psalmen, Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung*, Echter, Würzburg, 1993) öt részgyűjteményre osztja az első könyvet, ebből az egyik ún. belső lenne az említett 15–24. Ez a felvetés viszonylag konszenzuálissá vált.

<sup>283</sup> Szintén a bevezetőben említettem már Pierre Auffret művét (AUFFRET 1982), melyben a kutatástörténet során elsőként a szerző a részgyűjtemény koncentrikus szerkezetére hívta fel a figyelmet.

Zsolt 15,2: aki JHVH sátrában tartózkodhat, az „az igazság cselekvője” פֶּעֶל צְדָקָה.

A Zsolt 24,5-ben „Áldást nyer az ilyen az Úrtól, igazságot a szabadító Istentől”:

יִשָּׂא בְרָכָה מֵאֵת יְהוָה וְצְדָקָה מֵאֱלֹהֵי יִשְׁעוֹ.

A 18. zsoltár szerint mindezeket az erényeket Izrael királya testesíti meg, ő az, aki tehát – a fentiekkel összefüggésben – felmehet JHVH hegyére, aki igazságot tesz, aki szereti a Tórát. Hiszen a Zsolt 18 már a 7. versben úgy mutatja be a beszélőt, mint akinek jogosultsága van JHVH szentélyében tartózkodni – „Istenemhez segítségért kiáltok; meghallja szentélyéből hangom...” – itt ugyan a הֵיכָל szót használja, de ebben az esetben nem a sátor vagy a templom építőanyaga, hanem annak kultikus funkciója a hangsúlyos. Ráadásul a 21. versben Dávid szájába adja ezeket a szavakat: יִגְמְלֵנִי יְהוָה כְּצְדִיקִי כְּבָר יְדִי. („Megfizetett nekem JHVH igaz voltom szerint.”) Maga az áldás és igazság az tehát, amelyet itt a beszélő elnyer az ő Istenétől, aki szorult helyzetéből kiszabadítja.

A másik fontos kitétel, a תְּמִים (‘teljesség, egyenesség, tökéletesség’) párhuzamosan jelenik meg az ‘igazság’ צְדָקָה igényével a már említett Zsolt 15,2-ben („Aki tökéletességben jár, igazságot cselekszik, és igazat szól az ő szívében.”): הוֹלֵךְ תְּמִים וּפִעֵל. Valamint Zsolt 19,14-ben igeként használja a תָּמָם gyököt, amikor azt mondja: „Tartsd távol a te szolgádat a szándékosoktól; ne uralkodjanak rajtam; akkor ártatlan leszek, és tiszta leszek sok vétektől.”<sup>284</sup> A költemény középpontjában helyezkedik el a teljesség, tökéletesség, feddhetetlenség kérdése a Zsolt 18-ban, ahol négy versben is megjelenik.

24a Makulátlan (תְּמִים) voltam (Zsolt) nála/ (2Sám) előtte

24b és megóvtam magam a hibámtól.

26a A kegyessel kegyes vagy,

<sup>284</sup> אֲזַ אֵיתָם וְנִקִּיתִי מִפֶּשַׁע רָב

(Zsolt) 26b a makulátlan férfival makulátlan (תָּמִים תְּתַמָּם).

/(2Sám) 26b a makulátlan hőssel makulátlan (עַם-גִּבּוֹר תָּמִים תְּתַמָּם).

31a Az Isten: makulátlan (תָּמִים) az útja,

31b JHVH beszéde kivetnivalótól mentes,

31c pajzsa ő mindazoknak, akik nála keresnek menedéket.

33a (Zsolt) Az Isten az, aki körülpáncélozott engem erővel

33b és makulátlanná tette utamat. (וַיִּתֵּן תָּמִים דְּרָכַי)

/(2Sám) 33a Az Isten: erős erődítményem,

33b és szabaddá teszi makulátlan utamat. (דְּרָכַי וַיַּתֵּר תָּמִים / דְּרָכַי)

## 2.2 A szöveg kapcsolata Sámuel könyveivel

A fenti kifejezésekre később még visszatérek, ám most vessünk először egy pillantást a másik kontextusra, azaz Sámuel második könyvére. Ebben alapvetően két, a bevezetésben már említett monográfia volt segítségemre: egyrészt James W. Watts könyve 1992-ből,<sup>285</sup> másrészt Steven Weitzman műve 1997-ből.<sup>286</sup>

Ahogy azt már szintén részleteztem, hagyományosan szokás a 2Sám 21–24 fejezeteit egyfajta appendixnek tekinteni, amelyet a későbbi redakciók toldottak hozzá különböző okokból a könyvhöz.<sup>287</sup> A cselekmény szintjén valóban élesen elválik a megelőző fejezetektől. Ennek ellenére szorosan kapcsolódik mind a Királyok, mind Sámuel könyveihez. Kapcsolatba lehet hozni egymással Anna énekét (1Sám 2,1–10), Dávid siratóénekét Jonátán halála miatt (2Sám 1,17–27), valamint a 2Sám végén található két költeményt, Dávid énekét (2Sám 22) és Dávid utolsó szavait (2Sám 23).<sup>288</sup> Watts ezt a kapcsolati hálót fedi fel, amikor először is a két utolsó költemény közti szemantikai és

<sup>285</sup> WATTS 1992.

<sup>286</sup> WEITZMAN 1997. Mindkét monográfia fő témája a költői szövegek beágyazottsága a narratív könyvekben. Így tárgyalják többek közt Anna énekét (1Sám 2,1–10), Debóra énekét (Bír 5) és Mózes énekét (Dtn 32,1–43), valamint természetesen az általunk vizsgált zsoltárt is.

<sup>287</sup> Az appendix kérdéséhez, ahogy azt már a bevezetőben is említettem, ld. többek közt: BRUEGGEMANN 1988; SIMON T. 2000; EDENBURG 2017, 189–222.

<sup>288</sup> Ezt teszi kommentárjában többek közt ROBERT POLZIN, *David and the Deuteronomist. A Literary Study of the Deuteronomic History*, Indiana University Press, Bloomington – Indianapolis, 1993, 202.

tematikus kapcsolatokat mutatja ki, majd Sámuel könyveinek tágabb kontextusával is összeveti. Meggyőzően mutatja be az Anna énekével való kapcsolatot: például a szavak szintjén számtalan egyezés található. De egész mondatok, mondatrészek engednek tematikus kapcsolatra is következtetni.

Mínthogy az említett művek ezzel alaposan foglalkoztak, én ehelyütt a teljes kapcsolati háló feltárása helyett csak néhány példát szeretnék megmutatni, melyek megítélésem szerint jól szemléltetik a Sámuel második könyvébe való beágyazottságot.

1Sám 2,2: וְאֵין צוֹר כְּאֱלֹהֵינוּ ...nincsen olyan kőszikla, mint a mi Istenünk.

2Sám 22,32: וְכִי צוֹר מִבְּלִעְדֵי אֱלֹהֵינוּ... és ki kőszikla a mi Istenünkön kívül?

1Sám 2,7: מִשְׁפִּיל אֶף-מְרוֹמָם: ...יְהוָה...JHVH megaláz, de fel is magasztal.

2Sám 22,28: וְאֶת־עַם עֲנִי תוֹשִׁיעַ וְעֵינָיֶךָ עַל־רַמִּים תִּשְׁפִּיל: És az elnyomott népet megszabadítod és szemeidet rajta tartod a felfele törökön, akiket lefele irányítasz.

1Sám 2,10: בְּשָׁמַיִם יִרְעַם יְהוָה...az egekben dörög JHVH...

2Sám 22,14: יִרְעַם מִן־שָׁמַיִם יְהוָה... És dörgött az egekből<sup>289</sup> JHVH...<sup>290</sup>

A fentiekből látszik, hogy a Sámuel-könyvek narratívájába helyezett költemények között valóban áll fent kapcsolat, ezzel egyfajta keretet biztosítva. De Watts olyan kifejezésekre is felhívja a figyelmet, amelyek a cselekmény más elemeivel kötik össze a zsoltárt. Amellett érvel, hogy a zsoltár elején Isten leírására használt metaforák (קֶלֶע 'kőszirt', צוֹר 'kőszikla', 'hegy', 'erődítmény', 'menedékhely' stb.) konkrétan Dávid Saul előli menekülésének helyszínei, zálogai: 1Sám 22,4–5 (Dávid a „sziklavárban”); 23,25.28 (Máón pusztájában szikla/hegy); 24,2–3.23 (szikla/hegy/barlang Éngedi pusztájában). Ebben a kontextusban kerül elénekelt az az epizód is, melyben Dávid megkíméli Saul életét és Saul elismeri Dávid

<sup>289</sup> Ráadásul itt Zsolt 18-ban szó szerint szerepel: וְיִרְעַם בְּשָׁמַיִם יְהוָה – tehát nem a מִן, hanem a בְּ prepozícióval.

<sup>290</sup> Vö. WATTS 1992, 23–24.

igaz voltát (24,18). Amikor Dávid másodszer kerül olyan helyzetbe, hogy megölhetné Saul és másodszer nem teszi ezt meg, az igazságosságra hivatkozik (1Sám 26,23): יהוה יתקן לי ... És JHVH megfizet/kárpótol mindenkit a maga igazságossága szerint. Aztán ez visszhangzik a zsoltár szövegében (2Sám 22,25): וישב יהוה לי כצדקתי ... Megfizetett JHVH nekem az én igazságos voltom szerint.<sup>291</sup>

A zsoltár tehát – ahogy azt a fenti példák érzékletesen bizonyítják – 2Sámuelben éppúgy „otthon van”, mint a Zsoltárok könyvében. Az említettekén kívül is számtalan kapcsolópont, idézet és allúzió köti a költeményt mindkét szövegtörzshöz. Weitzman meggyőzően érvel amellett, hogy a narratív kontextusba való ágyazódás egyfajta kanonizációs redaktori munkának köszönhető. Monográfiájának alapvető és fő tézise, hogy az általa is tárgyalt költői szövegek nem véletlenül kerültek történeti könyvekbe: „What is new here is my proposal that the addition of these songs represents a kind of scripturalizing revision, a reshaping of biblical narrative triggered by its emergence as part of Israel's sacred scripture.”<sup>292</sup>

Weitzman arra a következtetésre jut, hogy a kánon formálódásakor és a szöveg végleges lejegyzésekor, az új korszakra új válaszokat keresve illesztették a költői szövegeket a történeti könyvekbe. És nemcsak afféle zenés betétekként, mint egy *musical*-ben – megjegyzem, ezért sem tartja Weitzman szerencsésnek a más korok és más területek szövegeivel való reflektálatlan összehasonlítást –, hanem a narratív szöveg tartalmát, üzenetét alátámasztandó vagy éppen módosítandó. Ez a mi szövegünk esetében azt jelenti, hogy Dávid életének, történetének végén tisztázza Dávid szerepét – vagy ha úgy tetszik, megpróbálja a 2 Sámuel 1–20 alapján kétségtelenül nagy, ám szentéletűnek csak fenntartásokkal nevezhető királyt olyannak bemutatni, amilyennek az olvasók látni szeretnék. Ez a gondolat önmagában természetesen nem új. Watts ezt írja könyvében, korábbi tanulmányokra hivatkozva: „A zsoltár Dávid életének teológiai kommentárjául szolgál és fő funkciója Dávid karakterizálása.”<sup>293</sup> Nehéz kikerülni tehát a gondolatot, hogy akár mikor is került erre a helyre a költemény, Dávid rehabilitációja volt a célja a 2Sám-ban

---

<sup>291</sup> WATTS 1992, 105.

<sup>292</sup> WEITZMAN 1997, 13.

<sup>293</sup> WATTS 1993, 108.

bemutatott morális vétkeit felülírandó. Ez Weitzman szerint a „kánontudatos revízió” eredménye volt, amely Dávidot a kánontudatos zsidók idealizált királyává próbálta formálni.<sup>294</sup>

Ugyanitt vázolja a két lehetőséget, miszerint ha feltételezzük, hogy a Zsoltárok könyvébe már korábban felvették a zsoltárt, akkor annak kegyesebb Dávid-képe valóban ráerősít a diskurzusra, miszerint Dávid végső soron a tiszta, igazságos király. Ezzel szemben nehéz magyarázatot találni arra, hogy miért került volna először 2Sámuelbe és csak másodjára a Zsoltárok könyvébe.<sup>295</sup>

Weitzman feltételezése mögött minden bizonnyal az a megfontolás rejlik – s ezt teszi meggyőzővé a gondolatmenetét –, hogy a kanonizáció időszakában már szükség volt arra, amire a 2Sám keletkezésekor még sokkal kevésbé, hogy ti. az ideális királyt morális kiválósággal is felruházzák. Ha a történeti mű átírására már nem volt is lehetőség, a morális dimenziót felerősítő költői betéttel való kiegészítésére igen, s ez magyarázhatja a zsoltárszöveg beemelését a történeti elbeszélésbe.

### **2.3 Variabilitás, a szöveg igazodása a különböző kontextushoz**

A fentiekből szándékom szerint világossá vált, hogy mind a Zsoltárok könyvébe, mind Sámuel második könyvébe teljességgel be van ágyazva Dávid hálaadó éneke, most viszont néhány olyan helyet szeretnék bemutatni, ahol megmutatkozik, hogy mit értek variabilitás és kontextushoz való igazodás alatt. Nem fogok minden egyes helyet bemutatni, ahol különböznek a szövegek, már csak azért sem, mert nem minden eltérés releváns a mi szempontunkból, és nem is kívánom itt most az összes felmerülő különbség történeti hátterét feltárni. Dolgozatom elején ezeket már részletesen felsoroltam, mindennemű magyarázat igénye nélkül, pusztán a kutatástörténet ismertetésével, ám nem foglalva állást a szöveg történetének vitás kérdéseiben.

Ehelyütt viszont néhány olyan mondatot, kifejezést emelnék ki, amelyek már korábban is felmerültek, és dolgozatomban a későbbiek során is fontos szerephez jutnak.

---

<sup>294</sup> Vö. WEITZMAN 1997, 119.

<sup>295</sup> Vö. WEITZMAN 1997, 119.

Mindenekelőtt az *igazság/osság* témakörében felmerült 21. verset, amely így néz ki:

21a (Zsolt) Megfizetett nekem JHVH igaz (כִּצְדִיקִי) voltom szerint,

/(2Sám) Megfizetett nekem JHVH igazságos (יִצְדִיקָתִי) voltom szerint,

21b kezeim tisztasága szerint fizetett meg.

És a 25. vers, amely ugyanezt a különbséget tartalmazza:

25a (Zsolt) Megfizetett nekem JHVH az én igaz voltom (כִּצְדִיקִי) szerint,

25b kezeim tisztasága szerint, ami a szeme előtt van.

/(2Sám) 25a Megfizetett JHVH nekem az én igazságos voltom (יִצְדִיקָתִי) szerint,

25b tisztaságom szerint, ami a szeme előtt van.

Amint azt a megelőző „átvezetésben” és ebben a fejezetben is láthatjuk, az igazság/osság (és tisztaság) kérdése mind a Zsoltárok könyvében, mind Sámuel könyveiben hangsúlyos szerepet kap.

Az itt megfigyelhető egészen finom különbség véleményem szerint éppen azt éri el, hogy a Sámuel-narratíva keretein belül se alakuljon ki feszültség a szöveg befogadójában a felirata és az elhelyezése által Dávid királlyal asszociált zsoltár, valamint az azt megelőző Dávid-narratíva között. Amint azt fent láttuk, számos szakaszhoz kapcsolódik Sámuel könyvein belül éppen a כִּצְדִיקִי kifejezéssel, ezzel kapcsolódva a korábbi cselekményhez. A Zsoltárok könyve azonban, bár ez a kifejezés sem idegen tőle, mégis a másikat használja, amely inkább a morális értelemben vett igaz mivoltot hangsúlyozza, és nem a törvényhozói vagy végrehajtói/cselekvői igazságosságot. 2Sámuelben épp az a kihívás, hogy a király morális igaz volta mutakozzon meg, azonban ez a Sámuel-könyvek által igazságosnak nevezett tettekre, így pl. Saul életének többszöri megkímélésre való utalással történik meg inkább, mintsem egy elvontabb fogalom használatával.

Meglátásom szerint ugyanennek a jelenségnek – azaz a Sámuel 2. könyvébe, ill. a Zsoltárok könyvébe való „beigazításnak” – egy másik vetülete figyelhető meg a 7. versben:

7 (Zsolt) Szükségemben JHVH-t hívom, Istenemhez segítségért *kiáltok; meghallja*

( אֲשׁוּעַ יְשִׁמְעַ ) szentélyéből hangom, és kiáltásom elé kerül, a fülébe.

/(2Sám) Gúzsba köttem, így JHVH-t hívom, Istenemet *hívom*; *meghallotta* ( אָקָרָא וַיִּשְׁמָע ) szentélyéből hangomat, kiáltásom (már) fülében (is) van.

Itt újfent apró különbség figyelhető meg *imperfectum* és *imperfectum consecutivum* között, azonban ez a jelentéktelennek tűnő különbség újfent a narratív és a liturgiai/költészeti kontextusba való simább illeszkedést teszi lehetővé. Az *imperfectum* megerősíti a himnikus, lírai jelleget, folyamatosan jelenidejűvé, aktualizálhatóvá, ha úgy tetszik, bármikor énekelhetővé/imádkozhatóvá teszi, a visszatekintés pedig a narratív keretbe illeszti, az elbeszélés továbbra is érvényes, de már lezárt múltjába helyezi ezt a verset. Éppen ezért a szakirodalom az *imperfectum consecutivum*ot hagyományosan *tempus historicum*nak tekinti. Hertzberg így fogalmaz Sámuel-kommentárjában: „Nun ist aber zu bedenken, daß in v. 7 – und noch siebenmal in dem Psalm – an Stelle des in Ps. 18 gebrauchten Imperfectums in das historische Tempus des Imperfectum consecutivum übergegangen wird. Man hat den deutlichen Eindruck, hier werde der Typus historisiert.”<sup>296</sup> A 18 zsoltár királyi hősének alakjáról szóló 2001-es monográfiájában, a két szövegvariáns közti eltéréseket vizsgálva hasonló következtetésre jut Klaus-Peter Adam is: „Temporaunterschiede liegen teilweise darin begründet, daß David in 2Sam 22 auf seine Errettungen zurückblickt und sie als abgeschlossene Ereignisse der Vergangenheit benennt. Erhörung, Rettung und Kampf des Beters in der zweiten Psalmenhälfte sind also »historisiert« und so dem Erzählstil der Samuelbücher angepaßt worden.”<sup>297</sup> Mindennek részben ellentmond Diethelm Michel álláspontja – aki a Zsoltárok könyvének igeidővel és mondatánával foglalkozó alapművében hosszú exkúrusban tárgyalja a Zsolt 18 szövegét.<sup>298</sup> Michel álláspontja szerint nem megalapozott a vélemény, miszerint az *imperfectum consecutivum* egyben *tempus historicum* is volna, mint ahogy különösebb jelentésbeli különbséget sem lehet felfedezni a két igealak között. Amiben az *impf* cs. mégis különbözik az *imperfectum*tól, az nem az időbeli távolságban vagy a cselekvés karakterében keresendő, hanem abban, hogy az *impf.* cs. szorosabban kapcsolódik a

<sup>296</sup> HANS WILHELM HERTZBERG, *Die Samuelbücher: übersetzt und erklärt*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1956, 319.

<sup>297</sup> ADAM 2001, 192; KLEER 1996, 32.

<sup>298</sup> Ld. DIETHELM MICHEL, *Tempora und Satzstellung in den Psalmen*, H. Bouvier und Co. Verlag, Bonn, 1960, 41–51.





account of the end of his hero's life."<sup>301</sup> Erre a párhuzamra dolgozatom során még többször visszatérek, ezen a ponton pusztán a különbségre és az ebből fakadó értelmezési lehetőségekre szerettem volna felhívni a figyelmet.

Egy másik szembetűnő különbség, amely szintén megerősíti a himnikus és az elbeszélő kontextus és forma közti különbséget, hogy míg a Zsoltárok könyve túlnyomórészt *vocativust* használ Istennel kapcsolatban, addig 2Sámuelben többször találkozunk az elbeszélések ismertetőjegyeivel, főnévi állítmánnyal stb. Erre néhány példa:

2 (Zsolt) Azt mondta: szeretlek, erőm (erősségem),

/(2Sám) Azt mondta: JHVH az én kőszirtem, erődítményem és szabadítóm.

3 (Zsolt) JHVH, kőszirtem, erődítményem, szabadítóm, istenem, kősziklám, akiben menedéket keresek, pajzsom, megmenekülésem ereje, oltalmat kínáló magaslatom!

/(2Sám) Kősziklám istene az, akiben menedéket keresek, pajzsom és megmenekülésem ereje, biztos magaslatom és menedékem, megmentőm, aki az erőszaktól ment meg.

16c dorgálásodtól, JHVH,

16d lélegzetedtől: orrod leheletétől.

16c JHVH dorgálásától,

16d lélegzetétől: orra leheletétől.

Igaz ez akkor is, ha a 3. vers bár megszólítja JHVH-t, mégis a **יב**/akiben használatával a teljes *vocativus* kicsit megbicsaklik.

Klaus-Peter Adam egy másik aspektusát emeli ki ugyanennek a jelenségnek. Szerinte: „Der erste Satz in Ps 18,2: »Ich liebe dich, JHWH, meine Stärke« drückt ein besonders intimes Verhältnis des Beters zu JHWH aus, das in einer gewissen Spannung zum Davidbild der Samuelbücher steht und vermutlich deshalb in 2Sam 22 fehlt. [...] Tendenziell betont 2Sam 22 verglichen mit Ps 18 damit *JHWHs Anteil an Davids Erfolgen* und wertet Davids Bedeutung ab. [...] 2Sam 22; 23,1–7, gelegentlich als »theologische(r)

---

<sup>301</sup> KWAKKEL 2002, 272.

Kommentar zur Davidgeschichte«<sup>302</sup> bezeichnet, kommentieren die Gestalt und Geschichte Davids verglichen mit Ps 18 aus einer *theokratischen* Perspektive.»<sup>303</sup>

A fenti példák természetesen nem jelentik azt, hogy a 18. zsoltárban csak megszólítás szerepelne, vagy 2Sámuel teljesen mellőzné a megszólítást, mégis úgy gondolom, hogy nem véletlenül vagy másolási hiba folytán kerültek be a szövegbe ezek az eltérések. Ugyanúgy igaz az is, hogy több helyen lehetne még „változtatni”, ha mindenhol a kontextushoz akarnánk igazítani az ének egyes részleteit. Ám én nem azt szeretném a fenti példákkal sugallni, hogy a – már létező – szöveget valaki (a kánon-tudatos redaktor vagy a zsoltárok könyvét szerkesztő „liturgiai bizottság”) tudatosan két irányba formálta, bár részben valószínűleg így történt.

Ahogy Seybold írja: „Beide Texte (2Sam 22–23) sind nachdavidisch entstanden, wurden aber von den nachexilischen Redaktoren und Editoren David zugeschrieben – zur höheren Ehre der nicht immer so glanzvollen Gestalt des David der Samuelbücher, zur höheren Ehre aber auch der Texte selbst, auf die nunmehr das Licht der klassischen Blütezeit Israels, der Glanz königlicher Herkunft und der Würde göttlich offenbarter Zeugnisse (z.T. prophetischer Art) fallen sollte.” És igaz ez a másik irányból is: a Zsoltárok könyvének hagyományozói Dávid alakjában az inspirált költészet megteremtőjét látják és általa tudják szövegeik minőségét demonstrálni.<sup>304</sup>

Ám amit szerintem az általam fent bemutatott különbségek (és még sok más apró eltérés) világossá tesznek, az a variánsok létezése, a variánsokban való gondolkodás. Az, hogy egy szövegnek eredetileg nem egy, kanonikus, kötött formája volt. Hogy a variánsok létezése nem tévedés, amelyet korrigálni kell, hanem lehetőség az értelmezés gazdagítására.

---

<sup>302</sup> HERTZBERG 1956, 319.

<sup>303</sup> ADAM 2001, 192–193.

<sup>304</sup> Vö. SEYBOLD 2010, 64.

## 2.4 Összefoglaló

Egy fogalomtörténeti átvezetés után, mely az igazság/osság kérdését járja körül, a második nagy fejezetben arra a kérdésre kerestem a választ, hogy milyen következményekkel jár a szöveg értelmezése szempontjából az a különleges helyzet, hogy a zsoltár teljes szövege két nagyon különböző kontextusba – egy költői és egy narratív, történeti könyvbe – ágyazódik be. Elsősorban a költemény értelmezési lehetőségeire és a speciális helyzet értelemmódosító szerepére fókuszáltam. A fő kérdésem az volt, hogy a szöveg variabilitása milyen magyarázatoknak nyit utat, illetve hogy az értelmezésre milyen hatással van a kettős beágyazottság: mit jelent a szövegre nézve, hogy Dávid élettörténetének végén szerepel, és hogyan értelmezhetjük a Zsoltárok könyvének imádságai-költeményei között. Ez a kérdés azonban nem csak erre a fejezetre vonatkozik, de végigkíséri aztán a dolgozat egészét.

A fejezetben az eredetileg a középkori irodalomra kidolgozott, ún. új filológiai megközelítést érvényesítettem (először értelemszerűen ismertetve azt), melyet az Ószövetség kutatója csakis abban az esetben hasznosíthat, ha tudatosítja, hogy az Ószövetség mint megszilárdult szöveghagyomány a kanonizációt követően természetesen egészen másképp (a szent szövegnek kijáró tisztelettel, a hűségre törekvő szövegkezelési elvekkel) működött, s így a variancia csakis a megszilárdulást megelőző időszakra vonatkoztatható. Mindeközben paradox módon éppen a megszilárdulás mutatja leginkább, hogy a kanonizálást megelőző időkben milyen szabad szövegkezelési elvek lehettek érvényesek a később változtathatatlanként kezelt szövegek esetében is.

Tény, hogy az Ószövetség abban a formában, ahogy előttünk áll, sokhelyütt megőrzi az említett varianciát. Versek, egész szakaszok szerepelnek egyszerre több könyvben is, teret adva ezzel az intertextualitás számtalan lehetőségének. Esetünkben azonban nem egyszerűen intertextualitásról van szó. Itt az a gondolat merült fel, hogy mi történik akkor, ha az előttünk álló héber költemény kapcsán nem azt a – hagyományos – kérdést tesszük fel, hogy vajon melyik változat keletkezett előbb, melyik az „eredeti”, vagy legfeljebb feltételezzük, hogy egy „tökéletes”, rekonstruálható eredeti két romlott állapotát képviseli. Ebben az esetben szövegünket ugyanazon zsoltár két verziójának kell tekintenünk, melyek közül mindkettő autoritással bír, és így vizsgálni a kontextusukhoz való viszonyukat. Ennek megfelelően először bemutattam a szövegnek a Zsoltárok könyvébe való beágyazottságát, majd ugyanezt tettem Sámuel könyveivel, végül pedig néhány példán bemutattam a termékeny különbségeket.

A Zsoltárok könyvén belül való értelmezés esetében, amint azt már említettem, többek közt két fontos irány alakult ki: az egyik a könyv makrostruktúrájával, a másik pedig a mikrostruktúrájával foglalkozik. Ez utóbbi érdekes itt számunkra, tehát a kisebb csoportokon belül, szomszédos zsoltárok között megfigyelhető kapcsolatok. Erre példaként említettem Patrick D. Miller tanulmányát is, mely az általam is vizsgált zsoltárt egy kisebb csoport részének tekinti. Alapgondolata, hogy a 18. zsoltárt egy, a 15–24. zsoltárt egybefoglaló csoport részeként kell értelmezni. Miller szerint három központi téma körül épül fel a részgyűjtemény teológiai mondanivalója: a királyság, a Tóra öröme és a neki való engedelmesség, valamint az imádság. A zsoltárcsoport középpontjában a király áll, mégpedig azokban az ún. királyzsoltárokból (Zsolt 18; 20; 21), amelyek a 19. zsoltárt övezik, melynek központi elhelyezése a tóra örömét helyezi fókuszba. Ezen a ponton ismertettem néhány példát a szövegközi kapcsolatokra a tartalom és a szavak szintjén, valamint megállapítottam, hogy a teljesség, tökéletesség, feddhetetlenség kérdése a költemény egyik fogalmi/tartalmi szempontból központi problémája.

A Sámuel könyvein belüli beágyazottság vizsgálatában két, a bevezetésben már említett monográfia volt segítségemre: egyrészt James W. Watts könyve 1992-ből, másrészt Steven Weitzman műve 1997-ből. Watts úgy tárja fel a kapcsolati hálót, hogy először is a két utolsó költemény közti szemantikai és tematikus kapcsolatokat mutatja ki, majd Sámuel könyveinek tágabb kontextusával veti össze. Ezen a ponton újfent megmutattam néhány példát, melyek a Sámuel második könyvébe való beágyazottságot szemléltették. Mindebből megmutatkozott, hogy a Sámuel-könyvek narratívájába helyezett költemények között valóban áll fent kapcsolat, ezzel egyfajta keretet biztosítva a történeti narratívának.

Weitzman meggyőzően érvel amellett, hogy a narratív kontextusba való ágyazódás egyfajta kanonizációs redaktori munkának köszönhető. Arra a következtetésre jut, hogy a kánon formálódásakor és a szöveg végleges lejegyzésekor, az új korszakra új válaszokat keresve illesztették a költői szövegeket a történeti könyvekbe, a narratív szöveg tartalmát, üzenetét alátámasztandó vagy éppen módosítandó. Ez a mi szövegünk esetében azt jelenti, hogy Dávid életének, történetének végén tisztázza, a kor olvasói igényeihez igazítja Dávid alakját és szerepét. Weitzman feltételezése mögött minden bizonnyal az a megfontolás rejlik – s ezt teszi meggyőzővé a gondolatmenetét –, hogy a kanonizáció időszakában már szükség volt arra, amire a 2Sám keletkezésekor még sokkal kevésbé, hogy ti. az ideális

királyt morális kiválósággal is felruhazzák. Ha a történeti mű átírására már nem volt is lehetőség, a morális dimenziót felerősítő költői betéttel való kiegészítésére igen, s ez magyarázhatja a zsoltárszöveg beemelését a történeti elbeszélésbe.

Végezetül néhány olyan helyet ismertettem, ahol megmutatkozik, hogy mit értek variabilitás és kontextushoz való igazodás alatt.

Az egyik ilyen az igazság/osság fogalma, melynek közelebbi vizsgálatokor megfigyelhető egészen finom különbség véleményem szerint éppen azt éri el, hogy a Sámuel-narratíva keretein belülről alakuljon ki feszültség a szöveg befogadójában a felirata és az elhelyezése által Dávid királlyal asszociált zsoltár, valamint az azt megelőző Dávid-narratíva között.

A másik különbség *imperfectum* és *imperfectum consecutivum* használata között figyelhető meg, azonban ez a jelentéktelennek tűnő különbség újfent a narratív és a liturgiai/költészeti kontextusba való simább illeszkedést teszi lehetővé. Az *imperfectum* megerősíti a himnikus, lírai jelleget, folyamatosan jelen idejűvé, aktuálizálhatóvá, ha úgy tetszik, bármikor énekelhetővé/imádkozhatóvá teszi, a visszatekintés pedig a narratív keretbe illeszti, az elbeszélés továbbra is érvényes, de már lezárt múltjába helyezi ezt a verset.

Egy meglehetősen feltűnő és alapvető különbség figyelhető meg a zsoltár első versében. A zsoltár felirata (ezen felül könyvön belüli elhelyezkedése is) egyértelműen megidézi Mózes Dtn 32-ben található énekének „feliratát” Dtn 31,30-ban.

Egy másik szembevetendő különbség, amely szintén megerősíti a himnikus és az elbeszélő kontextus és forma közti különbséget, hogy míg a Zsoltárok könyve túlnyomórészt *vocativust* használ Istennel kapcsolatban, addig 2Sámuelben többször találkozunk az elbeszélések ismertetőjegyeivel, pl. főnévi állítmánnyal.

Végeredményben azonban nem azt kívántam a fenti példákkal sugallni, hogy a – már létező – szöveget valaki (a kánon-tudatos redaktor vagy a zsoltárok könyvének szerkesztője/szerkesztői) tudatosan két irányba formálta. Amit szerintem az általam fent bemutatott különbségek (és még sok más apró eltérés) világossá tesznek, az a variánsok létezése, a variánsokban való gondolkodás, miszerint egy szövegnek eredetileg nem egy, kanonikus, kötött formája volt. E felfogás azt sugallja, hogy a variánsok létezése nem tévedés, amelyet korrigálni kell, hanem lehetőség az értelmezés gazdagítására.

## II. Fogalomtörténeti „átvezetés”: Teofánia az Ószövetségben és viharisten/ek

Dolgozatom harmadik fejezetében a Zsolt 18//2Sám 22 egy jelenetére, a teofániára fogok fókuszálni kultúratudományos szempontból, azon belül is katasztrófaelméleti megközelítéssel. Ám ehhez mintegy háttérként először is tisztázni szeretném, hogy amikor teofániáról beszélek, pontosan mit értek alatta. A fogalmi tisztázást követően olyan zsoltárokat fogok felvonultatni, valamint az általam elemzett zsoltárral összevetni, melyek szintén tartalmazzák a viharban megjelenő, harcias istenség képét.

Theodor Hiebert meghatározását kölcsönvéve a teofánia során Isten énközléséről van szó,<sup>305</sup> tehát – tudatában annak, hogy a kutatástörténet ugyan bizonyos esetekben különbséget tesz teofánia, epifánia, isteni megjelenés, hierofánia stb. közt –<sup>306</sup> én általános értelemben használom minden olyan eseményre, jeleségre, legyen az természeti, történelmi vagy antropomorf, amelyben Isten az emberi világban, emberek számára felfogható, látható, hallható, tapintható módon megjelenik valamilyen formában.

Az ószövetségi teofánia helyszíne az esetek túlnyomó többségében valamilyen hegy:<sup>307</sup> a Sinai, a Hóreb, a Sion, az Ebal és a Gerizim stb. Nem véletlenül. A hegy hármas kozmikus funkciót tölt be: csúcsa az égben, ő maga a földön, alapjai viszont a föld alatti vizekben találhatóak, így kapcsolja össze a három szférát egymással, kommunikációs csatornaként szolgálva ezzel az isteni és az emberi szférák között. Mezopotámiában és Ugaritban gyakran kapcsolódott a teofániához a harcias istenség képe, aki az istenek tanácsában vezetői pozícióra tör, kihívja a föld alatti vizeket, a káosz elemeit, és aki az említett hegyen/hegyről általában vihar közepén – és sokszor földrengés, esetenként pedig vulkánkitörés kíséretében – jelenik meg. „In Israel, these modes of theophany have been

<sup>305</sup> Ld. THEODORE HIEBERT, Art. „Theophany in the OT”, in: DAVID NOEL FREEDMAN (szerk.), *The Anchor Bible Dictionary*, vol. VI, Doubleday, New York, 1992, 505–11.

<sup>306</sup> Az epifánia és teofánia közti különbséget Westermann például abban látta, hogy míg a teofánia során Isten azért jelenik meg, hogy valamit közöljön a népével, addig az epifániában a népe megsegítése a cél (vö. CLAUS WESTERMANN, *Das Loben Gottes in den Psalmen*, Göttingen, 1961, 70, de szokás a teofánia és epifánia között úgy is különbséget tenni, hogy míg előbbiről csak Izrael istenének esetén beszélhetünk, addig utóbbi bármilyen vallás bármelyik istenére, annak megjelenésére vonatkozhat; A hierofánia fogalmának vallásfenomenológiai kifejtése MIRCEA ELIADE-ra vezethető vissza (*Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*, Insel-Verlag, Frankfurt am Main/Leipzig, 1998, 507.).

<sup>307</sup> A hegy és a teofánia összekapcsolódása a legtöbb ókori kultúrában megfigyelhető: a legközelebbi a mezopotámiai és az ugariti, de a görög, indiai, kínai, japán, afrikai és amerikai hagyományban is gyakran egybefonódik az istenség megjelenése a hegyekkel.

combined in the activity of a single deity, Yahweh, who appears at the cosmic mountain as the divine warrior in the thunderstorm to protect Israel from cosmic and historical threats to its security, who is manifest as ruler of the cosmos and history, and in that capacity discloses the divine will by issuing decrees, revealing plans, judging nations and people, granting requests, answering inquiries, and commissioning messengers. These modes of the theophany of Yahweh are closely related and unified by their location at the sacred mountain.<sup>308</sup>

Ezen felül, bár Isten ábrázolását az Ószövetség számos helyen tiltja,<sup>309</sup> a teofániák leírásai bizonyos tekintetben mégis lehetőséget biztosítanak nemcsak Isten és a természet együttműködésének (vihar, földrengés, hegyek) és néhány ponton összekapcsolódásának (pl. égő csipkebokor) bemutatására, hanem JHVH antropomorf leírására is: így tulajdonítanak neki ezek a leírások szájat, fület, orrot (Ex 15,8; Zsolt 18,7.9.16//2Sám 22,7.9.16), kezet és lábat (Ex 15,5; Dtn 33,3; Zsolt 18,10//2Sám 22,10), valamint emberi érzelmeket (Ex 15,7; Hab 3,2.8.12) és mozdulatokat, cselekvéseket. Ezen felül a teofániához kapcsolódhat még többek közt az isteni dicsőség (כְּבוֹד) megjelenése, amely szoros rokonságban áll a mezopotámiai *melammu* ('ragyogó isteni aura') fogalmával; valamint a kerubok is. Ennek értelmében: „the term 'theophany' is used here not in its

<sup>308</sup> THEODORE HIEBERT, Art. „Theophany in the OT” In D. N. FREEDMAN (szerk.), *The Anchor Bible Dictionary*, vol. VI, Doubleday, New York, 1992, 506.

<sup>309</sup> Az ábrázolástilalom gondolatának háttere az egyik legalapvetőbb szövegben, a tízparancsolatban található, ahol ezt olvassuk: „Ne csinálj magadnak semmiféle istenszobrot azoknak a képmására, amik fenn az égben, lenn a földön, vagy a föld alatt a vízben vannak. Ne imádd és ne tiszteld azokat, mert én, az ÚR, a te Istened, féltőn szerető Isten vagyok! Megbüntetem az atyák bűnéért a fiakat is harmad- és negyedézig, ha gyűlölnék engem. De irgalmasan bánok ezeréig azokkal, akik szeretnek engem, és megtartják parancsolataimat.”<sup>309</sup> (Ex 20,4–6) és „Ne csinálj magadnak semmiféle istenszobrot azoknak a képmására, amik fenn az égben, lenn a földön vagy a föld alatt a vízben vannak.” (Dtn 5,8). Sokan, sokhelyütt tárgyalták, hogy pontosan mire is vonatkozik ez a tilalom. A kutatás jelenlegi állása szerint egységesnek mondható az álláspont, miszerint nem általános képtilalomról van szó, hanem Isten ábrázolásának, tehát a kultuszképnek a tilalmáról. (Hivatkozások: CHRISTOPH DOHMEN, *Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im alten Testament*, Athenäum, Frankfurt/M., 1987; CHRISTIAN FREVEL, „Du sollst dir kein Bildnis machen! – Und wenn doch? Überlegungen zur Kultbildlosigkeit der Religion Israels”, in: BERND JANOWSKI – NINO ZCHOMELIDSE (szerk.), *Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Zur Korrelation von Text und Bild im Wirkungskreis der Bibel*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2003, 23–48; TRYGGVE N. D. METTINGER, *No graven image? Israelite aniconism in its ancient Near Eastern context*, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1995; ANDREAS WAGNER, „Alttestamentlicher Monotheismus und seine Bindung an das Wort”, in: ANDREAS WAGNER – VOLKER HÖRNER – GÜNTER GEISTHARDT (szerk.), *Gott im Wort – Gott im Bild. Bilderlosigkeit als Bedingung des Monotheismus?*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2005, 1–22; ANGELIKA BERLEJUNG, *Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik*, Fribourg, 1998 KAREL VAN DER TOORN (szerk.), *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, Leuven 1997.) Az ószövetségi képtilalom egyik, vagy talán a legfontosabb eleme tehát annak megakadályozása, hogy Istent helytelenül tiszteljék.



figurative sense of 'encounter with the divine', but, in keeping with the Greek *phainein*, 'to appear', it implies the presence of a visual component in addition to verbal interaction."<sup>310</sup> Hiszen a teofánia leírása kielégíti azt az emberi igényt is, amely nem csak a szövegek belső idejében, hanem később a szövegek lejegyzésének és szerkesztésének, majd a hagyományozás korának embereiben megfogalmazódott,<sup>311</sup> és amely az Isten vizuális megtapasztalására irányul.<sup>312</sup>

Olyan – sok esetben költői – szövegekről van szó tehát, amelyek egyrészt hozzájárulnak Isten vizualizációjához is, másrészt azonban – visszakanyarodva kiinduló kérdéssel feltevésünkhöz – felfedezhetünk bennük egy nagyon konkrét funkciót is: ezek a teofániák részben valós élményeken alapulnak, amelyek aztán költői szövegekbe, alakzatokba, motívumokba transzformálódnak. „...the essence of what theophanic language is aiming to do [is]: to describe the reality of the psalmist's personal experience of YHWH and of YHWH's involvement in his life and in history. Such a subject demands the extraordinary word-pictures that we meet in this mythical-redescription.”<sup>313</sup>

Tehát nem a JHVH-val való találkozás élményének szó szerinti, filmszerű – mintegy percről percre – visszaadása a kiindulópont, hanem egyfajta kölcsönösségről beszélhetünk: a Leírhatatlannal és Ábrázolhatatlannal történő találkozás élményének átadásához valóban különleges, rendkívüli képek, történések szolgálhatnak a legjobban alapul, éppen azért, mert mert olyan valós ismereteket, tapasztalatokat feltételez a befogadó részéről, amelyek alapján a szerző horizontja felől nézve az elérni kívánt hatás létrejöhet. És igaz ez fordítva is: bizonyos rendkívüli természeti/történelmi események – sok esetben éppenséggel katasztrófák – a költői megformálás során éppen azáltal válnak

<sup>310</sup> GEORGE W. SAVRAN, *Encountering the Divine. Theophany in Biblical Narrative*, T&T Clark International, London – New York, 2005, 6.

<sup>311</sup> „Az izraeliták azt mondták Mózesnek: »Arra vágyunk, hogy láthassuk a királyunkat. Hiszen nem lehet összehasonlítani azt, aki hall, azzal, aki lát.«” (Mekhilta de Rabbi Jismaél Bahódes 2)

<sup>312</sup> Tehát ezekben a leírásokban a tiltott képi ábrázolás helyét kvázi átveszi a szöveges ábrázolás: azaz Istenről beszélve, az elképzelhetetlen elképzelhetővé tételéhez elkerülhetetlenül olyan nyelvi technikákat kell használni, amelyek bizonyos szempontból mindig érinteni fogják az ábrázolástilalom problémakörét. Ex 33,20-ban ezt olvassuk: „Orcámat azonban nem láthatod – mondta –, mert nem láthat engem ember úgy, hogy életben maradjon.” Ezzel szemben számtalan olyan helyet találunk az Ószövetségben, ahol látszólag ennek ellenkezője történik: Gen 32,31; Ex 33,11; Dtn 5,4; 34,10; Bír 6,22. Ezek azonban mind az istenivel való találkozás írásos lenyomatai, tehát nem pusztán Isten *l'art pour l'art* ábrázolására” törekvő szövegek, hanem mindig valamilyen eseményhez kapcsolódnak, mindig az Isten és az ember találkozását, kapcsolatfelvételét, kommunikációját írják le.

<sup>313</sup> ALISON RUTH GRAY, *Psalms 18 in Words and Pictures. A Reading Through Metaphor*, Brill, Leiden – Boston, 2014, 105.

feldolgozhatóvá, hogy az istenség megjelenésével és annak minden járulékával asszociálják őket, ezáltal mintegy értelmet adva nekik, és adott esetben pusztító következményeiknek.

## II.1 Teofánia – a Zsolt 18//2Sám 22 felől

Mint a fentiekből kiderült, számos olyan leírást találhatunk az Ószövetségben, amelyek különböző mértékben és mennyiségben tartalmazzák mindazokat az elemeket, amelyek végül összességében „teofániaként” foglalhatóak össze. Az utóbbi évtizedekben viszonylagos konszenzus uralkodik azonban a tekintetben, hogy a sok közös elem ellenére sem tekintendők önálló műfajnak,<sup>314</sup> hanem – Albrecht Scriba meghatározásával élve – „motívum-rendszerként” (*Motivkomplex*) tarthatjuk őket számon.<sup>315</sup> Mindenesetre tény, hogy motívumaik, szóhasználatuk, képi világuk, és sokszor egészen konkrét idézetek és allúziók révén ezek a teofániák gyakran nemcsak kapcsolatban, de folyamatos párbeszédben is állnak egymással. Tehát a teofániák esetén a szövegek nagy többségére igaz, hogy ha egyet kiválasztunk, nagy valószínűséggel mozgásba hozzuk a többit is. A Zsolt 18//2Sám 22 vonatkozó része a teofániák legtöbb jellemzőjét magában hordozza, főleg, ha nem csak a szigorúan vett teofánia-leírást vesszük belőle alapul – ahogy teszi azt sokszor előszeretettel a kutatástörténet –,<sup>316</sup> hanem az egész zsoltárt magunk előtt látjuk.

Így itt most csak Isten megjelenésének leírását idézem, de a későbbi elemzés során a zsoltár egészét tekintetbe veszem:

---

<sup>314</sup> Mint ahogy annak tekintette őket Jörg Jeremias alapvető műve, amely először 1965-ben jelent meg, és amely aztán hosszú évtizedekre meghatározta az említett szövegekről való gondolkodást: JÖRG JEREMIAS, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, <sup>2</sup>1977.

<sup>315</sup> Vö. ALBRECHT SCRIBA, *Die Geschichte des Motivkomplexes Theophanie: seine Elemente, Einbindung in Geschehensabläufe und Verwendungsweisen in altisraelitischer, frühjüdischer und frühchristlicher Literatur*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1995.

<sup>316</sup> Ld. pl. Jeremias alapvető művének vonatkozó részét: „Die Ausleger des 18. Psalms haben immer wieder darauf hingewiesen, wie merkwürdig es ist, daß diese gewaltige Theophanieschilderung in keinem Verhältnis zu ihrem Anlaß, der Rettung eines in Not geratenen einzelnen Beters, steht. Die »heldische Leidenschaft« passe nicht zu der »kleinbürgerlichen Welt« des Beters, urteilt Baumann, und Duhm nennt die Theophanie deswegen »künstlich«, Gunkel nennt sie »schwülstig«, Kittel erkennt in ihr nur noch »hochpoetische Bilder« ohne realen Vorstellungshintergrund. Die Verse 8-16 dürften aber kaum für den Zusammenhang, in dem sie jetzt stehen, gedichtet worden sein; das bedeutet für den Ausleger, daß er versuchen muß, der Theophanieschilderung in sich gerecht zu werden, ohne Werturteile an sie heranzutragen, die er ihrem Kontext entnommen hat.” JÖRG JEREMIAS, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, <sup>2</sup>1977, 35.

8a És megrendült és rengett a föld

8b és a (Zsolt) hegyek/ (2Sám) egek alapjai remegtek

8c és fel-alá rázkódtak, mert haragra gyúlt.

9a Füst szállt fel az orrából

9b és emésztő tűz a szájából,

9c (izzó) parázs szikrázott belőle.

10a Szétnyitotta/kitárta az egeket és leszállt –

10b ős/sötét felhő lába alatt.

11a Megülte a kerubot és repült,

11b és a szél szárnyain (Zsolt) körözött (csapott le) / (2Sám) tűnt fel.

12a (Zsolt) A sötétséget tette meg rejtekévé maga körül,

12b sátrává vizek sötétjét, sűrű fellegeket.

/(2Sám) 12a És sötétség-sátrakat állított maga köré:

12b víztömeget, sűrű fellegeket.

13a (Zsolt) A fényességből öelötte felhői vonultak,

13b Jégeső és tűzes szén.

/(2Sám) 13a A fényességből öelötte

13b tűzes szén gyúlt.

14a (Zsolt) És dörgött az egekben JHVH,

14b és Eljon hallatta hangját,

14c jégeső és tűzes szén.

/(2Sám) 14a És dörgött az egeből JHVH,

14b és Eljon hallatta hangját.

15a (Zsolt) És kiküldte nyilait és szétrobbantotta azokat

15b és megszorította a villámokat és összezavarta őket.

/(2Sám) 15a És nyilakat küldött és szétrobbantotta azokat:

Villámot, és összezavarta.

16a (Zsolt) És láthatóvá váltak a vizek medrei

16b és előtűntek a világ alapjai

16c dorgálásodtól, JHVH,

16d lélegzetedtől: orrod leheletétől.

/(2Sám) 16a És láthatóvá váltak a tenger medrei,

16b előtűntek a világ alapjai

16c JHVH dorgálásától,

16d lélegzetétől: orra leheletétől.

## II.2 Harcos időjárás-isten a Zsoltárok könyvében<sup>317</sup>

A teofániák – amint a fentiekből is látszik – elválaszthatatlanul összekapcsolódnak az időjárással, annak is a szélsőséges megnyilvánulásával. A Zsoltárok könyvében számos olyan költemény szerepel, amelyben Isten esőben, földrengésben, szélviharban jelenik meg. Ráadásul ezek a szövegek nem elszigetelt héber költemények csupán, hanem nagyon szoros kapcsolatban állnak a környező népek irodalmi hagyományával is, így az utóbbi években a kutatás ennek megfelelően ebbe az irányba – tehát bizonyos tekintetben összehasonlító vallástörténeti irányba – is határozott lépéseket tett.<sup>318</sup> Én az alábbiakban röviden bemutatnék néhány zsoltárt, amelyek 2. fejezetben már vázolt intertextualitás újabb hálózatával gazdagítják az általam vizsgált költeményt.

A 29. zsoltár általános magasztaló hangvétellű, nincsen „ellenségképe” és kedvezményezettje, sem személy, se nép. A mi témánk szempontjából főként azért érdekes, mert egyértelművé teszi, hogy JHVH hangjának hatalma van a természet felett: a

---

<sup>317</sup> Amíg kifejezetten a Zsoltárok könyvén belüli párhuzamokról beszélek, rövidítve csak Zsolt 18-ként hivatkozom a szövegre, ám minden esetben melléértendő a 2Sám 22-ben található párhuzamos szöveg is!

<sup>318</sup> A teljesség igénye nélkül vö. PATRICK D. MILLER, *The Divine Warrior in Early Israel*, Society of Biblical Literature, Cambridge, MA, 1973; KLINGBEIL 1999; MATTHIAS KÖCKERT, „Die Theophanie des Wettergottes Jahwe in Psalm 18”, in: THOMAS RICHTER – DORIS PRECHEL – JÖRG KLINGER (szerk.), *Kulturgeschichte. Altorientalische Studien für Volkert Haas zum 65. Geburtstag*, Saarbrücken, 2001, 209–226; REINHARD MÜLLER, *Jahwe als Wettergott. Studien zur althebräischen Kultlyrik anhand ausgewählter Psalmen*, Walter de Gruyter, Berlin, 2008.

hegyek, a puszta, a vizek, a tűz és a földrengés, és az összes teremtett élőlény mozgásba lendül, ha JHVH hangja megszólal.<sup>319</sup>

„Az Úr hangja zeng a vizek fölött, mennydörög a dicsőséges Isten, az Úr, a nagy vizek fölött. Az Úr hangja hatalmas, az Úr hangja fenséges. Az Úr hangja cédrusokat tördel, összetöri az Úr a Libánon cédrusait. A Libánon ugrál miatta, mint egy borjú, és a Szirjón, mint egy bivalyborjú. Az Úr hangjára lángok törnek elő. Az Úr hangja megremegteti a pusztát, megremegteti az Úr Kádés pusztáját. Az Úr hangja megriasztja a szarvasokat, letarolja az erdőket. Templomában mindenki őt dicsőíti. Az Úr trónol az áradat fölött, ott trónol az Úr, az örökkévaló király.”  
(Zsolt 29,3–10)

Ebből a szempontból „rokona” a 104. zsoltár, amelyet ugyan sokan sokhelyütt elemeztek, különös tekintettel mezopotámiai és egyiptomi párhuzamait feltárandó. Ehelyütt viszont ez a szöveg is azért releváns, mert bár hosszan taglalja a természet elemei és JHVH kapcsolatát, ennek eredményeként azonban Isten mint teremtő, és így a természet erejének szabályozója jelenik meg. A nem klasszikus teofánia-szöveg nem kevesebbet állít, mint hogy JHVH-nak hatalma van a vizek, a felhők, a tűz, a hegyek, és ezek mozgatása felett. Konkrétan követeivé és szolgálivá teszi őket (4.vers). Egyetlen szó szerinti párhuzamot találhatunk a 18. zsoltárral, az viszont az egész Ószövetségben csak ezen a két helyen szerepel ebben a formában: a „szelek szárnyain” megjelenő istenség. Bár a Zsolt 104,3-ban a felhők a kocsija és jár a szelek szárnyán, míg a Zsolt 18,11-ben pedig kerúbon repül és a szelek szárnyán lecsap, mint a saskeselyű. Érdekes még, hogy míg a Zsolt 18-ban (és a Zsolt 97,2-ben) éppen a sötét felhő, a homály, ami körülveszi JHVH-t, mint egy sátor, a fény pedig előtte jár, addig a Zsolt 104,2 szerint a világosságot teríti magára köpenyként:

„Uram, Istenem, igen nagy vagy, fenségbe és méltóságba öltöztél, világosságot vettél magadra, mint egy köpenyt. Ő az, aki sátorként feszítette ki az eget, palotáját a vizek fölé építette, a felhőket tette kocsijává, szelek szárnyán jár. A szeleket tette követeivé, a lángoló tüzet szolgáljává. Szilárd alapokra helyezte a földet, hogy soha

---

<sup>319</sup> Itt is, és a többi helyen is, ahol földrengésről van szó, Isten mindenek felett álló hatalmát sugallja a szöveg. Vö. MÜLLER 2008, 30.

meg ne inogjon. Mély vizekkel borítottad be, mint valami öltözettel, a hegyeken is állt a víz. Dorgálásodra lefutottak, mennydörgő szavadra elszéledtek. A hegyek fölemelkedtek, a völgyek lesüllyedtek oda, ahol helyet készítettél nekik.” (Zsolt 104,2a–8)

Szintén itt említeném meg a 114. zsoltárt, amely ugyan elsősorban Izrael történetének egy jelentős eseményét, az *exodust* idézi meg, a természet viszont a korábbi kettőhöz nagyon hasonlóan viselkedik JHVH megjelenése láttán: a vizek és a hegyek remegni és ugrálni kezdenek JHVH hatalmától. Ez a zsoltár sem rendel morális tanulságot a természet erői és JHVH kapcsolatához, csak rögzíti ennek a kapcsolatnak a tényét, illetve azt, hogy kinél van a hatalom.

„Látta a tenger, és elfutott, a Jordán pedig meghátrált. A hegyek ugrándoztak, mint a kosok, a halmok, mint a bárányok. Mi lelt téged, tenger, hogy elfutottál, és téged, Jordán, hogy meghátráltál? Hegyek, mit ugrándoztok, mint a kosok, és ti halmok, mint a bárányok? Reszkess, te, föld, az Úrtól, Jákób Istenétől, aki a sziklát bővizű tóvá változtatta, a kovakövet forrássá!” (Zsolt 114,3–8)

A 46. több ponton összecseng a 18. zsoltárral, bár (a vár és az egyik „megrendülés” kivételével) a rokon képi világ ellenére más szavakat használ a természet erőinek bemutatásához. Ettől talán nem független, hogy az üzenete (háborúkat megszüntető, fegyvereket összetörő JHVH) is gyökeres ellentétben áll a királyát harcolni tanító JHVH-val. Ráadásul a természeti katasztrófa (hegyomlás, vizek tombolása) ebben a zsoltárban nem egyértelműen Isten megjelenéséhez kapcsolódik. Gyökeresen eltérő gondolatvilág áll mögötte: a nyomorúság, amelyből Isten a segítség, ebben az esetben vonatkozhat éppen a természeti csapásokra, amely ugyan sújtja az embereket, de aki JHVH-hoz tartozik, annak még azoktól sem kell félnie, mert biztos menedéke lesz. Tehát éppen a vihar és a háború megszüntetését tulajdonítja neki a zsoltár.

„Isten a mi oltalmunk és erősségünk, mindig biztos segítség a nyomorúságban. Azért nem félünk, ha megindul is a föld, és hegyek omlanak a tenger mélyébe; ha háborognak és tajtékoznak is vizei, és tombolásától megrendülnek a hegyek. (Szela.)” (Zsolt 46,2–4)

A 68. zsoltár Istene félelmetes Isten, aki elől elfutnak a gonoszok, vagy ha nem, akkor megsemmisülnek, ám a jó oldalon állóknak nincs mitől tartaniuk, nekik JHVH ereje csak segítség. Ez az erő válik láthatóvá a természet szélsőséges megnyilvánulásaiban is: egyrészt hivatkozik a Sinai-teofániára, másrészt a 34. vers a mennydörgő, a hegyéről, a Básánról az egeken át száguldó istenséget vetíti elénk. Ez a száguldás ( לְרֶכֶב בְּשָׁמַיִם ) pedig – már csak az azonos ige miatt is – rokonságban áll a 18. zsoltár „kerúb-lovasával” ( וַיִּרְכַּב עַל-כְּרוּב ), amit a mennydörgés is megerősít, amelyet mindkét zsoltár a יִתֵּן קִלְוֹ kifejezéssel érzékeltet. A Zsolt 18,12 sűrű fellegével pedig találkozunk a Zsolt 68,35-ben: mint olyan jelenség, amiben Isten ereje megnyilvánul: „Hirdessétek Isten hatalmát, fenségét Izráelen, erejét a fellegekben!”

„Ó, Isten, amikor elindultál néped előtt, amikor vonultál a sivatagban, (Szela) rengett a föld, csepegett az ég is Isten színe előtt, még a Sínai is, az Istennek, Izráel Istenének színe előtt. [...] Istenek hegye a Básán-hegy, sokcsúcsú hegy a Básán-hegy. Miért néztek irigyen, ti, sokcsúcsú hegyek arra a hegyre, amelyet Isten lakóhelyéül választott? Ott is lakik az Úr örökre! [...] Száguld az egeken át, az ősi egeken át. Halld, hogyan mennydörög hatalmas hangja! Hirdessétek Isten hatalmát, fenségét Izráelen, erejét a fellegekben! Félelmetes vagy szentélyedben, Isten! Izráel Istene ad hatalmat és erőt a népnek. Legyen áldott az Isten!” (Zsolt 68,8–9.16–17.34–36)

Nagyon hasonlóan jelenik meg JHVH és a természet viszonya a 97. zsoltár teofániájában (2–6. v.), amely az ítéletre érkező JHVH-t mutatja be.<sup>320</sup> Ennek a zsoltárnak konkrét ellenségképe van: a bálványimádók pusztulásra vannak ítélve, öellenük irányul a teofánia teljes ereje: a felhő, tűz, villámok, földrengés. Az igazak és tiszta szívűek pedig a kedvezményezettjei mindennek. A zsoltár második és harmadik verse egyszerre idézi meg

<sup>320</sup> A kutatás jelen állása szerint ez a néhány vers (a felhő sötétjében rejtőző JHVH-val) a Zsolt 29,1–10-el egyetemben vallástörténetileg egy síkon helyezkedik el a 18. zsoltár teofániájával, és eszerint a vélemény szerint mindkét esetben a jeruzsálemi templomteológia virágkorában szerkesztették a szöveghez. Ehhez ld. MÜLLER 2008, 33; KÖCKERT 2001, 221.

a Dtn világát (עֲנָן, עֲרָפֶל, שֶׁ: Dtn 5,22<sup>321</sup>) és a 18. zsoltárt (9.10.12.15. vers),<sup>322</sup> az igazság és jog (צדק ומשפט) pedig szintén egyszerre hívja elő a DtrG fogalmi rendszerét és a 18. zsoltár 21.23.25. verseit.

„Felhő és sűrű köd van körülötte, igazság és jog trónjának támasza. Tűz jár előtte, és megemészti ellenségeit mindenütt. Villámai bevilágítják a földkerekséget, látja ezt a föld, és megremeg. Viaszként olvadnak meg a hegyek az Úr előtt, az egész föld Ura előtt.” (Zsolt 97,2–5)

A 77. zsoltár egy aktuálisan szenvedő ember segélykiáltása, amelynek nem ismerjük kimenetelét. A 2–3. versben leírja a beszélő szituációját, amely – még a szavak egyezésének szintjén is – hasonlóan nyomorúságos, mint a 18. zsoltár alanyának immár múltidőben elbeszélte helyzete: „Hangosan kiáltok Istenhez, Istenhez kiáltok, hogy figyeljen rám. 3 Nyomorúságom idején az Úrhoz folyamodom, kezem éjjel is kitárom feléje lankadatlanul, de lelkem nem tud megvigasztalódni.” A zsoltáros Isten korábbi megjelenéseire, csodáira visszaemlékezve próbál erőt meríteni a saját szenvedéseiben (12–13. v.): „Emlékezem az Úr tetteire, visszagondolok hajdani csodáira. Végiggondolom minden tettetted, elmélkedem dolgaidon.” Ez vezet be a zsoltár végén található múlt idejű teofániát, amely rövid ugyan, ám roppant sűrű és szintén kapcsolatban áll a zsoltárunkkal:

„Láttak téged a vizek, ó, Isten, láttak a vizek, és megremegtek, a mély vizek is reszkettek. A felhők ontották a vizet, a magas fellegek mennydörögtek, nyilaid pedig cikáztak. Mennydörgésed hangzott a forgószélben, villámok világították be a világot, reszketett és rengett a föld. Utad a tengeren át vezetett, ösvényeid a nagy vizeken, lépteid nyoma nem látszott. Mint nyáját, úgy vezetted népedet Mózes és Áron által.” (Zsolt 77,17–21)

A legerősebb kép – a föld reszketése – mellett a vihar az az aspektusa, amely talán a természethez közel élő emberek számára a legfélelmetesebb: ti. nem az eső (az is ijesztő

<sup>321</sup> A Deuteronomiumon kívül még Joel 2,2 és Zof 1,15 tartalmazza ezt a kombinációt, ez utóbbiak az ÚR napját vetítik előre.

<sup>322</sup> Így többek szerint éppen ezért irodalmilag nem független a 97. zsoltár a 18.-tól. Vö. KÖCKERT 2001, 222.



mértékű természetesen), hanem a mennydörgés és a villámlás. És bár a zsoltár Istennek tulajdonítja a mennydörgést, mégsem azonosítja a teljes vihart vele, inkább eszközként, fegyverként mutatja be a természeti jelenségeket: itt is, mint a Zsolt 18,15-ben is megfigyelhetjük, a villámok mintegy Isten nyilaként funkcionálnak. A fent már idézett Zsolt 97,4 is ráerősít erre a képre, bár ott a villámok funkciójának – azok félelemkeltő volta mellett – inkább a katasztrófa színterének megvilágítását tekinti a szöveg. A szintéren pedig igazi égi háború zajlik: a mennydörgés egyszerre harcra való felhívás és fegyver is (vö. pl. 1Sám 7,10).

A 144. zsoltár esetében hasonló a helyzet. Ez áll bizonyos szempontból a legszorosabb kapcsolatban a 18. zsoltárral. Ugyanazokat a szavakat, képeket használja, ráadásul mindkettő feliratában Dávid szerepel. JHVH a köszikla, aki nemcsak menedék az imádkozó számára, de annak kezeit harcra tanítja, és ebben jó példával jár elől: a harc fegyverei az istenség részéről a füstölő hegyek és a villámok mint nyilak. Ám a 10–11. versből kiderül, hogy a korábbi allúziók, amelyek felszólító módban idézik fel szó szerint a 18. zsoltár teofániáját (Zsolt 144,1–11), mintegy JHVH emlékeztetésére szolgálnak, hogy az imádkozó életében is ugyanúgy jelenjen meg, mint egykor Dávid élettörténetében: „Te adsz győzelmet a királyoknak; szolgálodat, Dávidot is megszabadítottad a gyilkos fegyvertől. Szabadíts meg, ments ki engem az idegenek hatalmából, akiknek szája hiábavalóságot beszél, jobb kezük csak álnokságot művel!” És bár a természet erői itt egyfajta önállóságot mutatnak, mégis alá vannak rendelve JHVH akaratának.<sup>323</sup>

„Dávidé. Áldott az Úr, az én kösziklám, aki harcolni tanítja kezemet, hadakozni ujjaimat. Jótevőm és erősségem, váram és megmentőm ő, pajzsom, akihez menekülhetek, aki népeket vet alá. [...] Hajlítsd le az eget, Uram, és szállj le, érintsd meg a hegyeket, hogy füstölögjenek! Villogtasd villámaidat, szórjad azokat, lödd ki nyilaidat, röptsd szét őket! Nyújtsd le kezedet a magasból, szabadíts meg, ments ki engem a nagy vizekből, az idegenek hatalmából, akiknek szája hiábavalóságot beszél, jobb kezük csak álnokságot művel! [...] Te adsz győzelmet a királyoknak; szolgálodat, Dávidot is megszabadítottad a gyilkos fegyvertől.” (Zsolt 144,1–2.5–8.10)

---

<sup>323</sup> Vö. MARIANNE GROHMANN, „Die Naturmetaphorik in Psalm 144”, in: STEFAN FISCHER – MARIANNE GROHMANN (szerk.), *Weisheit und Schöpfung. Festschrift für James Alfred Loader zum 65. Geburtstag*, Peter Lang, 2010, 121–137, itt: 127.

### II.3 Viharisten Ugaritban

Végül pedig vessünk egy pillantást az Ókori Kelet istenvilágára, melyben az időjárásnak mindenütt van saját istene, mely istenség attribútumai, érkezésének, ténykedésének kellékei – nem meglepő módon – sok tekintetben hasonlítanak a fentiekhez. Ám ennek ellenére nem azonosak a hangsúlyok.<sup>324</sup> Ahogy Parker írja a Baal-ciklusról: „While kingship is the cycle’s central theme, Baal does not represent an omnipotent figure like Marduk in *Enuma Elish* or Yahweh in the Hebrew Bible, to whom Baal is often compared. The Baal Cycle does not render the West Semitic storm god in the exalted terms reserved for Marduk or Yahweh. Nor does the Baal Cycle construe Baal as a champion who vanquishes his enemies for all time.”<sup>325</sup> Ami általános a szélsőséges időjárási jelenségekben – s ami az időjárásistenek alakjában is tükröződik –, hogy ezek legalább annyira vonzóak és áhítottak, mint amennyire félelmetesek. Az eső például ugyanúgy lehet az istenség ajándéka (vagy éppen könyörületének bizonyítéka hosszú szárazság után), mint büntetése (amennyiben az eső egyéb természeti csapásokkal, orkánnal, jégesővel, villámok okozta tűzzel stb. együtt érkezik). Zsoltárunk – más JHVH-teofániákhoz hasonlóan – egy olyan istent mutat be, akinek hatalma van az égi, a földi és az alvilági szféra felett, és ezzel a hatalmával él is, ha az általa kiválasztott ember, illetve nép megmentése (vagy nevelése) a cél. Ennek megfelelően, JHVH megjelenése az Ószövetségben soha nem független az emberektől. A teofánia mögött mindig az ember és Isten közti kapcsolat húzódik meg, bár JHVH nem mindig – sőt gyakran nem – segítő, hanem büntető szándékkal jelenik meg – mely utóbbi végső soron mégis a megmentésre irányul.

A szöveg ókori keleti párhuzamaként csak egy példát szeretnék kiragadni, bár nem véletlenszerűen, hiszen a Zsoltárok könyvének költeményeivel, azok képi világával a legközelebbi rokonságot, sokszor egészen konkrét intertextuális kapcsolatot, az Ugaritban megtalált szövegek, azon belül is a már említett Baál-ciklus bizonyos részeiben lehet felfedezni. És bár Dahood nagyszabású zsoltárkommentárja tárta fel a legkövetkezetesebben (és sokszor túlzó mennyiségben) a párhuzamokat,<sup>326</sup> számos tanulmány és monográfia foglalkozik az ugariti szövegek felbukkanása óta ezzel a

---

<sup>324</sup> Az ókori keleti vihar-, illetve időjárásistenekhez legutóbb lásd SCHWEMER 2001 (angol összefoglalója: SCHWEMER 2007, 2008); GREEN 2003.

<sup>325</sup> SIMON B. PARKER (szerk.), *Ugaritic Narrative Poetry*, Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1997, 84.

<sup>326</sup> Vö. DAHOOD 1966. A kritikájához lásd MOORE 1981.

megkerülhetetlen jelenséggel.<sup>327</sup> Az alábbi egészen egyértelmű szövegkapcsolatok – egy kivétellel – a Baál-ciklusból származnak:<sup>328</sup>

KTU 1.4. VII 30–35

Megismételte ajkai megnyilatkozását.

Szent hangja megrázta a földet,

[ajkai megnyilatkozása] a hegyeket,

az ősi [hegyeket],

a föld magasai megremegtek.

KTU 1.4. VII 17–20 (és 25–27)

Az épület egy ablaka kinyílt,

egy nyílás a palota közepén.

Bizony, nyílt egy hasadék a felhőkben

Koszár és Khaszisz szavai szerint.

KTU 1.4. VII 29

Baál felzendült szent hangján.

KTU 1.3 III 26–27

Én értem a villámot, amelyet az ég fel nem foghat,

a mennydörgést, amelyet az emberek fel nem foghatnak.

KTU 1.4 V 6–9

És nézd, Baál meghatározta az eső idejét,

amikor viharban közeledik,

hangja felzendül a fellegekben,

---

<sup>327</sup> Csak a 18. zsoltár kapcsán is számtalan összehasonlító elemzés született. Általánosságban pedig ma is tarthatónak tűnik, amit MOWINCKEL (1955,14) fogalmazott meg bő negyedszázaddal az ugariti szövegek megtalálása után: „The importance of the Ugarit texts is, generally and preliminary speaking, that they give us the historical and literary Canaanite background of Israelite religious poetry.”

<sup>328</sup> A KTU 1.101-es szövegrészleteken kívül (amely szám a Baál-ciklustól független fragmentumokat takar – lásd HEFFELFINGER 2008) mindegyik a Baál-ciklusban (KTU 1.1–4) található. Az itt olvasható magyar fordítás Otto Kaiser német, illetve Mark S. Smith és S. B. Parker angol fordításai alapján készült (ld. „Baal-Zyklus, Baal, der Wasserspender und Keret-Epos”, in: OTTO KAISER (szerk.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Alte Folge, Band III: Weisheitstexte, Mythen und Epen. Lieferung 6: Mythen und Epen IV*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1997, 1091–1253; MARK S. SMITH, *The Ugaritic Baal Cycle, Volume I. Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU 1.1–1.2*, Brill, Leiden, 1994; MARK S. SMITH – WAYNE T. PITARD, *The Ugaritic Baal Cycle, Volume II. Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU/CAT 1.3–1.4*, Brill, Leiden, 2009; PARKER 1997.)

és villámokat szór a földre.

KTU 1.101 (recto) 1–2

Haddu [mennydörög], mint a vihar.

3-4

Hét villámlás [...]

Nyolc nyaláb mennydörgés

villámok kíséretében [...]

KTU 1.101 (recto) 6–7

A villámok a ruhája.

Feje viharban áll a mennyekben.

A párhuzamok bemutatásával nem kívánom azt sugallni, hogy a korabeli liturgikus/kultikus közösség a 18. zsoltárt mindig és feltétlenül a megidézett párhuzamok fényében hallgatta, olvasta, énekelte. Azt viszont nagyon jól mutatják ezek a párhuzamok, hogy milyen mértékű kulturális párbeszédben áll az Ószövetség irodalma a környező népek költészetével. Müller – részben a fenti, részben más ókori keleti párhuzamok alapján – egyenesen azt állítja: „A Zsolt 18,8–16 teofánia-ábrázolása összességében olvasható úgy, mint egy darabka egy haragos időjárásisten mítoszából, aki felhők sötétjében közeledik, hogy kiharcolja a kozmosz feletti uralmát. Amikor megrázza a földet és a hegyeket, szétszórja a – nyilvánvalóan jelen lévő – ellenséget, és kiűzi a tengert a szárazföld alapzatáról, túlaradó hatalmáról tesz tanúbizonyságot.”<sup>329</sup>

---

<sup>329</sup> MÜLLER 2008, 35–36.

### 3. Katasztrófa és teofánia a Zsolt 18 // 2Sám 22 példáján<sup>330</sup>

#### 3.1 Kulturális/történeti háttér

Az elmúlt években megnövekedett az érdeklődés a katasztrófaelméleti megközelítések irányában, melyek a katasztrófa kérdésével a maga komplexitásában foglalkoznak.<sup>331</sup> A katasztrófa kutatás tudományos diszciplínákon átívelő diskurzusában számos perpektívából közelítik meg magát a katasztrófát, ill. a legkülönbözőbb típusú katasztrófákat. Eközben a filozófiai, esztétikai, társadalmi és kulturális aspektusok újra meg újra, a legkülönbözőbb konstellációkban járják át egymást. A kortárs kutatások fényében úgy tűnik, a katasztrófa központi szerepet játszik a kultúratudományos megközelítés területén is, mely utóbbi az individuális és kollektív érzékelés, reprezentáció, értelmezés és cselekvés kulturális feltételeit igyekszik vizsgálni. Például a földrengés jelenségében – mely természetesen a „fenségesről” folytatott esztétikai diskurzusban hasonlóan fontos szerepet játszik – tökéletesen megmutatkozik, miként kezdi el veszélyeztetni a megfigyelés tárgya a megfigyelés alapját, ill. magát a megfigyelőt is.<sup>332</sup>

Az Ószövetséget nem kell sokáig olvasnunk ahhoz, hogy katasztrófára bukkanjunk benne. Az özönvíz, a tíz csapás, városok pusztulása, háborúk, természeti és ember okozta pusztítás nyomai szinte az első pillanattól jelen vannak, és – bár néha csak a háttérben maradványok – végig is kísérik az Ószövetség egészét. Olyannyira, hogy akár egy ilyen állítás is megalapozottnak nevezhető: a Héber Biblia nagy része krízisirodalom.<sup>333</sup> Angelika Berlejung személyében a lipcsei egyetem Ószövetség Tanszékének professzora volt az egyik kezdeményezője annak a konferenciának, amelyet 2010-ben „Katasztrófák és katasztrófa kezelés az ókori Izraelben, Egyiptomban és az ókori Keleten” címen rendeztek

<sup>330</sup> A fejezet eredményeit először magyar nyelven publikáltam: ld. VEREBICS ÉVA PETRA, „Így gondozd a katasztrófádat. Katasztrófa és teofánia a Zsolt 18//2Sám 22 példáján”, in: *Ókor* 3/2015, 7–18. (= VEREBICS 2015b; a magyar tanulmány átdolgozott verziója németül: VEREBICS, PETRA, „Katastrophe und Theophanie am Beispiel von Ps 18//2Sam 22”, in: PETRA VEREBICS – NIKOLETT MÓRICZ – MIKLÓS KÖSZEGHY (szerk.): *Ein pralles Leben. Alttestamentliche Studien. Für Jutta Hausmann zum 65. Geburtstag und zur Emeritierung*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2017, 88–107. (= VEREBICS 2017b.)

<sup>331</sup> A teljesség igénye nélkül ld.: ISABEL CAPEOLA GIL – CHRISTOPH WULF (szerk.), *Hazardous Future. Disaster, Representation and the Assessment of Risk*, Walter De Gruyter, Berlin, 2015; CARSTEN MEINER – KRISTIN VEEL (szerk.), *The Cultural Life of Catastrophes and Crises*, Walter De Gruyter, Berlin, 2012; RASMUS DAHLBERG – OLIVIER RUBIN – MORTEN THANNING VENDELØ (szerk.), *Disaster Research. Multidisciplinary and International Perspectives*, Routledge, London, 2016.

<sup>332</sup> A témában legutóbb megjelent kötet: JONAS BORSCH – LAURA CARRARA (szerk.), *Erdbeben in der Antike. Deutungen – Folgen – Repräsentationen*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2016.

<sup>333</sup> Vö. THOMAS RÖMER, „The Hebrew Bible as Crisis Literature”, in: ANGELIKA BERLEJUNG (szerk.), *Disaster and Relief Management. Katastrophen und ihre Bewältigung*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2012, 159–178, itt: 159.

meg. A konferencia anyagából megjelentetett tanulmánykötet hosszú időre a katasztrófa témájában történő kutatások alapjául szolgálhat.<sup>334</sup>

### 3.1.1 Természeti katasztrófák az Ószövetségben

Milyen katasztrófák lenyomatait őrzi az Ószövetség? Gondolhatunk itt olyan természeti eseményekre, mint bizonyos állatfajok túlzott elszaporodása, amely veszélyezteti az emberi (és ezáltal sokszor automatikusan isteninek tekintett) rendet: pl. túl sok béka, szúnyog, a sáskajárás; betegségek megjelenése; szélsőséges időjárás és következményei. Egyik sem maradhat ki például az egyiptomi tíz csapás elbeszéléséből, amely ezek fokozásával éri el az elviselhetetlen csúcst: az elsőszülöttek megölését (Ex 7,14–12,33). A szélsőséges időjárással pedig már érintettük is Kánaán területének egyik legfontosabb természeti adottságát: mivel Palesztinában és a környező területeken viszonylag kevés a csapadék – és az is csak bizonyos időszakokban várható –, valamint a források sem feltétlenül túl bővizűek, a folyók és patakok sem egész évben egyformán gazdagok, így a szárazság fellépése nem meglepő, része volt az éves körforgásnak, számoltak vele.

Ám ha ezt valami megakasztotta, és valódi aszály lépett fel, az végzetes következményekkel járhatott a növényzetre, az állatokra, és végső soron az emberekre nézve. Az Ókori Keleten elterjedt vélekedéshez kapcsolódva az Ószövetségben is felbukkan az a nézet, miszerint az istenség feladata a föld termékenységének fenntartása, a (jó) király feladata pedig az isteni akarat beteljesítése itt a földön, teremtő művének továbbvitele,<sup>335</sup> ebből kifolyólag az emberek vétkére reagáló istenség haragjából fakadó büntetésnek tekinti a szárazságot (Dtn 28,15.22; 1Kir 8,35.37; Zsolt 68,7; Zof 2,13; Hag 1,11; Hag 2,17; Ám 4,9).<sup>336</sup> Amennyire fenyegető a szárazság, annyira fontos a megfelelő mennyiségű csapadék is, valamint minden olyan jelenség, amely ehhez kapcsolódik: így a villámok, a mennydörgés, a szél, orkán, a jégeső, és a – viharos – eső, a felhők, sőt ide tartozik a szivárvány is. Ezek a jelenségek tehát egyrészt sokszor pozitív értelmezésben jelennek meg, miközben a kiszámíthatatlanságuk és adott esetben pusztító erejük folytán negatív színben is feltűnhetnek. A csapadékkal járó természeti jelenségeknek ez az

---

<sup>334</sup> ANGELIKA BERLEJUNG (szerk.), *Disaster and Relief Management. Katastrophen und ihre Bewältigung*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2012.

<sup>335</sup> Erről tanúskodik pl. 2Sám 21,1–10.

<sup>336</sup> Vö. SIMONE PAGANINI, Art. Dürre (AT), in: *WiBiLex* 2010, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/16687/>, utolsó letöltés: 2017. 07. 07.

ellentmondásos jellege tükröződik az ókori keleti időjárás-, illetve viharistenségek alakjában is (ugariti és mezopotámiai szövegek és szobrok, képek tanúsága szerint),<sup>337</sup> amely, minden monoteista igyekezet ellenére, természetesen időnként felsejlik JHVH alakjában is.

Ha természeti katasztrófákról van szó, nem felejthetjük el a vulkánkitörést és különösképpen a földrengést.<sup>338</sup> A jelenség gyakori voltát ismerve ugyanakkor meglepő, hogy viszonylag kevés az Ószövetségben azon helyek száma, amelyek konkrét földrengésekről számolnak be (1Kir 1911k; Ám 1,1; Zak 14,5). Azok a gyökök, amelyeket a földrengésre használ a héber – így a געש, רעש és רגז –, sokszor inkább metaforikus értelemben utalnak földrengésekre, amennyiben élőlények, állatok, emberek, a szív remegését, reszketését jelenítik meg Isten színe előtt, az ő büntetésétől, haragjától való félelemben. Arra már Terence Fretheim felhívta a figyelmet, hogy a heves, pusztító természeti jelenségek – mint vihar, szél, villám, mennydörgés, föld remegése – két fő kontextusban fordulnak elő az Ószövetségben: az egyik az isteni/utolsó ítélet, a másik pedig a teofánia.<sup>339</sup> Diana V. Edelman tizenöt olyan ószövetségi szakaszt vizsgált meg alaposan, amelyek a רגז רעש gyököt tartalmazzák, és amelyek így valamilyen formában összekapcsolódnak a földrengéssel, és a következő eredményre jutott: csak kettő olyat talált, amelyik valódi földrengésre utalhat. „A többi a szeizmikus tevékenység katasztrófális tapasztalatára alapoz, a földrengést metaforikusan használva annak megjelenítésére, hogy JHVH miképpen teszi kézzelfoghatóvá a jelenlétét, illetve bünteti

<sup>337</sup> Vö. pl.: KEEL 1984, KLINGBEIL 1999; GREEN 2003; TALLAY ORNAN, *The Triumph of the Symbol. Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban*, Academic Press – Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg – Göttingen, 2005.

<sup>338</sup> Az, hogy mennyi földrengés sújtotta az ókori Palesztina területét, történetileg nehezen rekonstruálható, bár zajlanak erre irányuló régészeti kutatások is, ám viszonylag nagy biztonsággal csak néhányat lehet meghatározni, amelyre nem pusztán ószövetségi utalások vannak, de konkrét leletanyag is alátámasztja: egy ilyen történt valószínűleg a Kr. e. 1400-as években, valamint a Kr. e. 8. század közepén. (Vö. ULRICH DAHMEN, Art. Erdbeben (AT), in: *WiBiLex* 2011, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/17616/>, utolsó letöltés: 2017. 07. 07.) A Közel-Keleten az ókortól napjainkig lezajlott földrengések részletes dokumentációjához lásd még a tübingeni atlasz-sorozat vonatkozó darabját: STEFAN SCHÖLER – ECKART BAUER – VOLKER STÖHR, *Tübingen Atlas des Vorderen Orients. A II 3: Vorderer Orient. Seismotektonik, geschichtliche Beben*, Ludwig Reichert, Wiesbaden, 1984; valamint az ahhoz kapcsolódó kiegészítő kötetet: STEFAN SCHÖLER, *Aktuelle und historische Seismizität im Vorderen und Mittleren Orient*. Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe A, Nr. 17. Ludwig Reichert, Wiesbaden, 1992. A földrengések mint fenyegető természeti erő ismeretéről tanúskodnak továbbá bizonyos építészeti megoldások, amelyek éppen a házak, erődítmények földrengésekkel szembeni ellenállását voltak hivatottak elősegíteni. Vö. DIANA V. EDELMAN, „Earthquakes in the Ancient Southern Levant. A Literary Topos and a Problem Requiring Architectural Solutions”, in: ANGELIKA BERLEJUNG (szerk.) *Disaster and Relief Management. Katastrophen und ihre Bewältigung*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2012, 205–240, itt: 225–235.

<sup>339</sup> TERENCE E. FRETHERM, *Exodus. Interpretation*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1991, 126.

meg a gonosztevőket saját népén belül vagy más nemzetek között. A teofániát tartalmazó szakaszokban általában nem világos, hogy a természeti események előrejelzik-e a teofániát anélkül, hogy a részét képeznék, vagy az isteni jelenlét kísérőjelenségei anélkül, hogy *per se* a teofániával lennének azonosak, vagy a fizikai értelemben vett teofánia részei, vagy éppen a teofániára adott félelemteljes reakciókként kell-e tekintenünk rájuk.<sup>340</sup>

### 3.1.2 Ember okozta katasztrófák és kezelésük

Angelika Berlejung – az említett kötet nyitó tanulmányában<sup>341</sup> olvasható, a katasztrófaelméletekből kiinduló – gondolatmenetét követem, amikor néhány alapvető gondolatot ismertetek a témáról. A Bibliában mind természeti, mind ember okozta katasztrófákra bőségesen találunk példát. A természeti katasztrófák (pusztító viharok, földrengések, vulkánkitörések, saskajárás stb.) mellett folyamatosan megtaláljuk az elnyomást, a háborúkat, és a legfájóbbat: Jeruzsálem elfoglalását és a Szentély elpusztítását is.<sup>342</sup> Arra a kérdésre pedig, hogy a *katasztrófamenedzsment*, tehát hogy a különféle pusztító erők fellépésére való felkészülés és a megfelelő óvintézkedések pontosan hogyan is nézhetek ki, hogyan erősítették meg a városokat esetleges támadások ellen, milyen anyagból és milyen technikával próbálták elkerülni, hogy az újra és újra bekövetkező földrengések végzetes károkat okozzanak, hogyan restaurálták a már sérült épületeket, az Ószövetség világából leginkább a régészek adhatnak választ. Az Ókori Keleten némileg más a helyzet, hiszen sokkal több olyan forrás is fennmaradt – mint pl. katasztrófa közben/után született kárfelmérő, segítségkérő levelek az uralkodóknak –,<sup>343</sup> amelyek természetesen, tételesen leírják a felmerülő problémákat. Hasonló a helyzet az éhínség és

<sup>340</sup> EDELMAN 2012, 215.

<sup>341</sup> ANGELIKA BERLEJUNG, „Disaster and Relief Management in Ancient Israel/Palestine, Egypt and the Ancient Near East. Katastrophen und Katastrophenbewältigung im Alten Israel/Palästina, in Ägypten und im Alten Orient”, in: ANGELIKA BERLEJUNG (szerk.), *Disaster and Relief Management. Katastrophen und ihre Bewältigung*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2012, 3–38.

<sup>342</sup> Érdekes megfigyelni, hogy ha fellapozzuk a legnagyobb teológiai lexikonokat (*ABD*, *TRE*, *RGG*, *WiBiLex*), azt tapasztaljuk, hogy semelyik nagyszabású vállalkozás nem szentelt külön szócikket a katasztrófáknak. Ezzel szemben a „katasztrófa” kifejezést a legnagyobb gyakorisággal nem *természeti* katasztrófákra, hanem Jeruzsálem pusztulására, a fogságra vagy más, hasonló *politikai* katasztrófákra alkalmazzák. Ez korrelál Römer kijelentésével arról, hogy az egész Ószövetség felfogható krízisirodalomként, ami pedig alapvetően a Kr. e. 597-es és 587-es események, Jeruzsálem kétszeri elfoglalása, véglegesnek tűnő elpusztítása és a babilóni fogság felől olvasva válik egyértelművé.

<sup>343</sup> Vö. pl. MANFRED DIETRICH, *The Babylonian Correspondence of Sargon and Sennacherib*, SAA 17, University of Helsinki Press, Helsinki, 2003; FRANCES REYNOLDS, *The Babylonian Correspondence of Esarhaddon and Letters to Assurbanipal and to Sin-šarru-iškun, from Northern and Central Babylonia*, SAA 18, University of Helsinki Press, Helsinki, 2003.



Egyiptom kapcsolatával is, amelyről bár a József-történet (Gen 42) alapján is sejthető, hogy van valóságalapja, ám igazán csak Biblián kívüli szövegek – a Merneptah-sztélé, egy ugariti szöveg stb. – alapján tudjuk a nemzetközi éhínség és az egyiptomi segítség történelmi tényének állítását megalapozottnak tekinteni.<sup>344</sup> Ám a praktikus védekezésen és konkrét intézkedéseken túl létezik egy, a társadalom számára legalább ennyire fontos felülete is a katasztrófákkal való találkozásnak: a „katasztrófakezelés” (*Katastrophenbewältigung*), mely szerint elengedhetetlenül fontos az, hogy az a közösség, amelyet a katasztrófa sújtott, szembe tudjon nézni a történetekkel, hogy el tudja helyezni életében a múlt eseményeit, és hogy legyen, ami továbbsegíti a jövőbe.

Mindebben helye van úgy a hivatalos – emlékművek, szövegek, rítusok –, mint az inkább rejtőző, magánjellegű emlékezésnek, és ezzel párhuzamosan a felejtésnek is. Szemben a praktikus adatokkal és tanácsokkal, erre viszont már rengeteg helyen találunk példát az Ószövetségben is. Az említett tanulmányt idézve: „Ha ezzel a szemmel olvassuk, az Ószövetség, de ugyanígy az ókori keleti irodalmak (pl. várossiratók, *Erra-eposz*) jelentős része a hivatalos emlékezet katasztrófakezelő eljárásainak részeseként fog feltűnni, amennyiben Jeruzsálem bevételének, a babilóni fogságnak, vagy éppen Babilón elpusztításának katasztrófája a szövegekben újra és újra emlékezés, normativizálás, legitimáció, reflexió, értelmezés tárgyát képezi, illetve a kollektív emlékezet részévé válik.”<sup>345</sup>

### 3.1.3 Metodológiai háttér

A Héber Biblia tehát nem pusztán a legkülönbözőbb természeti katasztrófákat őrizte meg és ábrázolja hangsúlyosan, hanem az emberek által okozott, politikai hátterű, társadalmi katasztrófákat, és az ezekkel való megküzdési stratégiákat is.<sup>346</sup> A kultúratudományos

<sup>344</sup> Vö. JEAN NOUGAYROL, *Nouveaux textes accadiens, hourrites et ugaritiques des archives et bibliothèques privées d'Ugarit*, Imprimerie Nationale – Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1968; KENNETH A. KITCHEN, *Ramesside Inscriptions, Translated and Annotated Translations*. Vol. 4: Merneptah & the Late Nineteenth Dynasty, Wiley, Malden, MA, 2003; COLLEEN MANASSA, *The Great Karnak Inscription of Merneptah. Grand Strategy in the Thirteenth Century BC*, Yale Egyptological Seminar, New Haven, CT, 2003. A palesztinai éhínségek legújabb feldolgozásához ld. WOLFGANG ZWICKEL, „Regen, Dürre, Hungersnöte. Die Erforschung des Klimas in Palästina in den letzten 10.000 Jahren”, in: *Welt und Umwelt der Bibel* 46/2007, 2–7. Az éhínségek folyamányaként fellépő járványokhoz lásd KÖSZEGHY MIKLÓS, *Föld alatti Izrael. Az Ószövetség világának anyagi kultúrája*, L'Harmattan, Budapest, 2014, 60.

<sup>345</sup> BERLEJUNG 2012, 9.

<sup>346</sup> A téma biblikus megközelítéséhez ld. még: WARREN C. ROBERTSON, *Drought, Famine, Plague and Pestilence. Ancient Israel's Understandings and Responses to Natural Catastrophes*, Gorgias Press, Piscataway, NJ, 2010.

katasztrófafutatós fent vázolt fejleményeitől – melyekben a történelmi, kulturális és esztétikai aspektusok egyaránt helyet kapnak – semmiképp nem függetlenül a kortárs bibliatudomány és ószövetségi teológia területén is elkezdtek az Ószövetségben megőrzött katasztrófák nyomait a maguk komplexitásában vizsgálni.

Ebben az összefüggésben egyre hangsúlyosabb szerephez jut a bibliatudomány területén szintén jelenleg bevetté váló traumaelmélet is.<sup>347</sup> A katasztrófa fogalma, ahogy azt ma – úgy kultúratudományos, mint teológiai értelemben – kutatják, rendkívüli módon közel áll az individuális, ill. kollektív trauma fogalmához. Ugyanis mindkettő a reprezentálhatóság és a sebezhetőség kérdéseit járják körül, még hozzá radikálisan befolyásolva a reprezentációnak mind „szubjektumát”, mind „objektumát”.<sup>348</sup>

Ebben a fejezetben tehát – melyben a Zsolt 18//2Sám 22-t katasztrófaszöveggé értelmezem – ehhez az irányhoz kívánok csatlakozni. Ám a szöveg értelmezése során hangsúlyozottan a kultúratudományos megközelítés által bevezetett koncepciót követem, és ennek során nem vonom be a traumaelméleti perspektívákat. Így vizsgálódásom során a dán irodalom- és kultúratudós, Isak Winkel Holm metodológiai és terminológiai szempontból számomra legrelevánsabb munkáit veszem alapul. Ugyanis Holm az irodalmi művekben megjelenő katasztrófaszövegek vizsgálata során pontosan határolja körül és írja le a katasztrófadiskurzus elemeit. Amennyiben az általa javasolt módon vesszük alaposabban szemügyre a Zsolt 18//2Sám 22 szövegét, láthatóvá válnak benne a katasztrófa leírására használt diszkurzív sémák ismertetőjegyei.

Holm az egyik első azon kutatók közül, akik a katasztrófairodalmat nem pusztán pszichológiai, régészeti, történelmi vagy társadalmi perspektívából szemlélik, hanem a maga teljességében kívánják elemzeni. Megközelítése azokra a kulturális sémákra koncentrál, melyek alapjaiban határozzák meg a katasztrófák individuális és kollektív érzékelését,

---

<sup>347</sup> Legújabbban: JEAN-PIERRE SONNET, „Writing the Disaster. Trauma, Resilience and *Fortschreibung*”, in: PETER DUBOVSKÝ – DOMINIK MARKL – JEAN-PIERRE SONNET (szerk.), *The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2016, 349–357; EVE-MARIE BECKER – JAN DOCHHORN – ELSE K. HOLT (szerk.), *Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions Insights from Biblical Studies and Beyond*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2014; RUTH POSER, *Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur*, Brill, Leiden, 2012; valamint DAVID M. CARR, *Holy Resilience. The Bible's Traumatic Origins*, Yale University Press, New Haven – London, 2014, mely utóbbi könyv azonban több problémát vet fel, mint amennyit megválaszol.

<sup>348</sup> Hogy csak néhány fontos nevet említsek az aktuális trauma-irodalom területéről: Cathy Caruth, Shoshana Felman és Dori Laub, E. Ann Kaplan vagy Dominick LaCapra művei egytől egyik mérföldkönek számítanak a traumaelméletben, melyek a fenti kérdéseket kulturáli szinten tárgyalják, bár hozzá kell tennem, hogy egymástól eltérő megközelítésben.

reprezentációját, értelmezését és a velük való szembenézést.<sup>349</sup> Egy 2012-ben megjelent tanulmányában Heinrich von Kleist *A chilei földrengés* című nevezetes katasztrófa-szövegét elemzi, bevezetve a *disaster discourse* (katasztrófa-diskurzus) fogalmát „olyan kulturális formák – kognitív sémák, tudományos fogalmak, narratív cselekménysémák, metaforikus képek, szónoki kérdések és más eszközök – együttesére, amelyek katasztrófa-érzékelésünk, vagy éppen a katasztrófákra való vakságunk keretét alkotják.”<sup>350</sup> A szerző ugyan a modern katasztrófa-diskurzus kialakulását követi nyomon, ennek ellenére mégsem érzem anakronisztikusnak az Ószövetségre alkalmazni az általa használt kategóriákat, részben éppen azért, mert természetesen éppen a Biblia az a „talaj”, amelyből végső soron ez a modern diskurzus is kinő. Winkel Holm a sebezhetőség/kiszolgáltatottság vs. rugalmasság/ellenállóképesség ellentétpárját vizsgálja úgy, hogy közben a folyamatosan változó, a természetről a társadalomra, az emberek közti kapcsolatokra irányuló fókusz helyezi a középpontba. Hiszen amint azt már Berlejungot idézve említettem: a katasztrófa-irodalom, amennyire a katasztrófák lenyomatát, emlékét őrzi, legalább annyira, ha nem még inkább irányul arra, hogy azt a kulturális keret kialakítsa, amelyben a katasztrófákkal egy adott társadalom szembenéz.<sup>351</sup>

### 3.2 Teofánia – avagy katasztrófa a Zsolt 18 // 2Sám 22 szövegében

A Zsolt 18//2Sám 22 egy sebezhető/kiszolgáltatott ember és egy sebezhető/kiszolgáltatott nép sorsának összefonódásáról szól, illetve arról, ahogyan ennek az embernek és népnek a sorsa egészen az üdvtörténeti távlatokig egybefonódik, miközben a fókuszunk a kiinduló vertikális síkról (Isten és a király személyes kapcsolatáról) egyre inkább a horizontális síkra (a király és a nép/népek kapcsolatára) helyeződik át. A zsoltár felirata – ahogy arról már bőven volt szó – Dávid királyhoz rendeli a szöveget, mintegy az ő saját imájává emelve azt. Ez önmagában is hozzákapcsolja egyrészt azokhoz a zsoltárokhoz, amelyek

<sup>349</sup> Legújabb, szisztematikus munkái a témában: ISAK WINKEL HOLM, „The Cultural Analysis of Disaster”, in: CARSTEN MEINER – KRISTIN VEEL (szerk.), *The Cultural Life of Catastrophes and Crises, Concepts for the Study of Culture*, Vol. 3, Walter de Gruyter, Berlin, 2012, 233–248 (=HOLM 2012b); PEER ILLNER – ISAK WINKEL HOLM, „Making sense of disaster. The cultural studies of disaster”, in: RASMUS DAHLBERG – OLIVIER RUBIN – MORTEN THANNING VENDELØ (szerk.), *Disaster Research. Multidisciplinary and International Perspectives*, Routledge, London, 2016, 51–65.

<sup>350</sup> ISAK WINKEL HOLM, „Earthquake in Haiti. Kleist and the Birth of Modern Disaster Discourse”, in: *New German Critique* 115/2012, 49–66 (=HOLM 2012a), itt: 52. Bár a szerző a modern katasztrófadiskurzus kialakulását tárgyalja, mégsem tartom anakronisztikusnak, hogy az általa használt kategóriákat az Ószövetség értelmezése során hasznosítsam, részben éppen azért, mert végső soron a modern katasztrófadiskurzus (is) a Biblia talaján kezd el kinőni.

<sup>351</sup> Vö. HOLM 2012a, 50–51.

szintén Dávid zsoltáiraiként kanonizálódtak, másrészt a dávidi életregényhez is, ahogy azt az Ószövetség más könyveiből megismerhetjük. Ráadásul a zsoltár szövege Sámuel második könyvében Dávid élettörténetének végén szerepel. Ebben a már ismert keretben olvasva a zsoltár egyik főszereplője a sok szempontból kicsi és sebezhető Dávid, akit a szöveg maga is – egy, az élettörténetben természetesen nem beazonosítható, ám annak több részletével is összefüggésbe hozható – kiszolgáltatott helyzetében ábrázol (Zsolt 18,5–7):

5a (Zsolt) Megkötöztek a halál/Mot kötelei

5b és Belial árjai rettentenek engem.

/(2Sám) 5a Mert körülöleltek a halál hullámai,

5b Belial árjai rettentenek engem.

6a Seol kötelei körülvettek,

6b a halál csapdái zártak be.

7 (Zsolt) Szükségemben JHVH-t hívom, Istenemhez segítségért kiáltok; meghallja szentélyéből hangom, és kiáltásom elé kerül, a fülébe.

/(2Sám) Gúzsba kötöttem, így JHVH-t hívom, Istenemet hívom; meghallotta szentélyéből hangomat, kiáltásom (már) fülében (is) van.

Dávid tehát végsőkig elkeseredett helyzetből kiált segítségért. Bár kicsiny és kiszolgáltatott, mégis ő az az ember, aki kulcsfigurája annak a királyságnak, amely mint politikai struktúra, biztonságot ígér a kicsiny és kiszolgáltatott Izrael népének. Annak a népnek, amelynek bár ígérete és saját történetéből számtalan bizonyítéka van arra, hogy Isten – egyedüli vezetőként – vele van és megőrzi, mégis a horizontális fókusztól a vertikális irányba törekszik, amikor vezetőt kíván maga fölé helyezni, hogy rugalmasságot, ellenállóképességet adjon neki sebezhető/kiszolgáltatott mivoltában.<sup>352</sup>

---

<sup>352</sup> Írom ezt annak tudatában, hogy Izrael mindvégig tisztában van azzal, hogy királykívánása nem egyezik JHVH akaratával. Ezt legplasztikusabban 1Sám 8 írja le. Véleményem szerint ez egyike azon eseteknek, amelyekben emberi, társadalmi, politikai szemszögből kivitelezhetetlennek tűnik az isteni elvárás, hogy ti. Izrael fiai és lányai ne úgy éljenek, mint mindenki körülöttük. Ez a nép szemében gyakorlatilag egyet jelent a megsemmisüléssel. Hiába az isteni ígéret, hiába az addigi történetük során megtapasztalt segítség. Ám ebben az esetben JHVH nem azonnal mér büntetést a népre, hanem (ahogy azt több helyütt kifejtem a dolgozatban) mintegy a kezdetek kezdetén belekalkulálja az elgyengülés lehetőségét népe történetébe. Így már Dtn 17-ben

Bár a zsoltár szigorú értelemben vett „katasztrófa-epizódja” a teofánia-jelenetre korlátozódik, amelyet a kutatástörténet is előszeretettel különválaszt a zsoltár többi részétől,<sup>353</sup> ám valójában – ahogy azt már említettem, és amint arról a későbbiekben szó lesz – érdemes a szélesebb szövegösszefüggéssel együtt olvasni. Álljon itt még egyszer a teofánia, a két változatban megfigyelhető eltérések feltüntetésével:

8a És megrendült és rengett a föld  
8b és a (Zsolt) hegyek/ (2Sám) egek alapjai remegtek  
8c és fel-alá rázkódtak, mert haragra gyúlt.

9a Füst szállt fel az orrából  
9b és emésztő tűz a szájából,  
9c (izzó) parázs szikrázott belőle.

10a Szétnyitotta/kitárta az egeket és leszállt –  
10b ős/sötét felhő lába alatt.

11a Megülte a kerubot és repült,  
11b és a szél szárnyain (Zsolt) körözött (csapott le) / (2Sám) tűnt fel.

12a (Zsolt) A sötétséget tette meg rejtekévé maga körül,  
12b sátrává vizek sötétjét, sűrű fellegeket.  
/ (2Sám) 12a És sötétség-sátrakat állított maga köré:  
12b víztömeget, sűrű fellegeket.

13a (Zsolt) A fényességből öelötte felhői vonultak,  
13b Jégeső és tűzes szén.

---

a királytörvény arról tanúskodik, hogy Isten megengedő álláspontra helyezkedik ebben a kérdésben, és bár alapvetően elítéli a királyság intézményét, bizonyos megkötésekkel hajlandó elfogadni azt. A megkötések azonban automatikusan előrevetítik a büntetést is, hiszen a királlyal szemben támasztott elvárások szembemennek mindazzal, amit egy Ókori Keleti uralkodótól elvár a nép. Így végsősoron bármennyire is pozitív látszólag a királykivánás pillanatnyi kimenetele, végsősoron már a pusztulást vetíti elő. Mindennek kifejtését és továbbgondolását ld. jelen fejezet végén a 3.4-es részben!

<sup>353</sup> Vö. pl. JEREMIAS 1977<sup>2</sup>, 35.

/(2Sám) 13a A fényességből őelötte  
13b tüzes szén gyúlt.

14a (Zsolt) És dörgött az egekben JHVH,  
14b és Eljon hallatta hangját,  
14c jégeső és tüzes szén.  
/(2Sám) 14a És dörgött az egekből JHVH,  
14b és Eljon hallatta hangját.

15a (Zsolt) És kiküldte nyilait és szétrobbantotta azokat  
15b és megszaporította a villámokat és összezavarta őket.  
/(2Sám) 15a És nyilakat küldött és szétrobbantotta azokat:  
Villámot, és összezavarta.

16a (Zsolt) És láthatóvá váltak a vizek medrei  
16b és elötűntek a világ alapjai  
16c dorgálásodtól, JHVH,  
16d lélegzetedtől: orrod leheletétől.  
/(2Sám) 16a És láthatóvá váltak a tenger medrei,  
16b elötűntek a világ alapjai  
16c JHVH dorgálásától,  
16d lélegzetétől: orra leheletétől.

Amint azt már a teofániáról szóló kitérőben kifejtettem, nem idegen az Ószövetség-  
kutatástól, hogy erre a teofániára egy haragos időjárásisten megjelenésének toposzaként  
tekintsünk.<sup>354</sup> Erre számos okot és párhuzamot fel lehet sorakoztatni. Ezeket részben  
magam is ismerettem. Ám véleményem szerint itt ennél jóval több történik. Ugyanis nem  
egyszerűen arról van szó, hogy a költői képalkotásnak köszönhetően feltárulhatnak a  
monoteista koncepció mögött meghúzódó, „elfojtott” mitikus tartalmak (ebben az esetben  
a JHVH alakjában benne rejlő viharisten-mitológia). Ám ezen felül az ugariti szövegekkel  
való összehasonlítás lehetőségének köszönhetően láthatóvá válik, milyen nagy hangsúlyt

---

<sup>354</sup> Vö. a már említett MÜLLER 2008, 35–36.

fektet a zsoltár szövege arra a speciális izraeli elemre, amely – még ha a háttérben ott is húzódhat a feltételezett többi kozmikus hatalom legyőzésének igénye – a hangsúlyt JHVH egyedüli voltára, és így az istenek belháborúja helyett az Isten–ember-kapcsolatra helyezi. Míg az ugariti viharisten-szövegek elsősorban egy, az istenvilágon belüli horizontális síkon zajló küzdelmet írnak le, addig az Ószövetségben a viszonyok vertikálissá válnak, hogy aztán ezáltal az ember és ember közti, újfent horizontális síkon fejtsék ki hatásukat.

A zsoltárunk teofánia-jelenete egyfelől *horizontális* síkon zajlik, amennyiben egy mitologikus, égi harc zajlik le a szemünk előtt. Ezt támaszthatják alá azok a szavak is, amelyekre már Dahood is felhívta a figyelmet, és amelyek alapján a szöveg értelmezhető egy kozmikus mitológiai csataként is.<sup>355</sup> Így – ahogy ezt már több helyen említettem – rögtön az első versben Dahood azt javasolja, hogy a *שׂוֹל*-t *Seol*-nak olvassuk a hagyományos *Saul* helyett, különös tekintettel arra, hogy a 6. vers ismételten használja a szót,<sup>356</sup> az 5. versben a *בְּלִיעַל* szó, amelyet szokás egyszerűen *Beliálnak* írni, a Biblia történeti könyveiben névként szokás fordítani,<sup>357</sup> így az 5. és 6. versben megjelenő *mwt* gyök is használható nemcsak köznévként ('halál'), hanem – másként pontozva – személynévként is (*Mót*); még az is felmerülhet, hogy a 3. vers felsorolásában vajon Isten különböző nevei szerepelnek-e. Tehát amennyiben a *Mót*-ot személynévnek olvassuk, és az első versben is *Seolt* olvasunk, a *Beliállal* – mint szintén a halálra, pusztulásra, elnyelésre utaló névvel – együtt egy, az ugariti mitológiából ismertekhez rendkívül hasonló jelenet rajzolódik ki előttünk. Abban ugyanis – pl. a már idézett Baál-ciklusban – *Mót* az Alvilág főistene, aki óriási torkával elnyeli az embereket, és az Alvilág fogságába ejti őket.<sup>358</sup> Ám ezzel egyidejűleg jelen van a *vertikális* olvasat lehetősége: a 4. és a 7. versben az ember

<sup>355</sup> Vö. DAHOOD 1966, 104–105. A témához a teljesség igénye nélkül lásd MILLER 1973; KLINGBEIL 1999; KÖCKERT 2001; MÜLLER 2008.

<sup>356</sup> DAHOOD 1966, 104. Ehhez ld. még PETER RIEDE, Art. Jenseitsvorstellungen (AT). In: *WiBiLex*, 2014. <https://www.bibel-wissenschaft.de/stichwort/33830/>

<sup>357</sup> De ezzel még csak megkerültük a problémát. Annyi biztos, hogy a szó pontos értelme nem világos. Fizikai értelemben a halálra, pusztulásra utal, morális értelemben pedig az istentelenségre, törvénytelenségre. Az etimológiai magyarázat szerint levezethető a *b<sup>é</sup>li jaal*-ból (*בְּלִיעַל* – 'értéknélküli') – vö. BERRY 1993, 30. Cross és Freedman szintén etimológiai alapon egy másik fordítást javasolnak: „a hely, ahonnan» senki nem támad fel”, ti. ez vissza- és előretalás lenne a *Seolra* (CROSS–FREEDMAN 1953, 22, 6. jegyzet). Kraus D. Winton Thomasra hivatkozik, aki a „nyelés”-sel hozza összefüggésbe és „Nyelő”-ként fordítja (ld. D. WINTON THOMAS, „*bēliyya 'al* in the Old Testament”, in: JAMES NEVILLE BIRDSALL – ROBERT W. THOMSON (szerk.), *Biblical and patristic studies in memory of Robert Pierce Casey*, Herder, Freiburg, 1963, 11–19).

<sup>358</sup> A mitológiai háttér bővebb kifejtéséhez és az Ószövetséggel való kapcsolatához általában lásd JOHN DAY, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, Bloomsbury T&T Clark, London – New York, 2000, az Alvilághoz különösen is: 185–186.

felfelé kiált az Istenhez, amire a teofánia a válasz: JHVH a 10. és a 17. versben kimondottan *leszáll* és *lenyúl, felvesz*, tehát a lentől felfelé irányuló kérésre érkezik egy fentről lefelé irányuló válasz. A zsoltár második felében pedig megszületik az ebből fakadó megoldás, immáron újfent horizontális, emberi síkon.



### 3.3 A zsoltár elemzése katasztrófaszövegeként

Ennek a komplex rendszernek a további kibontásához hívom segítségül a Winkel Holm által a katasztrófa-szövegek interpretációjához javasolt három kategóriát: *teodícea*, *fenséges* és *rendkívüli állapot*.

#### 3.3.1 Teodícea

Amikor ma hírért vesszük egy katasztrófának, annyiban nem különbözünk az ókoriaktól, hogy a leküzdésén és feldolgozásán túl vagy éppen ezeket elősegítendő – és egy következő hasonló helyzetet megelőzendő – megpróbáljuk feltárni az okait. Ám ezen a ponton el is válnak útjaink, hiszen egy felvilágosult paradigma keretében többnyire inkább a hibát hibára halmozó – a természetbe belenyúló, klímaváltozást előidéző stb. – ember és az ezen emberi tényező áldozatává váló természet viszonyából, tehát immanens ok-okozati összefüggésből indulunk ki. Ezzel szemben az ókori magyarázatok számára – bár szintén az embereket teszik felelőssé – a megokolás mégis transzcendens síkon zajlik, és az emberi és az isteni világ közti kommunikációs zavarból vagy egyenesen az isteni világ elleni szándékos emberi vétségéből eredeztetik a problémákat. Az okok keresése könnyen egy haragvó, dühöngő istenséghez vezethet el. A Héber Biblia esetében JHVH az emberek, illetve az uralkodó elit bűnei miatt az egész emberiséget/népét kívánja megbüntetni egy háborúval vagy földrengéssel.<sup>359</sup> Ennek legmonumentálisabb példája a már említett politikai katasztrófa, amely az Ószövetség egészére rányomja bélyegét, és amelyet a féltékeny, haragos Isten büntetéseként értelmeztek áruló népével szemben. A Kr. e. 597-es és 587-es eseményekről, Jeruzsálem kétszeri elfoglalásáról, véglegesnek tűnő elpusztításáról és a babilóni fogságról van szó. Ez ószövetségi kontextusban vetette fel a klasszikus teodícea-kérdést: hogy ti. okozhatja-e Isten mindazt a rosszat, ami a világban történik.

Az általunk vizsgált zsoltár is egyértelműnek tűnő magyarázatot szolgáltat azzal, hogy első felében a már említett vertikális síkot hangsúlyozza: valaki szorult helyzetben van, igazságtalanság érte, Istenhez kiált (felfelé), és mindehhez jogalapja is van, amennyiben istenfélő, igaz ember. Legalábbis annak vallja magát a már sokszor idézett 21–25. versben:

---

<sup>359</sup> Vö. BERLEJUNG 2012, 22.

21a (Zsolt) Megfizetett nekem JHVH igaz voltom szerint,  
/(2Sám) Megfizetett nekem JHVH igazságos voltom szerint,  
21b kezeim tisztasága szerint fizetett meg.

22a Mert megőriztem JHVH utait  
22b és nem voltam gonosz istenem ellen.

23a Mert minden törvénye előttem van,  
23b és előírásait nem dobtam el magamtól.

24a Makulátlan voltam (Zsolt) nála/(2Sám) előtte  
24b és megóvtam magam a hibámtól.

25a (Zsolt) Megfizetett nekem JHVH az én igaz voltom szerint,  
25b kezeim tisztasága szerint, ami a szeme előtt van.  
/(2Sám) 25a Megfizetett JHVH nekem az én igazságos voltom szerint,  
25b tisztaságom szerint, ami a szeme előtt van.

Erre válaszként érkezik az isteni reakció: pusztító földrengés, füst, tűz, fellegek, sötétség, villámok, szél; majd a felemelés (Isten mozdulata lefelé és fölfelé). A képlet látszólag egyszerű: aki igaz életet él, és a bajban Istent hívja, az számíthat a segítségre, akik viszont korábban megtagadták (vagy nem is tudtak a létéről?), azok teljes pusztulásra vannak ítélve. Ahogy a 42. versben olvassuk: „Segítségért kiáltottak (2Sám „Fürkészték/Nézték”), de nem volt megmentő, JHVH-hoz, de nem válaszolt nekik.” Ebből következhet, hogy akik áldozatául esnek a pusztításnak, azok meg is érdemelték. Holmot idézve: „As a symbolic form, framing disaster as a court of justice, theodicy raises the question of the relationship between order and chaos, between Providence and accident. It is indeed possible to read the short story [ti. Kleist említett, *A chilei földrengés* c. novelláját – *V. É. P.*] as an argument for the existence of a meaningful and just order behind the contingencies of

disaster. According to this reading, disaster is a divine court of justice violently correcting an unjust human order.”<sup>360</sup>

A zsoltár második részét áthatják az erőszakos<sup>361</sup> emberi igazságszolgáltatás zavarba ejtő képei. Ezek a képek legalább annyi kegyetlen pusztítást hordoznak magukban, mint a korábbi természeti képek: „és a magasba törő szemeket lefele irányítod” (28. v.), „Üldözöm ellenségeimet és felülkerekedek rajtuk” (38. v.), „Szétmorzsolom őket, mint szél előtt a port, Kiürítem őket, mint az utca sarát” (43. v.). A teofániában megidézett természeti jelenségek szolgáltatják a hátteret az emberek közti rendteremtéshez. Így a zsoltár végeredményben lehetővé teszi annak elképzelését, hogy mennyire sebezhető–kiszolgáltatott, illetve ellenálló egy társadalom, amennyiben katasztrófáról van szó. Sokat elárul a mozgásirányok és a testbeszéd is: a teofániában Isten „repül”, „lenyúl”, míg az ember csak felfelé kiáltani tud. A megmentett főszereplő azonban – isteni legitimációval és erővel felruházva – lát, „nekiront”, „átugrik”, biztosak a léptei, kezei harcra edződnek. Míg az ellenfelei hiába néznek segítség után, nem látnak, mozognának, de nem tudnak még menekülni sem.

Két vezérfonal van, amelyekre ezen a ponton szeretném felhívni a figyelmet: az egyik a menedék képe, a másik az igazságosság fogalma. Mind függőleges, mind vízszintes irányban végigkíséri a zsoltárt a menedék és a megmenekülés képe.<sup>362</sup> A brutális pusztítás képei mögött tehát egy hatalmas megmentő képe rajzolódik ki. Aki méltó a megmentésre: a kiszolgáltatott, a legkisebb, a Zsolt 18,1-ben önmagát egyenesen (rab)szolgának nevező, ám ami a legfontosabb, *igaz* ember. Ő az, aki kiált és megmenekül, majd szabadulása után (az isteni rend érdekében) szembeszáll az igazságtalan emberi renddel. Ez lehetne önkényes cselekedet is, és torkollhatna zsarnokságba, további erőszakba és pusztításba, ám ha ezen a ponton megállunk, egy nagyon fontos alapot vehetünk észre: a 21–25. versekben az igazságra/igazságosságra való hivatkozás alapvető

---

<sup>360</sup> HOLM 2012a.

<sup>361</sup> Az erőszak kérdésére a zsoltár tekintetében még visszatérek, ám egészen más aspektusból. A Zsoltárok könyve és az erőszak viszonyához – Magdalena Lass már említett disszertációján kívül – ld. t.k. JUTTA HAUSMANN, „The Topic of Violence. A Hermeneutical Challenge in Reading Psalms”, in: KENNETH MTATA – KARL-WILHELM NIEBUHR – MIRIAM ROSE (szerk.), *Singing the Songs of the Lord in Foreign Lands. Psalms in Contemporary Lutheran Interpretation*, Evangelische Verlagsanstalt, Lipcse, 2014, 82–91; JUTTA HAUSMANN, „Heilige Texte und Gewalt – Annäherung an das Thema am Beispiel von Ps 137”, in: DOBOS KÁROLY DÁNIEL – KÖSZEGHY MIKLÓS (szerk.), *With Wisdom as a Robe. Qumran and Other Jewish Studies in Honour of Ida Fröhlich*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield, 2009, 86–93.

<sup>362</sup> A versek, amelyekben a megmenekülés vagy Isten mint menedék képzete szerepel: 1–4; 18–19; 31; 33; 36; 44; 47; 49.

„ideológiai háttere” ugyanis maga a Deuteronomium, amelynek számos pontja visszhangzik a Zsolt 18//2 Sám 22-ben. Jamie A. Grant nagyívű monográfiájában, amely a Királytörvény (Dtn 17,14–20) és a Zsoltárok könyvének viszonyát vizsgálja, részletesen kitér erre a szakaszra: „The idea of a kingly figure who devotes his life to Yahweh through the study and application of his Word is expressed twice in this second psalm grouping. Firstly, central to Ps 18 is the stanza in which the king declares his righteousness before God (vv 21–25), and central to the chiasmic structure of that stanza is the king’s declaration of the importance of Yahweh’s torah in his life. In these verses, again we see a clear reflection of the Kingship Law upon the lips of the psalmist-king.”<sup>363</sup> Erre az összefüggésre később még visszatérek.

A szövegben olyasvalaki áll előttünk, akinek – legalábbis az itt is alakot öltő ideológia szerint – elsődleges a Tóra szeretete és betartása, valamint a nép egymás közti igazságos és egyenlőségen alapuló életének elősegítése.<sup>364</sup> A zsoltár ilyen értelemben mégsem áll olyan távol a Rousseau által szekularizált teodícea-képtől, hiszen a katasztrófa nem pusztán egy istenség igazságosságára kérdez rá, hanem azt megelőzően, illetve annak folyamányaként az emberek közti viszonyokra és azok igazságosságos voltára is. A horizontális és vertikális tengelyek így állnak össze egy koordináta-rendszerré, amelyben a társadalom sebezhetőségét (és ezáltal a természeti és politikai katasztrófákat) maga a társadalom okozza, amennyiben nem él Isten törvénye szerint, azaz igazságtalan, elnyomja az elesetteket és fenyegetést jelent a gyengékre nézve.

### 3.3.2 Fenséges

A Holm által a katasztrófaszövegek vizsgálatához javasolt második kategória a fenséges kérdéskörét járja körül: „As a symbolic form, the sublime is a metaphorical image of an overwhelming sense-experience. When we perceive disaster through this cultural model, we focus on its violent impact on the observer.”<sup>365</sup> Anélkül, hogy itt most Pseudo-Longinossal kezdve részletesen kitérnék a fenségesről mint esztétikai minőségről szóló

---

<sup>363</sup> GRANT 2004, 219.

<sup>364</sup> A Deuteronomium végén „Mose vermittelt Israel ein Selbstbild, dessen Maßstab ebenfalls die Beziehung mit Jhwh darstellt: Die Würde des Gottesvolkes liegt in seiner Beziehung zu Jhwh (Dtn 26,18f); nicht in seiner quantitativen Größe (Dtn 7,7), sondern in der Weisheit seiner Gesetze (Dtn 4,6); es kann sich nicht auf eigene Gerechtigkeit berufen (Dtn 9,6), sondern aus göttlicher Liebe (Dtn 10,15) ist es zur Gottesliebe berufen (Dtn 10,12).” (MARKL 2012, 301.)

<sup>365</sup> HOLM 2012a, 58.

hagyományra,<sup>366</sup> két, a fogalom szempontjából alapvető szerzőt említek meg: Edmund Burke-öt és Immanuel Kantot. Burke, elválasztva a szép fogalmától, következőképpen határozza meg a fenségest: „Bármilyen, ami így vagy úgy felkelti a fájdalom és a veszély ideáját, vagyis bármilyen, ami valamiképpen rettenetes, vagy rettenetes dolgokkal kapcsolatos, vagy a rettenethez hasonlóan működik, a *fenséges* forrásául szolgál, vagyis létrehozza a legerősebb érzést, amelyre az elme képes lehet.”<sup>367</sup> Ezután hosszan részletezi mindazokat a tényezőket, amelyek alkalmasak a rettenet előidézésére: fájdalom, sötétség, homály, erő, hatalmasság, végtelenség, nehézség, pompa, hirtelenség, váratlanság stb.<sup>368</sup> Míg a szépség fogalma mögött a minőség, a fenséges mögött a mennyiség áll, hiszen minél nagyobb valami, annál alkalmasabb a kívánt cél elérésére. Így Kant megkülönbözteti a matematikailag-fenségest (az összemérhetetlenül nagy) és a dinamikailag-fenségest (ehhez a hatalom képzete társul).<sup>369</sup> Mind Burke, mind Kant felfogása a megfigyelőre helyezi a hangsúlyt, aki – biztos távolságból – szemléli azt, ami oly mértékben úrrá lesz rajta, hogy elméjével képtelen megragadni: a fenséges így éppen megragadhatatlanságában válik megragadhatóvá. Nem véletlen, hogy az esztétikai hagyomány az antikvitás óta erőteljesen a természeti jelenségekből meríti a fenséges példáit, mint ahogy az sem, hogy mind Kant, mind Burke előszeretettel használja eszme-futtatásának illusztrációjaként a Biblia képeit, különös tekintettel a teofániákra.

Ha megfigyeljük a Zsolt 18//2Sám 22 teofánia-jelenetét, csupa olyan pusztító erejű természeti képpel és erővel találkozunk, amely megfelel a fenséges eszméjének: tűz,

---

<sup>366</sup> A téma kimerítő ismertetését lásd JÖRG HEININGER, Art. Erhaben, in: *Ästhetische Grundbegriffe*, Bd. 2, Metzler, Stuttgart – Weimar, 2001, 275–310; az ókori fenséges-koncepciók legújabb kiváló összefoglalása: JAMES I. PORTER, „The Sublime”, in: PIERRE DESTREE – PENELOPE MURRAY (szerk.), *A Companion to Ancient Aesthetics*, Wiley – Blackwell, Malden, MA, 2015, 393–405.

<sup>367</sup> EDMUND BURKE, *Filozófiai vizsgálódás a fenségesről és a szépről ideáink eredetét illetően*, Ford. Fogarasi György, Magvető, Budapest, 2008, 44.

<sup>368</sup> Témánk szempontjából érdekes részlet: „Am egyedül a Szentírás nyújt oly ideákat, amelyek megfelelnek e téma nagyszerűségének. Ahol a Szentírásban Isten megjelenik vagy megszólal, a természet minden rémisztő dolga felidéződik, hogy fokozza az isteni jelenlét félelmetességét és ünnepélyességét.” (BURKE 2008, 83.)

<sup>369</sup> IMMANUEL KANT, *Az ítélőerő kritikája*, Ford. Papp Zoltán, Osiris, Budapest, 2003, 156–192 (23–29§: „A fenséges analitikája”). Lásd különösen az alábbi részletet: „A merészen kiszögellő, mintegy fenyegető sziklák, az égen tornyosuló, mennydörgés és villámlás közepette tovavonuló viharfelhők, a vulkánok a maguk romboló hatalmasságában, a teljes pusztulást hátrahagyó orkánok, a határtalan háborgó óceán, a hatalmas folyam magasból lezúduló vízesése és hasonlók: hatalmukkal összehasonlítva ellenállásra való képességünk jelentéktelenül kicsivé lesz. Látványuk azonban mégis annál vonzóbb, minél félelmetesebb – feltéve, hogy mi magunk biztonságban vagyunk; s az ilyen tárgyakat szívesen nevezzük fenségesnek, mert a lélek erősségét a szokásos középster fölé fokozzák, és feltárulni engedik bennünk az ellenállásnak egy egészen másfajta képességét, mely bátorságot ad ahhoz, hogy összemérhessük magunkat a természet látszólagos hatalmával.” (KANT 2003, 174.)

homály, szél, sötétség, fellegek, víz, fényözön, mennydörgés, villámok, orkán – a természet erői, a maguk legpusztítóbb minőségében és teljességében. Amit mindenekelőtt kiemelnék, az a teofánia nyitóképe (8. v.):

8a És megrendült (שעל) és rengett (רעע) a föld

8b és a (Zsolt) hegyek/ (2Sám) egek alapjai remegtek (רגו)

8c és fel-alá rázkódtak (שעל), mert haragra gyúlt.

Számos zsoltárt találunk az Ószövetségben, amelyek kisebb-nagyobb mértékben rokonságot mutatnak az általunk vizsgált zsoltár teofánia-jelenetével,<sup>370</sup> ám ezekhez a rokon szövegekhez képest két nagyon fontos különbséget fedezhetünk fel a Ps 18//2Sám 22-ben, amelyek meghatározzák a további értelmezést is. Az első éppen ennek a remegésnek a megjelenése. A remegés csak ebben a teofániában válik kiemelten hangsúlyossá, olyannyira, hogy itt mindhárom igei gyök megjelenik, amelyet a Héber Biblia a földrengés kifejezésére használ: געש, רעש és רגו. Ám mindháromra igaz, ahogy azt korábban említettem, hogy az Ószövetségben belül – a földrengésen mint természeti jelenségen túl – a felsőbb hatalom előtt álló, rettegő emberek vagy állatok testének, szívének remegésének kifejezésére is szolgálhat. Ez a konnotáció annak lehetőségét veti fel, hogy esetünkben – a fenséges/vallási tapasztalat logikája szerint – egyszerre van szó belső és külső „földrengésről”: JHVH megjelenése egyszerre manifesztálódik az ember szívének és a kozmosznak a megrendülésében. Az alapok megrendülése a perspektíva elmozdulásának és a főszereplő helyzetének megrendülésére is utal. A beszélő, aki végignézi, és akinek érdekében a teljes jelenet lezajlik, eddig megrekedt, kilátástalan helyzetben volt, saját állítása szerint életveszélyben, illetve pontosabban a halál fenyegetésében. Azt állítja ugyanis: „Seol kötelei körülvettek, a halál csapdái zártak be” (6.v.). Ez az eredendő rettegés – amely Burke felfogásában nem idegen a fenségestől – minősül át JHVH teofániájának köszönhetően a *tremendum* tapasztalatává. A *Seol* fogalma nem pusztán a sírt jelenti. A *Seol* a betegségek, a szárazság, a pusztulás, a felejtés, a semmi

---

<sup>370</sup> Zsolt 29,4–11; 46,2–4; 68,3–10.34-35; 77, 2–3.17–21; 97,2–5; 144,1–10. Ezeket részletesen ld. a fejezetet megelőző II. fogalmi „átvezetésben”.

helye is.<sup>371</sup> A negatív fenségesnek ebből az állapotából emeli ki tehát a főszereplőt a teofánia, minden alapok megrendülése, a pozitív fenséges tapasztalata.

A másik sarkalatos különbség a többi teofánia-zsoltárhoz képest, hogy itt egyvalaki – a Dávid-kontextus érvényesítése esetén éppen Dávid – érdekében történik a teljes isteni színjáték. Azáltal, hogy a kozmosz megrendül és a perspektívák elmozdulnak, a kiemelt személy pozíciója is átrendeződik: az ő szerepe is megrendül, és ennek a megrendülésnek az erejével új társadalmi küldetést is kap. Innen nézve is megtörténik a perspektívaváltás: a fenséges megtapasztalása, szemlélése, melyhez – Kanthoz visszatérve – „az erkölcsiség félreismerhetetlen és kiolthatatlan eszméje”<sup>372</sup> társul, a kilátástalan és megrekedt helyzetben lévő embernek küldetést ad, amely azonban ebben az erkölcsiségben gyökerezik. Itt térnek vissza Holmhoz: „The sublime experience is a wake-up call for the respect for the idea of humanity in our subject, and in this context »humanity« is not a designation for all members of the human race but a terminus technicus referring to the free capacity of reason. A human being is disaster resilient, then, insofar as it acknowledges itself and others as subjects of reasonable acts and valorizations and not just as playthings for external powers.”<sup>373</sup>

Innen nézve a természeti katasztrófák sorozatával megjelenő JHVH az, aki megrengeti az alapokat, feloldja a bénító kötelet, és ráción alapuló, bátor kiállásra és cselekvésre indítja az embert, eltávolítva a bénító kötelektől, tág perspektívát adva neki: „Kivitt engem tágas térre, kimentett, mert tetszését/örömét leli bennem” (20. v.); „Szarvaséhoz hasonlóvá tette lábaimat, magaslataimra emelt engem.” (34. v.) Ebből a magaslati pozícióból – a „panoramikus” perspektívát lehetővé tevő magaslati pozíció szintén fontos eleme a fenségesről szóló esztétikai hagyománynak<sup>374</sup> – jöhet létre a felismerés, hogy a sebezhetőség nem akkor szűnik meg, ha az ember megpróbál elbújni a veszély elől. Az ember akkor válhat csak ellenállóvá a katasztrófákkal szemben, ha a benne rejlő ész és bátorság segítségével kezébe veszi az irányítást. Sarkalatos pont: az embernek nemcsak önmagában kell felismerni a lehetőségeket, hanem a másik emberben

---

<sup>371</sup> Vö. THEODORE J. LEWIS, Art. Dead, Abode of the, in: *The Anchor Bible Dictionary*.II, Doubleday, New York, 1992, 101–105.

<sup>372</sup> KANT 2003, 188.

<sup>373</sup> HOLM 2012a, 60.

<sup>374</sup> Fenség és nézőpont összefüggéséhez ld. BOLONYAI GÁBOR, „Fenség és nézőpont”, in: HAJDU PÉTER – RITOÓK ZSIGMOND (szerk.), *Retorika és narráció*, Budapest – Szeged, Gondolat – Pompeji Alapítvány, 2007, 205–227.

is, azaz nem önző és elbizakodott, hanem ész-alapú és társadalmi cselekvésre hív fel a fenséges szimbolikus formája, amelynek során a másik ember mint partner tisztelete elsődleges. Tehát mielőtt a zsoltár főszereplője mintegy elébe menve az eseményeknek az ellenség elpusztítására indul, a zsoltár leszögezi, hogy mi ennek a morális alapja:

26a A kegyessel kegyes vagy,

(Zsolt) 26b a makulátlan férfival makulátlan.

/(2Sám) 26b a makulátlan hőssel makulátlan.

27a A tisztával tiszta vagy,

27b az elhajlótól te is elfordulsz.

28a (Zsolt) Igen, te vagy, aki az elnyomott népet megszabadítod

28b és a magasba törő szemeket lefele irányítod.

/(2Sám) 28a És az elnyomott népet megszabadítod

28b és szemeidet rajta tartod a felfele törőkön, akiket lefele irányítasz.

### 3.3.3 Rendkívüli állapot

A *state of emergency* angol kifejezést, amelynek eredete a római jog *iustitium*-fogalmáig vezethető vissza, magyarul két módon szokás visszaadni: szükségállapot, illetve kivételes/rendkívüli állapot, amelynek bevezetése politikai vagy természeti katasztrófák esetén az államok szokásos eljárása, s mindenkor a jogállami működés ideiglenes vagy netán tartós felfüggesztésének veszélyét hordja magában. „The *state of emergency* as a symbolic form is a metaphorical image of social collapse. Perceived through this cognitive scheme, disaster becomes understandable as a breakdown of social order.”<sup>375</sup> A kivételes állapot (*Ausnahmezustand*) fogalmát Carl Schmitt ismeretes módon a csoda teológiai kategóriájával hozza összefüggésbe: míg a csoda a természeti törvények felfüggesztését, a kivételes állapot az állam törvényes működésének felfüggesztését jelenti.<sup>376</sup> A természeti katasztrófa képeit megidéző teofánia – amely JHVH emberi érzékelés számára történő manifesztációjának csodáját, a reprezentálhatatlan reprezentációját foglalja magában –

---

<sup>375</sup> HOLM 2012a, 61.

<sup>376</sup> SCHMITT 1992, 1–7.



ennyiben a rendkívüli állapot esztétikai, teológiai és politikai lehetőségeinek sűrítője, amely rend és káosz, providencia és akcidencia dialektikáját érinti.

A Dávid-kontextus érvényesítése esetén a zsoltár alapvető ideológiai–teológiai hátterét maga a Deuteronomium jelenti, amelynek számos pontja visszhangzik a 2Sám 22-ben. Ezek közül kiemelném egyrészt a Hóreb-teofániát Dtn 4,9-20-ban (illetve a Sinai-teofániát Ex 19,16–20-ban), ahol szintúgy rémítő természeti jelenségekkel találkozunk, melyek magát a törvényadás aktusát kísérik. A másik fontos kapcsolódási pont, amely első ránézésre leginkább strukturális párhuzamban áll a 2Sám 22-vel, a Dtn 32. Az, hogy mindkét szöveg Izrael történetének egy jelentős személyéhez köthető (Dtn 32 Mózes, 2Sám 22 pedig Dávid életének végéhez közeledve hangzik el), ráadásul mindkettő a zsoltárok költői eszközeivel él (olyannyira, hogy 2Sám 22 meg is található a Zsoltárok könyvében), mindkét esetben kifejezetten énekről (שִׁירָה) van szó, és mindkettő narratív kontextusba van ágyazva, mindez tehát feltűnhet a figyelmes olvasónak.<sup>377</sup> Ám a strukturális párhuzamon túl elsőre nem sok hasonlóság van – látszólag. Azonban ha figyelmesen olvassuk a két szöveget, rengeteg azonosságot, több mint 60 azonos szót vagy szókapcsolatot találunk a két költeményben, és ezek a szavak nem pusztán a 2Sám 22 teofániájával, hanem annak keretszövegével is összekapcsolják Mózes énekét.<sup>378</sup> Az isteni cselekvés mindkettőben a veszélyből megmentéstől az ellenség megbosszulásáig ível, amelyet teofánia-motívumok gazdagítanak. Ami a különbségeket illeti, Mózes és Dávid szerepe, valamint JHVH, a vezetők és a nép hármasszisztemje a döntő: „Während David seine Rettung durch JHWH von äußeren Feinden und von Gegnern innerhalb des Volkes thematisiert, ist der erste Teil des Moseliedes vom Konflikt zwischen JHWH und seinem eigenen Volk geprägt, dessen Bedrängnis durch äußere Feinde und schließlich JHWHs Vorgehen gegen die Feinde. JHWHs Handeln gegenüber dem »Volk« thematisiert

---

<sup>377</sup> Csak a két legalapvetőbb példát említve: Weitzman például ezt a párhuzamot – több másikkal hasonlóan – *scripturalizing revision*-nek tekinti, amelyet egy kései ponton a „kánontudatos” hellenista zsidó közösség végzett el az Ószövetség szövegén, hogy az megfeleljen annak a képnek, amelyet ők a Szent Iratokról kialakítottak magukban (WEITZMAN 1997, 13–14). Watts, aki Weitzmanhoz hasonlóan egész könyvet szentelt a narratívákba ágyazott zsoltároknak, főként az adott könyveken belüli párhuzamokat vizsgálja, így – bár külön-külön mindkét szöveggel foglalkozik – alig tér ki a kettő egymáshoz való viszonyára (WATTS 1992).

<sup>378</sup> Ennek részletes kifejtését lásd MARKL 2012, 253–258.

David nur in 2Sam 22,28, dort jedoch an zentraler Stelle: »Und das bedrückte Volk errettest du.«<sup>379</sup>

Mint a korábbiakban már több helyen kifejtettem, a zsoltár szövege különösen Sámuel második könyvében – melynek részévé válik – abba a kontextusba kerül, amelyet az ún. deuteronomiumi történeti mű (melynek 2Sám is része) hoz létre az „ideális király” alakja köré, ám szoros összefüggésben Dávid (nem mindig idealizált, de pl. éppen a zsoltár 2Sám szövegébe emelése révén az ideához közelített) alakjával.<sup>380</sup> A Dávid-kontextust a vizsgált szöveg értelmezésében érvényesítve így érvelhetünk: Zsolt 18//2Sám 22 úgy kívánja legitimálni, sőt Izrael példaértékű, *per definitionem* királyává emelni Dávidot, annak élete végén, hogy párhuzamba állítja Mózesrel, a Deuteronomiummal, ezzel – ha nem is a szavak szintjén, de tartalmában annál inkább – megidézve egyrészt magát a teljes deuteronomiumi törvényt, másrészt az abban megtalálható királytörvényt (Dtn 17,14–20) is, amelyet a király a zsoltár tanúsága szerint maradéktalanul betöltött. Nem idegen nép fia, nem vezette vissza a népet Egyiptomba, korabeli viszonylatban – vagy akár a későbbi királyokhoz képest – nem volt sok felesége, és akik voltak, azok megfeleltek minden izraeli tisztasági szabálynak, és legfőképp „nem hajlították el a király szívét” sem ezüst-arany, sem bálványimádás szempontjából. Ami pedig mindezek alapja: a Törvény buzgó olvasója volt. A Deuteronomiumban ezt olvassuk az ideális királlyal szemben támasztott elvárásokról (Dtn 17,18–19):

Amikor elfoglalja királyi trónját, másoltassa le magának egy könyvbe ezt a törvényt, amely a lévita papoknál található. Tartsa azt magánál, és olvassa azt egész életében, hogy megtanulja félni az Urat, az ő Istenét, s hogy megtartsa ennek a törvénynek minden ígését, és teljesítse mindezeket a rendelkezéseket.

A zsoltár bizonyos, kifejezetten deuteronomiumi szókincsbe tartozó szavak használatával azt sugallja, hogy Dávid életének alapköve volt a Könyv. Csak egy konkrét példát

---

<sup>379</sup> MARKL 2012, 258.

<sup>380</sup> 2Sám összefüggéséhez az ún. deuteronomiumi történeti művel a korábban említett munkákon túl ld. még: ERICH ZENGER, u.a., *Einleitung in das Alte Testament*, Kohlhammer, Stuttgart, 2008, 191–202.

kiemelve a 23. versben azt mondja: „Mert minden törvénye (*mispát*) előttem van, és előírásait (*huqá*) nem dobtam el magamtól.”<sup>381</sup>

Ezen a ponton jegyezném meg, hogy bár én jelen dolgozatban Dávid király történetével olvasom össze a királytörvényt,<sup>382</sup> mégis fontos megemlíteni, hogy az általánosan elterjedt, szövegtörténetileg megalapozott nézet szerint (a DtrH részeként) alapvetően Salamon király „kihágásaival” – így pl. a túlzott vagyon felhalmozása – szemben lép fel ez a szakasz.<sup>383</sup> Annyit azonban hozzátennék ehhez, hogy ebben sem egységes a kutatás, hiszen pl. Marc Brettler meggyőzően állítja, hogy a Deuteronomium hatása alatt születtek az 1Kir 1–11 vonatkozó szakaszai, és nem fordítva.<sup>384</sup> Annyit mindenesetre érdemes leszögezünk a fenti szövegtörténeti probléma eldöntése nélkül is, hogy a későbbi hagyomány mindenképpen úgy tarja: a királytörvény kapcsolatban áll Salamon királlyal, ráadásul uralkodásának negatív vonásait hangsúlyozza ki.<sup>385</sup>

---

<sup>381</sup> A *huqá* szó ebben az alakjában a zoltáron kívül csak a Dtn-ben fordul elő, ott viszont 6 alkalommal: 8,11; 11,1; 28,15; 28,45; 30,10; 30,16, ebből háromszor a *mispát*tal együtt, a 3,16-ban pedig a *mispát* alakja is egyezik a zoltárbeli alakkal. Ezen felül is a *micvá*, *huqim/huqót*, *mispátim*, valamint a *Tóra* szavak a Dtn-ben számolatlan helyen megjelennek az elhangzó és betartandó törvények megjelölésére. A teljesség igénye nélkül: 4,1.45; 5,1.31; 6,1.20; 7,11; 11,32; 12,1; 17,19.

<sup>382</sup> Több más kutatóval egyetemben. Vö. GRANT 2004.

<sup>383</sup> A királytörvény datálásához és a szövegtörténeti alapkérdésekhez ld. RAINER ALBERTZ, „A Possible terminus ad quem for the Deuteronomistic Legislation. A Fresh Look at Deut 17:16”, in: GERSHON GALIL et al (szerk.), *Homeland and Exile. Biblical and Ancient Near Eastern Studies in Honour of Bustenay Oded*, Leiden–Boston, MA, 2009, 271–296; NORBERT LOHFINK, „Die Sicherung der Wirksamkeit des Gotteswortes durch das Prinzip der Schriftlichkeit der Tora und durch das Prinzip der Gewaltenteilung nach den Ämtergesetzen des Buches Deuteronomium (Dt 16,1–18,22)”, in: UÖ., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur*, Bd. 1, Kath. Bibelwerk, Stuttgart, 1990, 305–323; F. GARCÍA-LÓPEZ, „Le roi d’Israël: Dt 17,14–20”, in: NORBERT LOHFINK, (szerk.), *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft*, Leuven, 1985, 277–297; REINHARD ACHENBACH, „Das sogenannte Königsgesetz in Deuteronomium 17,14–20”, in: *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft* 15/2009, 216–233.

Ld. továbbá a témához a teljesség igénye nélkül: PEKKA SÄRKIÖ, *Exodus und Salomo. Erwägungen zur verdeckten Salomokritik anhand von Ex 1-2; 5; 14 und 32*, Finnische Exegetische Gesellschaft in Helsinki, 1998, 8–9; CHRISTINA DUNCKER, *Der andere Salomo. Eine synchrone Untersuchung zur Ironie in der Salomo-Komposition. 1 Könige 1–11*, Peter Lang, Frankfurt a. M., 2010, különösen is: 315–316.

<sup>384</sup> Vö. MARC BRETTLER, „The Structure of 1 Kings 1–11, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 49/1991, 87–97, itt: 92–94: „The composition and dating of Deut. 17.14–17 is complex. Earlier scholars either saw that chapter as a reaction against Solomonic excesses or as a polemic against Northern kingship. However, more recently, these positions have been questioned. The core of this unit is considered pre-Deuteronomistic, perhaps under Judean prophetic influence, and it probably reflects a utopian ideal for proper kingship which is defined negatively in terms of the abuses which characterized ancient near eastern kingship. It is thus likely that some form of Deut. 17.14–17 existed before the redaction of Kings, and the similarities between that passage and 1Kgs 9.26–11.10 reflect the influence of some form of Deut. 17.14–17 rather than *vice versa*. In other words, just as one redactor of Kings used the criteria of Deuteronomy 12 concerning the centralization of worship and eradication of »high places« for passing judgment on kings, so the author of the Solomon pericope used Deut 17.14–17.”

<sup>385</sup> A témához ld. még RUTH EBACH, *Das Fremde und das Eigene. Die Fremddarstellungen des Deuteronomiums im Kontext Israelitischer Identitätskonstruktionen*, De Gruyter, Berlin–Boston, 2014, 245–247: „Eine andere Herangehensweise ist näherliegend. So ist schon lange aufgefallen, dass es deutliche

Így tehát – ha visszatérünk a zsoltár és a katasztrófa kapcsolatához – először is, még mielőtt isteni beavatkozás történne, már a zsoltár kezdetén egy politikai szükségállapot közepén találjuk magunkat: ha az első versből indulunk ki, Saul még éppen király, ám egy politikailag teljesen megrendült és társadalmi szövetét tekintve szétesőben levő állam élén,<sup>386</sup> az előle folyamatosan menekülni kényszerülő Dávid pedig látszólag a bomlás fő mozgatórugója. Ebben a politikai helyzetben hívja elő a természeti csapások sorozatát megidéző teofánia a rendkívüli állapot képét. Ám ahogy a természet elcsitul, világossá is válnak a társadalom jogi szövetének alapjai, amelyből ezek után egyértelműen Dávid kerül ki győztesen, hiszen ő az, aki a szöveg szerint az isteni törvény alapján áll. Ebből fakadóan legitim, hogy ő legyen az, aki immár a horizontális síkon újrendezi a társadalmi szerepeket és kereteket, rendet, békét és jogot biztosítva ezzel.

### 3.4 Továbbvezető gondolatok

Természetesen nem állítom, hogy az Isak Winkel Holm által elemzett Kleist-novellához hasonlóan az általunk vizsgált zsoltár is a hagyományos katasztrófa-diskurzus szekularizált formáját képviselné. Az azonban egyértelműen megfigyelhető benne, hogy bár a zsoltár számára minden mögött JHVH és az isteni rend áll, illetve annak vertikális kapcsolata az emberi világgal, ugyanakkor folyamatosan a horizontális síkra, az emberek közötti kapcsolatokra irányítja a figyelmet, implikálva ezáltal, hogy az emberek közötti interakciónak kell biztos alapokon nyugodnia ahhoz, hogy akár katasztrófákkal szemben is valós ellenállóképességről lehessen szó. Ennek fényében az általunk vizsgált szövegre is

---

Anknüpfungspunkte zwischen dem Königsgesetz und den Königstexten des Deuteronomistischen Geschichtswerks gibt. Besonders in der Reflexion über die Notwendigkeit eines Königs sind Parallelen zu 1Sam 8–12 zu erkennen. Schon der Wunsch des Volkes nach der Einsetzung eines Königs, wie ihn die umliegenden Völker haben, findet sich analog in 1Sam 8,5. Gerade die Exegeten, die eine vorexilische und damit nichtdeuteronomistische Datierung des Königsgesetzes wahrscheinlich machen wollen, verweisen jedoch zu Recht darauf, dass es trotz der Parallelen deutliche Differenzen zu den Darstellungen des Richterbuches und der Samuel- und Königebücher gibt. So erinnert die Nennung des Reichtums, der vielen Pferde und der vielen Frauen an die Darstellung Salomos, der jedoch in der Darstellung des deuteronomistischen Geschichtswerks positiv konnotiert ist. (...) Vielmehr lässt sich das Gesetz als schriftgelehrte Reflexion über die bereits bestehenden Königstexte des Deuteronomistischen Geschichtswerks plausibel machen. Indem sogar der König dem deuteronomischen Gesetzbuch selbst unterstellt wird, wird das Gesetz so zum Schlüssel jeglicher Gemeinschaftsordnung gemacht. Das Königsgesetz lässt also nach einer kritischen Durchsicht des Deuteronomistischen Geschichtswerks nur noch einen König zu, der der eigenen Gesetzgebung unterstellt ist. Nur so kann Israels Gemeinordnung bestehen und so können die von Jhwh gegebenen Gebote vollständig ausgeführt werden. Das einzige Königsgesetz in der Tora unterstellt also den König dieser Gesetzgebung selbst. Hiermit wird implizit dem König eine Mitschuld an der Katastrophe des Exils gegeben. Nur das Gesetz bewahrt Israel davor, erneut nach Ägypten zurückgebracht zu werden, wodurch das grundlegende Befreiungsereignis negiert werden würde.”

<sup>386</sup> Ennek részletes kifejtését magyarul lásd KÖSZEGHY MIKLÓS, *Dávid*, Új Mandátum, Budapest, 2001.

érvényesek az alábbiak: „In this cultural-historical approach, a work of disaster fiction is less a testimony representing the hard facts of disaster than a testing ground for the cultural tools we use to understand disaster, a laboratory in which the framework of our cultural disaster management is revealed and reworked.”<sup>387</sup>

Ha az Ószövetség és a katasztrófák viszonyát vizsgáljuk – méghozzá egy olyan költemény kapcsán, amelyet az ún. deuteronómiumi történeti mű kontextusában is értelmezhetünk –, megkerülhetetlen a nagy katasztrófa, Jeruzsálem pusztulásának a teodícea szellemében feltett kérdése. Hogyan következhetett be, ha már egyszer ilyen szinte tökéletes, isteni segítséggel, ám az emberi viszonyokat és igényeket szem előtt tartó, igazságos és tiszteleteli, törvényeken alapuló királyság jött létre? Szeretném felhívni a figyelmet néhány fontos momentumra. Az első, hogy JHVH nem a királlyal köt szövetséget a Deuteronómiumban, sőt a királytörvény – és minden, ami a királyra vonatkozik – pusztán a „kisebbik rossz” lehetőségeként merül fel, a szövetség ugyanis a néppel mint közösséggel köttetik. Kicsit már a következő fejezetre előrelátva, ha politikai teológiai terminusokban gondolkodunk: olyanfajta istenkirályságról beszélhetünk, amelyet a Tóra ismerete és betartása határoz meg. Isten tehát törvényt ad a népnek, amely törvényben az élet minden területére és lehetséges forgatókönyvére szabályokat hoz, azok be nem tartása esetén a megfelelő következmények felsorolásával. Ezáltal egyfajta alkotmányos monarchia születik, amelyben a király is Isten alattvalója, és a nép felett csak annyiban van vezető pozíciója, amennyiben ő az, aki maradéktalanul betartja, és aki ezáltal jogot formálhat arra, hogy betartathassa a Törvényt, így képviselve a „valódi királyt”.

A fentiekből következik, hogy – amennyiben a Dávid-kontextust érvényesítjük – bár Dávidról a 2Sám 22//Zsolt 18-ban megkonstruált kép alapján elmondható, hogy ő az a tökéletes király, aki betölti az összes parancsot, még ennek ellenére is csak egy múltó állapotnak a legkiemelkedőbb képviselője. Mert amennyi áldást tartogat a Deuteronómium abban az esetben, ha a nép követi az előírásokat, legalább annyi átokkal is fenyeget, ha elmulasztja a törvények betartását. A számos átok közül egyet emelnék csak ki, amelyet korábban röviden már érintettem: „Rád hoz majd az Úr messziről, a föld széléről egy népet, amely lecsap rád, mint a saskeselyű; olyan nemzetet, amelynek a nyelvét nem érted” (Dtn 28,49). Két szempontból is érdekes ez: egyrészt ahogy a saskeselyű csap le, úgy csap le JHVH Zsolt 18,11-ben is, ám míg a zsoltárban a kiválasztott megmentése a cél, addig a

---

<sup>387</sup> HOLM 2012a, 66.

Deuteronomiumban népe büntetésére érkezik az idegen nép, akik pusztító vészt, társadalmi katasztrófát okoznak. Ezzel kanyarodhatunk vissza Thomas Römer elméletéhez, mely szerint az Ószövetség jelentékeny része krízisirodalom, amely Jeruzsálem pusztulásának fényében értelmezhető.<sup>388</sup> Mert ha a szövetségekötést tekintjük a kezdetnek, és Dávid királyságát az Isten által legitimált, végeredményben általa vezetett földi monarchia csúcsának, illetve minden további király számára mintának, akkor mindez magában hordozza az Ószövetség legnagyobb narratív egységének végét is, Júda végjátékát és Jeruzsálem pusztulásának elbeszélését 2Kir 22–25-ben.<sup>389</sup>

---

<sup>388</sup> Vö. RÖMER 2012, 159.

<sup>389</sup> A téma legfrissebb irodalmához lásd RÖMER 2012 és DOMINIK MARKL, „No Future without Moses. The Disastrous End of 2 Kings 22–25 and the Chance of the Moab Covenant (Deuteronomy 29–30)”, in: *Journal of Biblical Literature* 133/2014, 711–728.

### 3.5 Összefoglaló

A második fogalomtörténeti átvezetés során a teofánia fogalmi hátterét ismertettem az Ókori Keleten, az Ószövetségben, és különösen is a zsoltárok könyvében. Ezen a ponton egy, a harmadik fejezet szempontjából fontos következtetést emelnék ki. A Zsolt 18//2Sám 22 – más JHVH-teofániákhoz hasonlóan – egy olyan istent mutat be, akinek hatalma van az égi, a földi és az alvilági szféra felett, és ezzel a hatalmával él is, ha az általa kiválasztott ember, illetve nép megmentése (vagy nevelése) a cél. JHVH megjelenése az Ószövetségben soha nem független az emberektől. A teofánia mögött mindig az ember és Isten közti kapcsolat húzódik meg, bár JHVH nem mindig – sőt gyakran nem – segítőt, hanem büntető szándékkal jelenik meg, mely utóbbi végső soron mégis a megmentésre irányul.

A harmadik nagy fejezet, a teofániát fókuszba helyezve, a katasztrófakutatás irányából vizsgálja meg a zsoltárt. A katasztrófakutatás tudományos diszciplínákon átívelő diskurzusában számos perspektívából közelítik meg magát a katasztrófát, ill. a legkülönbözőbb típusú katasztrófákat. Eközben a filozófiai, esztétikai, társadalmi és kulturális aspektusok újra meg újra, a legkülönbözőbb konstellációkban járják át egymást. A katasztrófák vizsgálata központi szerepet játszik a kultúratudományos megközelítés területén is, mely utóbbi az individuális és kollektív érzékelés, reprezentáció, értelmezés és cselekvés kulturális feltételeit igyekszik vizsgálni.

A fejezet első részében először az Ószövetségben fellelhető katasztrófákat tárgyaltam. A természeti katasztrófák esetén fontos megállapítás, hogy a természet erőinek megnyilvánulása (szárazság, viharok, földrengés, árvíz, vulkánkitörés stb.), végzetes következménnyel járhatott egy nép, egy kultúra számára. Így az Ókori Keleten elterjedt vélekedéshez kapcsolódva az Ószövetségben is felbukkan az a nézet, miszerint az istenség hatáskörébe tartozik ezen erők irányítása, így pl. a föld termékenységének fenntartása, a (jó) király feladata pedig az isteni akarat beteljesítése itt a földön, teremtő művének továbbvitele. Ebből kifolyólag az emberek vétkére reagáló istenség haragjából fakadó büntetésnek tekintik a szárazságot, ill. egyéb természeti csapásokat.

Az ember okozta katasztrófák vizsgálatakor fontos szempont, hogy a praktikus védekezésen és konkrét intézkedéseken túl létezik egy, a társadalom számára legalább ennyire fontos felülete is a katasztrófákkal való találkozásnak: a „katasztrófakezelés”

(*Katastrophenbewältigung*). Eszerint elengedhetetlenül fontos az, hogy az a közösség, amelyet a katasztrófa sújtott, szembe tudjon nézni a történetekkel, hogy el tudja helyezni életében a múlt eseményeit, és hogy legyen, ami továbbsegíti a jövőbe.

Mielőtt rátértem volna a zsoltárra, bemutattam azt a metodológiai háttérrel, melyet ebben a fejezetben a szöveg olvasásához és értelmezéséhez felhasználtam, amikor is megkíséreltem a Zsolt 18//2Sám 22-t katasztrófaszöveggé értelmezni. Vizsgálódásom során a dán irodalom- és kultúratudós, Isak Winkel Holm metodológiai és terminológiai szempontból számomra legrelevánsabb munkáit tekintettem alapnak. Holm az irodalmi művekben megjelenő katasztrófaszövegek értelmezése során pontosan határolja körül és írja le a katasztrófadiskurzus elemeit. Amennyiben az általa javasolt módon vesszük alaposabban szemügyre a Zsolt 18//2Sám 22 szövegét, láthatóvá válnak benne a katasztrófa leírására használt diszkurzív sémák ismertetőjegyei. Holm megközelítése azokra a kulturális sémákra koncentrál, melyek alapjaiban határozzák meg a katasztrófák individuális és kollektív érzékelését, reprezentációját, értelmezését és a velük való szembenézést. Egy 2012-ben megjelent tanulmányában Heinrich von Kleist *A chilei földrengés* című nevezetes katasztrófa-szövegét elemzi, bevezetve a *disaster discourse* (katasztrófa-diskurzus) fogalmát „olyan kulturális formák – kognitív sémák, tudományos fogalmak, narratív cselekménysémák, metaforikus képek, szónoki kérdések és más eszközök – együttesére, amelyek katasztrófa-érzékelésünk, vagy éppen a katasztrófákra való vakságunk keretét alkotják”. A sebezhetőség/kiszolgáltatottság vs. rugalmasság/ellenállóképesség ellentétpárját vizsgálja úgy, hogy közben a folyamatosan változó, a természetről a társadalomra, az emberek közti kapcsolatokra irányuló fókusz helyezi a középpontba.

A fenti elméleti keretek vázolója után rátértem magára a zsoltárszövegre. Először a teofánia-jelenetet vizsgáltam meg közelebbről.

Konklúzióként elmondható, hogy nem egyszerűen arról van szó, hogy a költői képalkotásnak köszönhetően feltárulhatnak a monoteista koncepció mögött meghúzódó, „elfojtott” mitikus tartalmak. A hangsúlyt JHVH egyedüli voltára, és így az istenek beháborúja helyett az Isten–ember-kapcsolatra helyezi. Míg pl. az ugariti viharisten-szövegek elsősorban egy, az istenvilágon belüli horizontális síkon zajló küzdelmet írnak le,



addig az Ószövetségben a viszonyok vertikálissá válnak, hogy aztán ezáltal az ember és ember közti, újfent horizontális síkon fejtsék ki hatásukat.

A zsoltárunk teofánia-jelenete egyfelől *horizontális* síkon zajlik, amennyiben egy mitologikus, égi harc zajlik le a szemünk előtt. Ám ezzel egyidejűleg jelen van a *vertikális* olvasat lehetősége: a 4. és a 7. versben az ember felfelé kiált az Istenhez, amire a teofánia a válasz: JHVH a 10. és a 17. versben kimondottan *leszáll* és *lenyúl, felvesz*, tehát a lentől felfelé irányuló kérésre érkezik egy fentről lefelé irányuló válasz. A zsoltár második felében pedig megszületik az ebből fakadó megoldás, immáron újfent horizontális, emberi síkon.

Ezt követően három, Holm által a katasztrófa-szövegek interpretációjához javasolt kategória alapján vizsgáltam meg a zsoltárt: *teodícea*, *fenséges* és *rendkívüli állapot*.

A *teodícea* esetében a képlet látszólag egyszerű: aki igaz életet él, és a bajban Istent hívja, az számíthat a segítségre, akik viszont korábban megtagadták (vagy nem is tudtak a létéről?), azok teljes pusztulásra vannak ítélve. Ebből következhet, hogy akik áldozatául esnek a pusztításnak, azok meg is érdemelték. Ez természetesen nem ennyire egyszerű. A zsoltár második részét áthatják az erőszakos emberi igazságszolgáltatás zavarba ejtő képei. A teofániában megidézett természeti jelenségek szolgáltatók a háttér az emberek közti rendteremtéshez. Így a zsoltár végeredményben lehetővé teszi annak elképzelését, hogy mennyire sebezhető/kiszolgáltatott, illetve ellenálló egy társadalom, amennyiben katasztrófáról van szó.

Két vezérfonal van, amelyekre felhívtam a figyelmet: az egyik a menedék képe, a másik az igazságosság fogalma. Mind függőleges, mind vízszintes irányban végigkíséri a zsoltárt a menedék és a megmenekülés képe. A kegyetlen pusztítás képei mögött tehát egy hatalmas megmentő képe rajzolódik ki. Aki méltó a megmentésre: a kiszolgáltatott, a legkisebb, a Zsolt 18,1-ben önmagát egyenesen (rab)szolgának nevező, ám ami a legfontosabb, *igaz* ember. Ő az, aki kiált és megmenekül, majd szabadulása után (az isteni rend érdekében) szembeszáll az igazságtalan emberi renddel.

A 21–25. versekben az igazságra/igazságosságra való hivatkozás alapvető eszmei háttérét pedig maga a Deuteronomium alkotja. A szövegben olyasvalaki áll előttünk, akinek elsődleges a Tóra szeretete és betartása, valamint a nép egymás közti igazságos és egyenlőségen alapuló életének elősegítése. A zsoltár ilyen értelemben mégsem áll olyan

távol a szekularizált teodícea-képtől, hiszen a katasztrófa nem pusztán egy istenség igazságosságára kérdez rá, hanem azt megelőzően, illetve annak folyamányaként az emberek közti viszonyokra és azok igazságosságos voltára is. A horizontális és vertikális tengelyek így állnak össze egy koordináta-rendszerre, amelyben a társadalom sebezhetőségét (és ezáltal a természeti és politikai katasztrófákat) maga a társadalom okozza, amennyiben nem él Isten törvénye szerint, azaz igazságtalan, elnyomja az elesetteket és fenyegetést jelent a gyengékre nézve.

A *fenséges* a második nagy kategória. Mind Burke, mind Kant felfogása a megfigyelőre helyezi a hangsúlyt, aki – biztos távolságból – szemléli azt, ami oly mértékben úrrá lesz rajta, hogy elméjével képtelen megragadni: a fenséges így éppen megragadhatatlanságában válik megragadhatóvá. A Zsolt 18//2Sám 22 teofánia-jelenetét vizsgálva csupa olyan pusztító erejű természeti képpel és erővel találkozunk, amely megfelel a fenséges eszméjének: tűz, homály, szél, sötétség, fellegek, víz, fényözön, mennydörgés, villámok, orkán – a természet erői, a maguk legpusztítóbb minőségében és teljességében.

A többi, teofániát tartalmazó zsoltárhoz képest, két nagy különbséget figyelhetünk meg az általunk vizsgált szövegben. Az első a remegés a megjelenése. A remegés csak ebben a teofániában válik kiemelten hangsúlyossá. A földrengésen mint természeti jelenségen túl a felsőbb hatalom előtt álló, rettegő emberek vagy állatok testének, szívének remegésének kifejezésére is szolgálhat. A fenséges/vallási tapasztalat logikája szerint egyszerre van szó belső és külső „földrengésről”: JHVH megjelenése egyszerre manifesztálódik az ember szívének és a kozmosznak a megrendülésében. Az alapok megrendülése a perspektíva elmozdulásának és a főszereplő helyzetének megrendülésére is utal. Ez az eredendő rettegés minősül át JHVH teofániájának köszönhetően a *tremendum* tapasztalatává. A negatív fenségesnek ebből az állapotából emeli ki tehát a főszereplőt a teofánia, minden alapok megrendülése, a pozitív fenséges tapasztalata.

A másik sarkalatos különbség a többi teofánia-zsoltárhoz képest, hogy itt egyvalaki – a Dávid-kontextus érvényesítése esetén éppen Dávid – érdekében történik a teljes isteni színjáték. Azáltal, hogy a kozmosz megrendül és a perspektívák elmozdulnak, a kiemelt személy pozíciója is átrendeződik: az ő szerepe is megrendül, és ennek a megrendülésnek az erejével új társadalmi küldetést is kap. Innen nézve is megtörténik a perspektívaváltás: a fenséges megtapasztalása, szemlélése, mely a kilátástalan és megrekedt helyzetben lévő embernek küldetést ad, amely azonban az erkölcsiségben gyökerezik.

Ezáltal jöhet létre a felismerés, hogy a sebezhetőség nem akkor szűnik meg, ha az ember megpróbál elbújni a veszély elől. Az ember akkor válhat csak ellenállóvá a katasztrófákkal szemben, ha a benne rejlő ész és bátorság segítségével kezébe veszi az irányítást. Sarkalatos pont: az embernek nemcsak önmagában kell felismerni a lehetőségeket, hanem a másik emberben is, azaz nem önző és elbizakodott, hanem ész-alapú és társadalmi cselekvésre hív fel a fenséges szimbolikus formája, amelynek során a másik ember mint partner tisztelete elsődleges.

Az utolsó nagy kategória a *rendkívüli állapot*. A *state of emergency* angol kifejezést, amelynek eredete a római jog *iustitium*-fogalmáig vezethető vissza, magyarul két módon szokás visszaadni: szükségállapot, illetve kivételes/rendkívüli állapot, amelynek bevezetése politikai vagy természeti katasztrófák esetén az államok szokásos eljárása, s mindenkor a jogállami működés ideiglenes vagy netán tartós felfüggesztésének veszélyét hordja magában.

A természeti katasztrófa képeit megidéző teofánia – amely JHVH emberi érzékelés számára történő manifesztációjának csodáját, a reprezentálhatatlan reprezentációját foglalja magában – ennyiben a rendkívüli állapot esztétikai, teológiai és politikai lehetőségeinek sűrítőménye, amely rend és káosz, providencia és akcidencia dialektikáját érinti.

Amint azt többször kiemelttem, a Dávid-kontextus érvényesítése esetén a zsoltár számára fontos eszmei–teológiai háttérként szolgál a Deuteronomium. A Dávid-kontextust a vizsgált szöveg értelmezésében érvényesítve így érvelhetünk: Zsolt 18//2Sám 22 úgy kívánja legitimálni, sőt Izrael példaértékű, *per definitionem* királyává emelni Dávidot, annak élete végén, hogy párhuzamba állítja Mózesrel, a Deuteronomiummal, ezzel – ha nem is a szavak szintjén, de tartalmában annál inkább – megidézve egyrészt magát a teljes deuteronomiumi törvényt, másrészt az abban megtalálható királytörvényt (Dtn 17,14–20) is, amelyet a király a zsoltár tanúsága szerint maradéktalanul betöltött. Ezzel nem kevesebbet állít, mint hogy Dávid életének alapköve volt a Könyv. Így tehát – ha visszatérünk a zsoltár és a katasztrófa kapcsolatához – először is, még mielőtt isteni beavatkozás történe, már a zsoltár kezdetén egy politikai szükségállapot közepén találjuk magunkat.

Ebben a politikai helyzetben hívja elő a természeti csapások sorozatát megidéző teofánia a rendkívüli állapot képét. Ám ahogy a természet elcsitul, világossá is válnak a társadalom jogi szövetének alapjai, amelyből ezek után egyértelműen Dávid kerül ki győztesen, hiszen

ő az, aki a szöveg szerint az isteni törvény alapján áll. Ebből fakadóan legitim, hogy ő legyen az, aki immár a horizontális síkon újrendezi a társadalmi szerepeket és kereteket, rendet, békét és jogot biztosítva ezzel.

### III. Fogalomtörténeti „átvezetés”: király/királyság

Az alábbiakban megpróbálom röviden összefoglalni a legalapvetőbb irányvonalakat az Ószövetség királyképéhez. Mint oly sok más kérdésben, ebben is az Ószövetség az elsődleges forrás, ám bizonyos részterületeken, bár a kellő körültekintéssel, de itt is hasznos támpontot jelenthetnek egyrészt más ókori keleti kultúrák ránk maradt tárgyi és írásos emlékei, valamint az ókori Izrael régészeti feltárásának évről évre gazdagodó anyaga is. Megjegyezném, hogy érdekes, hogy míg az előbbiből – sok nagyon releváns és pontos megfigyelés mellett – számtalan hipotetikus megközelítés is kinőtte magát, utóbbi alapvetően abban segít, hogy a Héber Biblia kutatói megmaradhassanak a – rekonstruálható – tények talaján.

#### III.1 Király és királyság az ókori Izraelben<sup>390</sup>

*Királynak nevezzük* a politikai rendszerekben azt a központi, szimbolikus figurát, aki bürokratikus és katonai eszközökkel (a hierarchiában résztvevők mennyisége és minősége királyságonként és korszakonként változó) szavatolja a jog és a rend fenntartását egy meghatározott méretű (ez is változó: a nagybirodalomtól az egészen kicsi területekig terjed a királyság fogalma) területen belül.<sup>391</sup> „Das hebräische Lexem מֶלֶךְ *mælækh* »König« ist ein Primärnomen der nordwestsemitischen Wortwurzel *mlk* und bezeichnet allgemein einen Einzelnen, der über eine näher zu bestimmende Gruppe herrscht, deren Angehörige ihm ungeachtet ihrer sozialen Unterschiede als eine homogene Größe untergeordnet sind.»<sup>392</sup> Az Ószövetség ezen felül használja még a נָגִיד szót is nagyon hasonló értelemben: „...in the light of the ancient Near East, an intention of the term *nagid* was to emphasise a religious legitimacy of the kingship, particularly in the building of the

---

<sup>390</sup> Alapvetően két lexikonszócikk alapján foglalom össze a legfontosabb ismereteket: KEITH W. WHITELAM, Art. King and Kingship, in: *Anchor Bible Dictionary*, Vol. IV, 1992, 40–48; MICHAEL PIETSCH, Art. König/Königtum (AT), in: *WiBiLex*, 2014, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/23844/>, utolsó letöltés: 2017.07.01.

<sup>391</sup> Ugyanígy WOLFGANG OSWALD, „Das Gesetz, das Volk und der König. Zum gesellschaftlichen Status und zur Funktion der Gesetze im Pentateuch”, in: *Die Welt des Orients* 44/2014, 76–108, itt: 76: „Der alte Orient kannte als Herrschaftsform im Wesentlichen nur die Monarchie. Darin fiel dem König die Aufgabe zu, in ganz umfassender Weise Recht und Gerechtigkeit aufzurichten. Dies geschah auf vielfältige Art und Weise: durch militärisches Handeln gegenüber den Feinden, durch Rechtssetzung und -sprechung gegenüber den Bewohnern des Landes und durch kultisches Handeln gegenüber den Göttern.”

<sup>392</sup> PIETSCH 2014, 1.1.

kingship while melek was a general term for a king in the Deuteronomistic History”.<sup>393</sup> Hogy pontosan mi a különbség a két szó között, az a mai napig nem tisztázott. Cross álláspontja például – Albright nyomán – az, hogy a מֶלֶךְ ugyanúgy a nép élén álló vezér, mint a király, ám még a bírák karizmatikus alakjával rokon, így Saul csakkarizmatikus vezető, ám a valódi dinasztikus királyság az első מֶלֶךְ megjelenésével, Dáviddal kezdődik.<sup>394</sup> Ez a nézet erősen vitatott, ám az biztos, hogy Saul és Dávid között többek között a dinasztikus királyság viszonylatában is cezúra figyelhető meg.<sup>395</sup>

A király *funkciója* kettős: egyrészt feladata az uralma alatt álló terület belső jólétének biztosítása (a rend biztosítása jogi rendszeren keresztül, szociális feladatok, a föld termékenységének fenntartása), valamint a külső veszélyek elhárítása, mely utóbbihoz hadvezérként is bizonyítania kell.<sup>396</sup> A hatalom monopóliuma a kezében van minden területen, ám a kivitelezést teljes államapparátus végzi. A királysághoz ezen felül hozzátartozik még az istenség kultusza és az ettől nem független templom- és palotaépítési vállalkozások is: „Im königlichen Bauprogramm spiegelte sich aber nicht nur die Notwendigkeiten militärischer und administrativer Aufgaben wieder, sondern in ihm drückt sich ein Selbstverständnis aus, dem zufolge der König als Repräsentant der universalen Königsherrschaft Gottes die kosmische und soziale Ordnung der Welt garantiert und in seiner Bautätigkeit das schöpferische Wirken der Gottheit wiederholt bzw. weiterführt (vgl. Green, 2010).”<sup>397</sup>

Ezzel összefügg a kérdés, hogy a király mennyiben tekinthető isteni természetűnek. Az istenfűség az Ókori Keleten mindenütt elterjedt motívum,<sup>398</sup> és az Ószövetségtől sem

<sup>393</sup> JEONG BONG KIM – DIRK J. HUMAN, „Nagid: A re-examination in the light of the royal ideology in the ancient near east”, in: *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 64/2008, 1475–1497, itt: 1494. Valamint: „It was used to idealise the leadership as divinely sanctioned, particularly in the tradition of Saul (1 Sm 9:1-10:16; cf 1 Sm 11:1-11). As in royal titles of the ANE, it is probable to conjecture that nagid idealised the leadership of a king in its royal ideology. Analogously the term implicated that nagid in Israel was the political representative of Yahweh, supported by a prophetic group (1 Sm 10:1, 5-7). Thus, the term designated the combination of the political and religious ideologies in kingship.” *Uo*, 1493.

<sup>394</sup> Vö. FRANK MOORE CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Harvard University Press, 1997, 220–221.

<sup>395</sup> Vö. WHITELAM 1992, 40–41.

<sup>396</sup> Mindennek tökéletes összefoglalását nyújtja költői formában pl. a Zsolt 72.

<sup>397</sup> PIETSCH 2014, 1.2.3.

<sup>398</sup> Ugaritban pl. a Keret-eposzban bukkan fel, de az akkád törvénykezés számára sem ismeretlen, ám ez Mezopotámiában változott az idők során: „The metaphor of legal adoption to symbolize the close bond between god and king, as found in the literature of Ugarit and Israel, is less prevalent in Mesopotamia, for internal reasons. While the Akkadian dynasty of Sumer developed the notion of divine kingship, that idea

teljesen idegen a gondolat,<sup>399</sup> ám az isteni természetre – néhány kivételes, és ennek megfelelően vitatott értelmű esettől eltekintve – meglehetősen kevés bizonyítékot találhatunk. A következőt lehet megállapítani: „The king is understood to have a special relationship with Yahweh which sets him apart from other mortals. However the divine sohship is an expression of sacral importance and functions of the king rather than the expression of a belief in the divine nature of the king.”<sup>400</sup> Ami isteni természetű, az tehát nem a király, hanem inkább maga a királyság, a király pedig az istenség reprezentánsa ebben a rendszerben.

Az alábbiakban nem kívánom összefoglalni a *királyság történetét*, ezt már sokan megtették. Ami a témánk számára elengedhetetlen – Dávid király működésének behatárolása – azt Pietsch a következőképpen foglalja össze: „Die genauen Daten der Herrschaft Davids sind unbekannt, man wird jedoch nicht fehlgehen, seine Regentschaft um die Mitte des 10. Jh.s v. Chr. anzusetzen, selbst wenn die biblischen Angaben zu seiner Regierungszeit (vgl. 2Sam 5,4f.) sich eher einem festen Generationenschema als historischer Erinnerung verdanken (vgl. die 40jährige Wüstenzeit). Sicher ist jedoch, dass sich die Institution des Königtums in Israel und Juda unter David konsolidiert und dass dieser Prozess sich unter seinem Thronfolger Salomo in der zweiten Hälfte des 10. Jh.s v. Chr. fortsetzt (vgl. Dietrich, 1997).”<sup>401</sup> Ezt számos régészeti bizonyíték is alátámasztja,<sup>402</sup>

---

was rejected by the Semitic rulers of Babylon, and it effectively disappeared after the Ur III period (2112–2004 B.C.E.). Consequently, not divine adoption but divine appointment of the monarch to rule came to be the standard motif of royal legitimation in Babylonia and Assyria, whose kings thus ruled under divine aegis.” – vö. BERNARD M. LEVINSON, „The Reconceptualization of Kingship in Deuteronomy and the Deuteronomistic History’s Transformation of Torah”, in: *Vetus Testamentum*, 51/2001, 511–534, itt: 514.

<sup>399</sup> Vö. pl. Zsolt 89,27–28 vagy a „klasszikusnak” számító 2Sám 7,14a Dávidról: „Atyja leszek, és ő az én fiam lesz.” A téma legújabb alapos kifejtését (bőséges szakirodalmi utalással) ld. LÁSZLÓ VIRGIL, *A keresztény ember istengyermekségének értelmezési formái az Újszövetségben*, (publikálatlan disszertáció, EHE, Újszövetség Tanszék), Budapest, 2017, 15–18.

<sup>400</sup> WHITELAM 1992, 45.

<sup>401</sup> PIETSCH 2014, 2.3.

<sup>402</sup> Vö. pl. NADAV NA’AMAN, „The Kingdom of Judah in the 9th Century BCE: Text Analysis versus Archaeological Research”, in: *Tel Aviv*, 40/2013, 247–276, itt: 264: „The suggestion that David’s story cycle reflects the reality of the late 10th–9th centuries BCE may also be supported by ‘negative’ evidence: Lachish’s absence from these stories. In most of the 10th century BCE, the site of Lachish was deserted and was re-settled in the late 10th century BCE (Level V). Later it was fortified (Level IV), and in the 8th–7th centuries BCE (Levels III–II), Lachish became the major Judahite city in the Shephelah. Assuming that David’s story cycle would have ‘remembered’ the reality of either the 8th or the 7th centuries BCE, Lachish, the most important Judahite city in this period, would have been mentioned in the stories. Its absence well reflects the antiquity of the memories on which the author based his stories.”

ám fontos árnyalni a képet, hiszen a dávidi-salamoni királyság abban a pompában, amellyel az Ószövetség felruházta, minden bizonnyal soha nem létezett.<sup>403</sup>

### III.2 A Deuteronomium királyképe

Izrael tehát elérte, hogy olyanná legyen, mint minden más nép (vö. 1Sám 8,20), ám ez – látszólag bármily sok pozitívummal kecsgettetett is – végső soron nem tette elkerülhetővé Jeruzsálem katasztrófáját és a fogságba hurcolást. Ennek megfelelően az Ószövetségben nem találkozunk egységes királyideológiával. A – legalábbis első olvasásra – királyságpárti szövegek ugyanúgy megtalálhatóak benne, mint a sokak által kifejezetten „királyellenesnek” tekintett Deuteronomium vagy király(ság)kritikus prófétaikönyvek. Vita zajlik a tekintetben is, hogy mennyire egységes a Dtn és a DtrG véleménye a királyságról. Létezik álláspont, mely szerint maga a Dtn királyságellenes, míg a DtrG királyságpárti.<sup>404</sup> Jamie A. Grant – Gerbrandtot idézve<sup>405</sup> – ezzel szemben azt állítja, hogy maga a kérdésfelvetés a hibás, hiszen nem az a kérdés, hogy jó-e a király vagy sem. Arra kellene inkább rákérdezni, hogy a deuteronomista szerint *milyen típusú* király, ill. királyság lenne Izrael számára a megfelelő. Ennek meghatározására szolgálna a deuteronomiumi királytörvény (Dtn 17,14–20). Ennek megfelelően: „The king’s powers are limited – neither military might, nor international treaties, nor wealth shall be the source of his strength – and the purpose of those limitations is to keep the monarchy entirely dependent upon Yahweh, and not upon his own might or external factors. Over and above this, the king (like the people) is subject to the rule of Yahweh’s torah. He is not above the law, but

<sup>403</sup> Vö. pl. AMIHAI MAZAR, „Archaeology and the Biblical Narrative. The Case of the United Monarchy”, in: REINHARD G. KRATZ – HERMANN SPIECKERMANN, *One God – One Cult – One Nation. Archaeological and Biblical Perspectives*, Walter De Gruyter, Berlin, 29–58, itt: 51: „It is certain that much of the biblical narrative concerning David and Solomon is mere fiction and embellishment written by later authors. Nonetheless, the total deconstruction of the United Monarchy and the deevaluation of Judah as a state in the ninth century [...] is based, in my view, on unacceptable interpretations of the available data. In evaluating the historicity of the United Monarchy, one should bear in mind that historical development is not linear, and history cannot be written on the basis of socio-economic or environmental-ecological determinism alone. The role of the individual personality in history should be taken into account, particularly when dealing with historical phenomena related to figures like David and Solomon [...] Leaders with exceptional charisma could have created short-lived states with significant military and political power, and territorial expansion. I would compare the potential achievements of David to those of an earlier hill country leader, namely Lab’ayu, the habiru leader from Shechem who managed during the fourteenth century to rule a vast territory of the central hill country, and threatened cities like Megiddo in the north and Gezer in the south, despite the overrule of Canaan by the Egyptian New Kingdom.”

<sup>404</sup> Vö. GARY N. KNOPPERS, „The Deuteronomist and the Deuteronomic Law of the King. A Reexamination of a Relationship”, in: *ZAW* 108/1996, 329–46.

<sup>405</sup> GERALD E. GERBRANDT, *Kingship According to the Deuteronomistic History*, Scholars Press, Atlanta, 1986, 41.



subject to the same strictures of the covenant as are all Israelites.”<sup>406</sup> Ez azonban nem csupa tiltást vagy negatív következményt jelent a királyra nézve. A király ebben a rendszerben is kiválik a nép többi tagja közül, ám ez nem azt jelenti, hogy felette állna a népnek, hanem azt, hogy példaként állhat előttük, ahogy aztán az általa irányított hierarchiában minden felettes példaként áll a neki alárendeltek előtt. A példamutatás pedig nem másban kell megmutatkozzon, mint a JHVH iránti odaadó hűségben, az ő Tórájának ismeretében (avagy folyamatos tanulmányozásában) és annak betartásában.<sup>407</sup>

Israel Finkelstein – régészként, tehát értelemszerűen más hangsúlyokkal – a fentiekhez hasonló véleményt fogalmaz meg a DtrG királyképéről: véleménye szerint a júdai kánonba két okból illesztették bele az északi tradíciókat: a júdai ideológia támogatására, valamint a júdai királyságban élő izraeli népesség semlegesítésére.<sup>408</sup> „In the latter case the original Israelite traditions were subjected to Judahite needs and ideology, as in the case of the book of Samuel, which incorporated negative northern traditions about the founder of the Davidic dynasty but gave them a twist to clear David of all wrongdoing (McCarter 1980a; Halpern 2001). [...] The political ideology of the Deuteronomistic History in the Bible depicts the reality after the fall of the northern kingdom. It is Judah-centric, arguing that all territories that once belonged to Israel must be ruled by a Davidic

---

<sup>406</sup> GRANT 2004.

<sup>407</sup> Avagy a „másik irányból” nézve: „Vermittelt ist Jhwhs Herrschaft durch die mosaische Dtn-Tora, die als Gesetzeskodex des Moabbundes niedergelegt wird. Die Kenntnis und kompetente Anwendung der Tora soll durch eine allgemein gesellschaftlich verbreitete Lernkultur ‚demokratisiert‘ werden. Der Bewahrung der Tora dienen daher auch alle normativ relevanten gesellschaftlichen Institutionen. Hinsichtlich der Erziehung der Kinder gilt dies besonders für die Verantwortung der Eltern in der Familie (Dtn 6,7 u. a.), aber auch für die Ältesten (Dtn 31,9), für die Leviten als Verantwortliche im religiösen Bereich (vgl. oben), sowie das (mögliche) menschliche Königtum (Dtn 17,14–20).” MARKL 2012, 301.

<sup>408</sup> Arról, hogy az „Izrael” elnevezés az egész nép meghatározására miként vált elfogadhatóvá a júdai népesség számára ld. MARKL 2012, 293: „Wie aber konnte die Bezeichnung »Israel« zur kollektiven Identifikationsgestalt aus dem Exil zurückkehrender Judäer werden? Im 9./8. Jh. v. Chr. bezeichnete »Israel« wohl vornehmlich das Nordreich in Abgrenzung vom Südreich Juda. Doch wurde der Name auch nach dem Untergang des Nordreiches 722 v. Chr. nicht nur im Blick auf Vergangenes verwendet; er entwickelte sich wohl schon in vorexilischer Zeit »von einer landsmannschaftlichen Bezeichnung der Israeliten in Juda ... zu einer die Judäer einschließenden Bezeichnung.«” Ehhez a kérdéshez ld. még HANS-JÜRGEN ZOBEL, Art. ישראל, in: *ThWAT* 3 (1982), 986–1012; LESTER L. GRABBE, „Israel’s Historical Reality after the Exile”, in: BOB BECKING – MARJO C. A. KORPEL (szerk.), *The Crisis of Israelite Religion. Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times*, Brill, Leiden, 1999, 9–32; WOLFGANG SCHÜTTE, „Wie wurde Juda israelitisert?”, in: *ZAW* 124/2012, 52–72; NADAV NA’AMAN, „Saul, Benjamin and the Emergence of »Biblical Israel«”, in: *ZAW* 121/2009, 211–224.335–349.

king, that all Hebrews must accept the rule of the Davidic dynasty, and that all Hebrews must worship the God of Israel at the temple in Jerusalem.”<sup>409</sup>

### III.3 A Zsolt 18//2Sám22 királya

A teljes Zsoltárok könyvének királyképét nem kívánom itt most felvázolni.<sup>410</sup> Mivel elemzésem tárgya a Zsolt 18, így arra szorítokozom, hogy – Grant már többször idézett monográfiája<sup>411</sup> nyomán – összefoglaljam azokat az alapvető gondolatokat, amelyek erre a zsoltárra vonatkoznak. Grant kifejezetten azokat a zsoltárokat vizsgálja, melyek esetében a királyságról és a Tóráról szóló zsoltárok egymás mellett kaptak helyet: ilyen a Zsolt 1–2; Zsolt 18–21; Zsolt 118–119. Alaptétele az ún. *canonical approach* vagy kánonkritikai megközelítés alapján az, hogy az említett zsoltárok tudatos szerkesztés következtében kerültek egymás mellé, mégpedig a király és a tóra állandó összekapcsolódását kihangsúlyozandó, ráadásul éppen a Dtn királytörvénye alapján.<sup>412</sup> A fő téma pedig minden esetben JHVH Tórájának<sup>413</sup> jelentősége, a király feladata Izraelben, valamint a királyi minta színrevitele a nép előtt. Grant részletes elemzés után az alábbi következtetést vonja le: „The suggestion being proposed here is not that David-Zion theology is absent from the Psalms, but, rather that this theology – when royal psalms in question are read from a canonical perspective – is, perhaps, not as far removed from the Dtr ideal of kingship as one might expect because it has been influenced by the theological ideas of the Law of the King.”<sup>414</sup> Az pedig különösen is izgalmas kérdés, hogy Grant szerint – amivel csak egyetérteni tudok – ezek a „király”-zsoltárok a végleges állapotukban nem elsősorban a

<sup>409</sup> ISRAEL FINKELSTEIN, *The forgotten Kingdom. The archeology and history of Northern Israel*, SBL, Atlanta, 2013, 3–4. Finkelstein részletesebb véleménye a DtrG történeti felhasználásáról: „One cannot rely on Deuteronomistic texts (in contrast to earlier texts, which the Deuteronomist only redacted) in reconstructing the situation in pre-late-eighth-century times, as they promote late-monarchic (and later) Judahite ideology. As such, disputed situations are presented from a strictly Judahite perspective. Much of this material, therefore, reflects a retrojection to the past of the situation in a relatively late phase in ancient Israelite history.” – FINKELSTEIN 2013, 45.

<sup>410</sup> Pl. a már említett Zsolt 72 vagy a Zsolt 110 más üzeneteket hordoz a királyról, mint a Grant által elemzett csoportok, ezen belül is az általam is elemzett Zsolt 18.

<sup>411</sup> GRANT 2004.

<sup>412</sup> GRANT 2004, 253: „This thesis has considered the possibility that the placement of kingship psalms alongside the three torah psalms of the Psalter is not merely an accidental phenomenon, but one which results from deliberate editorial activity, designed to reflect the theology of Deuteronomy’s Kingship Law.”

<sup>413</sup> A kérdéshez, hogy ebben az esetben mit jelent pontosan a Tóra (ténylegesen Mózes öt könyvét, a Deuteronomiumot, a Dtn 12–26 jogi kódexét vagy a Dtn királytörvényt) GRANT 2014-en kívül ld. pl.: JEAN-PIERRE SONNET, *The Book within the Book. Writing in Deuteronomy*, Brill, Leiden, 1997, mely sok más szempontból is alapvető kérdéseket tárgyal.

<sup>414</sup> GRANT 2004, 277.

királynak, ill. a királyhoz szólnak, hanem a mindenkori népet, és azon belül az egyes individuumot is megszólítják.<sup>415</sup>

Mindebből tehát levonhatjuk azt a következtetést – amely az általam eddig leírtakkal nem áll ellentétben –, hogy a Zsolt 18//2Sám 22-ben egyértelműen kimutatható a deuteronomista hatás. Azonban ebből nem az következik, hogy ezzel egyértelműen monarchiaellenes felhangokat kapna az amúgy a királyt maradéktalanul dicsőítő szöveg. Ez – amint a fentiekből láttuk – egyrészt azért nem lehet így, mert a Dtn nem feltétlenül ellenzi a királyságot, inkább a király milyenségét határozza meg a Tórát ismerő és betartó, népe előtt mintaként álló uralkodó személyében. Emellett pedig a Zsolt 18 a Dtn-allúziók nélkül ugyan a királyt legitimáló himnusz, azonban éppen az az elem hiányozna belőle, amely nélkül akár egy zsarnokoskodó, önkényes, Istentől kapott hatalmával visszaélő uralkodó képe is kirajzolódhatna a szövegből. Éppen olyan, mint amilyen a Salamon utáni időszak számos uralkodója lett az Ószövetség szövege szerint, és amiért aztán – Jósias elékészt reformja ellenére – Izraelt utolérte a katasztrofális vég. Ám a szöveg ugyanennyire magában hordozhatja a bukás utáni újrakezds alapjait is, amennyiben végeredményben már az első pillanattól kezdve nem az uralkodó erényeire és saját érdemei alapján történő kiválasztására helyezi a hangsúlyt, hanem egy olyan szövegtörzset „hív be”, mely szerint a király is alá van rendelve JHVH akaratának, ami földi körülmények között egy *szövegben/könyvben*, a *Tórában* nyilvánul meg. Levinson ezt írja: „Such a systematic subordination of king, indeed all public authorities, to a sovereign legal text that defines the powers of each and to which each is accountable, has no counterpart in the Ancient Near East where, rather, under the standard royal ideology, it was the king who promulgated law. [...] Since Deut xvi 18–xviii 22 promotes the idea of a public text as what defines the institutional structure of government, and permits no single institution to emerge as superior either to the other branches of government or to the charter to which all are accountable, it may well be that Deuteronomy here also lays the foundation for western constitutional thought more broadly.”<sup>416</sup>

---

<sup>415</sup> Vö. GRANT 2004, 281–289.

<sup>416</sup> LEVINSON 2001, 532.

## 4. Politikai teológia a Zsolt 18//2 Sám 22-ben

### 4.1 Politikai teológia – fogalmi alapok

Jan Assmann *Uralom és üdvösség* címen megjelent könyve<sup>417</sup> többek közt a politikai teológia 20. századi fogalmának az Ószövetség értelmezésében játszott szerepét, annak lehetőségeit járja körül. Az alábbiakban részben az említett mű bevezető fejezetére<sup>418</sup> támaszkodva vázolom az alapvető fogalmi keretet és elméleti tétet, amelyekkel afejezet során aztán részletesebben is foglalkozom a Zsolt 18//2Sám 22 vonatkozásában. Assmann a politikai teológia fogalmát mint „tanszerűen kifejtett beszédet uralom és üdvösség kapcsolatáról”<sup>419</sup> határozza meg. Ennek két aspektusa különíthető el. Az egyik a politika teológiai implikációira kérdez rá,<sup>420</sup> a másik pedig a teológia mögött rejlő politikaira.<sup>421</sup> A teológia ebben az esetben nem pusztán a keresztény teológiát jelenti, hanem tágabban minden érvelő jellegű, tanszerűen kifejtett beszédet az isteniről. Politika alatt „az uralom »vertikális« és a közösség »horizontális« dimenzióját”<sup>422</sup> érti a szerző. Az Isten és ember(ek), valamint az uralkodó és a nép közötti kapcsolatok és viszonyok vertikális és horizontális aspektusait már érintettem dolgozatom 3. fejezetében, az alábbiakban szeretném ezt a szálát (is) bővebben kifejteni.

A fogalom maga nem újkeletű, visszavezethető egészen a római Varro munkásságára, aki sztoikus alapokon megalkotta az ún. *theologia tripartita* háromosztatú rendszerét, melynek egyik eleme a politikai teológia.<sup>423</sup> A modernizmus hajnalán aztán Baruch de Spinoza vetette fel és töltötte meg új tartalommal a szókapcsolatot – a biblikus kutatás számára más szempontból is alapvetőnek számító – *Tractatus theologico-politicus* című művében (1670), melyben többek közt az Ószövetség politikai aspektusaira hívja fel

---

<sup>417</sup> JAN ASSMANN, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, Carl Hanser Verlag, München 2000; magyarul Uő., *Uralom és üdvösség. Politikai teológia az ókori Egyiptomban, Izraelben és Európában*, Atlantisz, Budapest, 2008.

<sup>418</sup> ASSMANN 2008, 17–38.

<sup>419</sup> ASSMANN 2008, 19.

<sup>420</sup> Ld. pl. Carl Schmitt vonatkozó munkásságát: t.k. CARL SCHMITT, *Politikai teológia* [1922], ELTE ÁJK, Budapest, 1992; Uő., *Politikai teológia II. Legenda minden politikai teológia elintézéséről*, Attraktor, Máriabesnyő, 2006; Uő., *A politikai fogalma*, Osiris – Pallas – Attraktor, Budapest – Máriabesnyő, 2002.

<sup>421</sup> Ld. pl. JACOB TAUBES, *Die politische Theologie Paulus*, Wilhelm Fink, München, 1993; Uő., *Nyugati eszkatológia*, Atlantisz Kiadó, Budapest, 2004; Schmitt és Taubes kapcsolatához ld. Uő., *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebigung*, Merve Verlag, 1987.

<sup>422</sup> ASSMANN 2008, 18.

<sup>423</sup> Marcus Terentius Varro (Kr. e. 116– 27) rendszeréhez, annak elő- és utóéletéhez ld. GODO LIEBERG, „Die theologia tripartita als Formprinzip antiken Denkens”, in: *Rheinisches Museum* 125/1982, 25–53.

a figyelmet.<sup>424</sup> Ettől kezdve időről időre, több-kevesebb hatással újra felbukkan a politikai teológia fogalma, míg aztán Carl Schmitt Bakunyinnál rábukkan, és a hozzáadódott negatív tartalom<sup>425</sup> helyett pozitív értelemmel tölti meg. *Politikai teológiájának* azonos című, harmadik fejezetét így kezdi: „A modern államelmélet minden fogalma szekularizált teológiai fogalom.”<sup>426</sup> Ez egy olyan mű egyik – Schmitt stílusára jellemző – tételes kijelentése, melyben a szerző a szuverenitás témáját fejti ki négy fejezetben. Schmitt többek közt a csoda fogalmával egy szerkezeti analógiára mutat rá. A csoda szerepe a teológiában párhuzamba állítható a – korábban már szintén tárgyalt – kivételes állapot (*Ausnahmezustand*) szerepével az államelméletben. Assmann így hasznosítja a maga történeti érdekeltségű kutatásai számára Schmitt elméletét: „A politikai teológia fogalma arra szolgál, hogy szerkezeti és fejlődéstörténeti kapcsolódásokat tárjon fel a teológia és az államelmélet között, mégpedig a fogalomtörténeti módszer révén.”<sup>427</sup> A Schmitt munkássága által játékba hozott elméleti tétek aztán erősen meghatározták a következő évtizedek gondolkodását. A teljesség igénye nélkül Erik Peterson, Erich Voegelin, de Jacob Taubes vagy Walter Benjamin<sup>428</sup> sem kerülhette meg Schmitt műveit, amikor a szuverén, a hatalom, a jogelmélet és -gyakorlat, a saját és az idegen, kérdésével szembesültek feltételezve a vallási és politikai rend közötti kapcsolatot. Ennek a kapcsolatnak Assmann nyomán három különböző formáját különböztethetjük meg: a dualizmust (a vallási és politikai szféra szétválasztása), a teokráciát (a politikai alárendelése az istenuralomnak) és a reprezentációt (az isteni és a politikai analogikus megfeleltetése, valamint a vallási vezetés ebből fakadó egyesítése egy földi képviselő személyében).<sup>429</sup> Az utóbbi kettő közötti határok sokszor elmosódnak. Számos példát lehetne felhozni, én azonban dolgozatomban tárgyánál maradván arra keresem a választ, hogy mit jelent mindez az általam elemzett szövegre nézve, illetve mit hasznosíthatunk a szöveg

<sup>424</sup> Magyarul: BENEDICTUS DE SPINOZA, *Teológiai-politikai tanulmány*, Osiris Kiadó, Budapest, 2002. Ezt követően írt, és 1677-ben posztumusz megjelent *Etikájában* aztán egy természetes teológiát állít a korábban felvázolt politikailag meghatározottal szembe. Vö. magyarul UÖ., *Etika*, Osiris Kiadó, Budapest, 2001.

<sup>425</sup> A radikális felvilágosodás gondolkodói a politikai teológia fogalmának negatív töltetet adtak. Náluk – így az anarchizmus nagy alakjánál, Mihail Bakunyinnál is – Isten és ember együttműködése az emberek elnyomására. Ebből pedig csak egy kiút van: szabadulás Istentől és úrtól. Ld. MIHAIL BAKUNYIN, „Mazzini’s politische Theologie und die Internationale”, in: *Freiheit. Internationales Organ der Anarchistendeutschen Sprache*, 1891, 26–33.

<sup>426</sup> SCHMITT 1992, 19.

<sup>427</sup> ASSMANN 2008, 24.

<sup>428</sup> Benjaminra gyakorolt hatásához ld. HORST BREDEKAMP – MELISSA THORSON HAUSE – JACKSON BOND, „From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes”, in: *Critical Inquiry*, 25/1999, 247–266.

<sup>429</sup> Vö. ASSMANN 2008, 34.

– és kettős kontextusának – értelmezése során mindabból, amit az uralom és üdvösség, a politikai és vallási szféra kapcsolatáról tudni lehet az ókori Izraelben.

Jogosan merülhet fel a kérdés, hogy nem esünk-e a modern elméletek bevonásával az anakronizmus csapdájába. Természetesen ez a veszély egy ilyen területen mindig fennáll, hiszen amennyire hasznos lehet a modern elméleti háttér az ókori szövegek és jelenségek megértéséhez, legalább annyira fenyeget az a veszély, hogy az ókori világ számára idegen jelenségeket és problémákat vetítünk ezáltal egy olyan korra, melynek szellemétől ezek idegenek voltak. Különösen összetetté teszi a helyzetet az a tény, hogy az ókori, így a bibliai szövegek sok esetben befolyásolják a modern elméleti rendszereket, miközben utóbbiak transzformálják is az előbbieket. Így az Ószövetség jogi szövegei (pl. a tízparancsolat) hatással voltak a modern jogelméleti diskurzusra, ám utóbbit nem lehet reflektálatlanul visszavetíteni az Ószövetség értelmezésére.<sup>430</sup> Konkrét példa erre az Ószövetség szövetségfogalma, melyben egy eredetét tekintve ókori keleti politikai modell válik teológiai alappá. Ebben a teológiában Isten kapcsolatát világgal politikai terminusokkal írják le, míg a politikai rendet áthatja a teológia. Megfordítva Carl Schmitt kijelentését – miszerint a modern államelmélet minden fogalma szekularizált teológiai fogalom – Assmann így fogalmaz: „A teológia minden meghatározó [...] fogalma teologizált politikai fogalom.”<sup>431</sup> Ebben a fejezetben többek közt még arra teszek kísérletet, hogy a modern, szekularizált teológiai fogalmak segítségével (melyek mélyén tehát eredetileg teologizált politikai fogalmak rejlenek) új megvilágításba helyezzem a Zsolt 18//2Sám 22-ban ránk hagyományozott lenyomatot és üzenetet uralom és üdvösség kapcsolatáról.

Teszem ezt úgy, hogy a politikai teológia számos izgalmas alterülete közül a zsoltár felől nézve az egyik egyértelműen releváns kérdést, a reprezentációt járom körül: mennyiben és milyen formában mutatkozik meg maga JHVH ebben a zsoltárban, és az énközlését követően létrejön-e az isteni reprezentáció a király személyében? És mit jelent ez általában a politikai szférára nézve?

---

<sup>430</sup> A kérdéshez részletesen ld. DOMINIK MARKL, *Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes. Die Brennpunkte einer Rechtshermeneutik des Pentateuch in Exodus 19-24 und Deuteronomium 5*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 2007.

<sup>431</sup> ASSMANN 2008, 35.

## 4.2 Reprezentáció

Az alábbiakban a reprezentáció képelméleti fogalmából indulok ki, majd a későbbiekben áttérek egy – ettől nem független – politikai értelmezésére.

Gottfried Boehm, a művészettörténet és -elmélet professzora, írja a reprezentáció egy módjáról a következőket: „Unbenommen um Inhalt und um religiöse oder standesrechtliche Interessen und Rollen handelt es sich aber durchweg um Vergegenwärtigung. [...] Die Re-präsentation geschieht als Präsentation. Die Präsenz wiederum verdankt sich einer spezifischen Erscheinung des Zeigens. Re-präsentation darf man deshalb auch eine Zeigehandlung nennen, die über eine besondere Temporalität gebietet. Ihre Qualität besteht darin, den Dargestellten, der dem Zeitlauf unterworfen war, so darzubieten, dass er eine Gegenwart gewinnt, die Evidenz oder Enargeia besitzt.”<sup>432</sup>

Az Ókori Keleten éppen ez a kultikus képek és szobrok feladata: az ábrázolás által fizikailag jelenvalóvá tenni, prezenciával felruházni az istenséget. Ennek megfelelően számtalan isten, démon és egyéb transzcendens lény ábrázolása maradt ránk Mezopotámiából, Ugaritból, Egyiptomból stb. Izraelben azonban más a helyzet. Ám – amint azt az alábbiakban látni fogjuk – Izrael sem mentes az istenség reprezentációjának igényétől.

### 4.2.1 A teofánia mint JHVH prezenciája/reprezentációja

JHVH-t nem lehet és nem szabad ábrázolni.<sup>433</sup> Nincs szobor, nincs kép, amely által létrejönne, avagy emberi eszközökkel létrehozható volna reálprezencia. Ez – a monoteizmus mellett és attól nem függetlenül – az Ószövetség egyik nagy vívmánya. Különösen egy olyan korban és olyan birodalmak által közrefogva, melyekben az istenség ábrázolása szobor formájában, mely egyben az istenség valós jelenétét is biztosította a közösség számára – a világ legtermészetesebb jelensége, sőt elvárt kötelesség volt. JHVH azonban nem szorul rá a szobrok vagy más ábrázolások formájában történő reprezentációra, hiszen a Héber Biblia szerint ténylegesen és folyamatosan jelen van mindazok életében, akiket a maga számára kiválaszt – így egy teljes nép állandó

---

<sup>432</sup> GOTTFRIED BOEHM, „Repräsentation – Präsentation – Präsenz”, in: Uő. (szerk.) *Homo pictor*, K.G. Saur, München – Lipcse, 2001, 3–13.

<sup>433</sup> A képtilalom kérdéséhez a korábban már említett szakirodalmon kívül összefoglalólag ld. pl. MICHAELA BAUKS Art. Bilderverbot (AT), in: *WiBiLex* 2007, online forrás: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/15357/>, utolsó elérés: 2017.07.15.

valóságának része. Mindez újfent nem független a fogság utáni teológiai gondolkodástól, melynek központi eleme az egy istenben való kizárólagos hit. Mégpedig egy olyan istenben, aki – a többi nép isteneivel *ellentétben* – nem ragadható meg – ezáltal pedig nem is győzhető le – képek segítségével. Tehát a képtilalom segítségével ez a teológiai gondolkodás kivonja Istent minden emberi manipuláció alól, ráadásul felszabadítja az embereket az istentisztelet kultikus aspektusainak materiális oldala alól. (Ezt képviseli számtalan prófétai polémia is, pl. Ézs 40,18–25; 41,6–7; 44,9–20; Jer 10,1–16; 51,15–19; Hab 2,18–20; vö. Zsolt 115,4–8.) Ami a helyébe lép, az a vágy Isten látására (ld. pl. Ex 33,18; Zsolt 42,3; Jób 42,5), ill. az ember mint Isten képmásának teológiai üzenete (Isten „emberalakúságához” ld. pl. Ez 1,26; az ember istenalakúságához pl. Gen 1,26–27).<sup>434</sup> Azonban ha faragott képek és kultikus szobrok nem is álltak a nép rendelkezésére, az istenség megjelenését leíró szövegeket megőrizték a hagyományban, olyannyira, hogy a kánonba is belekerültek úgy a prófétai,<sup>435</sup> mint a történeti<sup>436</sup> vagy a költői szövegekben<sup>437</sup> is megtalálhatóak az Isten látványának, ill. jelenlétének leírására tett kísérletek. Ezen felül számos nyelvi és költői jelenség – mint például a zsoltárok által oly gyakran használt metonímiák és metaforák – is őrzi ennek nyomait.

A Zsolt 18//2Sám 22 esetében a dolgozatomban során már hosszan tárgyalt teofániajelenetben (vv 8–16) lehetünk tanúi egy ilyen leírásnak. Néhány szempontot szeretnék felvetni az értelmezéshez. Egyrészt a teofánia-exkurzusban már szintén részletesen bemutatott ugariti párhuzamot, mely a szövegek hasonlóságán kívül még egy fontos adalékkal szolgál. A már említett istenábrázolásokkal. Keel az ABD 1992-es, ikonográfia-szócikkében egészen odáig megy, hogy azt állítja: „The relationship between the Bible and iconography is here understood as the influence of the contemporaneous art on the Biblical texts in Israel itself [...] and in the neighbouring countries.”<sup>438</sup> Izrael valóban minden bizonnyal nem pusztán érintkezésben állt a környező népekkel, de a kulturális hatásoktól sem maradt független, így valószínűsíthető, hogy az ugariti

---

<sup>434</sup> Ebből a gondolatból az következik, hogy az ember lesz Isten „reálprezenciája” az Isten által teremtett világban. Vö. BERND JANOWSKI, „Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte”, in: MARKUS WITTE (szerk.), *Gott und Mensch im Dialog, FS O. Kaiser*, Berlin, 2004, 183–214.

<sup>435</sup> Pl. Ézs 6,1–5 és Ez 1,4–28.

<sup>436</sup> Pl. a Hóreb-teofánia (Dtn 4,10–14) vagy a Sinai-teofánia (Ex 19–20), mely utóbbihoz kapcsolódik Isten láthatóságának kérdése Ex 33,17–23-ban, valamint Ex 34,33–35-ben.

<sup>437</sup> A teofániáról szóló exkurzusban számos példát említettem.

<sup>438</sup> OTHMAR KEEL, Art. Iconography and the Bible, in: *Anchor Bible Dictionary* Vol. 3, 1992, 357–374.



költeményekkel egyértelműen rokonságot mutató héber költői szövegekhez – ha materiális formában nem is, de – legalább elvont síkon társultak az ókori keleti istenábrázolások vizuális hatásai is. Izaak De Hulster megfogalmazásában: „Text and image are related as cultural expressions of a community and can be studied within that community and in comparison with similar expressions of (neighbouring) communities.”<sup>439</sup> A többek közt Keel nevével fémjelzett és Hulster által is képviselt biblikus ikonográfiai fordulat nyomán Alison Ruth Gray a már említett, 18. zsoltárról szóló monográfiájában lépésről lépésre végigmegy a zsoltárban fellelhető metaforákon és költői képeken, vizsgálva azok referenciakeretét, tágabb kulturális mezejét, beleértve az ókori keleti szövegeket és ábrázolásokat is.<sup>440</sup> Részben az ő könyve, részben Keel művei, ill. Klingbeil már említett munkája nyomán bizton állíthatjuk, hogy az alábbi képek, ha nem is egyenes hatással, de valamilyen formában minden bizonnyal részét képezték a befogadói horizontnak:



1. Kép

Ninurta isten üldözi az Anzu madarat. Asszír pecséthenger, Kr. e. 1. évezred első fele (KEEL 1984, 40, 45. ábra nyomán).

<sup>439</sup> IZAAK J. DE HULSTER, *Illuminating Images. An Iconographic Method of Old Testament Exegesis with Three Case Studies from Third Isaiah*, Utrecht, 2007, 207.

<sup>440</sup> Saját konklúziója szerint a következőképpen: „Using the working definition of metaphors an »analogical word-picture«, the meaning of each word in the text has been considered as a potential source of verbal or pictorial interaction, with the ability to engage or activate certain conceptual associations within its own or another »frame of reference« or »mental scene«.” GRAY 2014, 207.



2. kép: viharistent ábrázoló Kr. e. 2. évezredi sztélé Ugaritból (KEEL 1984, 193, 291. ábra nyomán)



3. kép: viharistent ábrázoló Kr. e. 8–7. századi vulkanikus bazaltsztélé Szíriából (KEEL 1984, 193, 292. ábrázolás alapján)



4. kép: viharistent ábrázoló bazaltsztélé III. Tukulti-apil-ésarra korából (Kr. e. 745–727) KEEL 1984, 194, 294. ábra nyomán



5. kép: Assur isten ábrázolása II. Tukulti-Ninurta (Kr. e. 9. század eleje) korából (KEEL 1984, 216, 295. ábra nyomán).

Mit jelent ebben az esetben Isten reprezentációja? Először is szeretnék elkülöníteni két szintet: az elbeszélői<sup>441</sup> horizonton nem lehet szó reprezentációról – legalábbis első olvasatban és JHVH reprezentációja tekintetében biztosan nem –, ugyanis a teofániát bevezető versekből világossá válik az elbeszélő (akit a felirat, illetve a kontextus ráadásul Dávid királlyal azonosít) szorult helyzete, amelyből a 7. versben megszólítja az JHVH-t:

7 (Zsolt) Szükségemben JHVH-t hívom, Istenemhez segítségért kiáltok; meghallja szentélyéből hangom, és kiáltásom elé kerül, a fülébe.

/(2Sám) Gúzsba kötettem, így JHVH-t hívom, Istenemet hívom; meghallotta szentélyéből hangomat, kiáltásom (már) fülében (is) van.

Erre érkezik reakcióként Isten megjelenése és közbeavatkozása, melyet az elbeszélő személyesen élményként ír le. Tehát az elbeszélő időben Isten nem közvetítve, hanem személyesen van jelen a narrátor életében. Azonban a második szinten, tehát a befogadói horizonton, ahol már csak a (fel)olvasott vagy hallgatott szöveg és leírás áll rendelkezésre, annál inkább beszélhetünk reprezentációról.

A zsoltárban tehát Isten megjelenik, mondhatni a műfaji követelményeknek megfelelően, ám azokon a hatásnak megfelelően alakítva: földrengés, viharfelhők, szél, villámlás, mennydörgés, jégeső váltják egymást gyors egymásutánban. A költői bravúr pedig nem pusztán abban rejlik, hogy az ókori keleti kontextusból már jól ismert, és Izrael költészetében is előszeretettel használt elemeket beépíti a költeménybe, hanem a mód, ahogyan a zsoltáros az elhelyezéssel és finom változtatásokkal egyben értelmezi, és saját költészete részévé teszi az említett paneleket.

Ahogy azt már korábban említettem, Dahood felveti a lehetőséget, hogy a 8. versben az *רָאָה* szót alvilágként értelmezzük, hiszen a „hegyek alapjai” kifejezés erre utalhat. Eszerint Isten haragja egyenesen az alvilágig, a *Seol*ig ér,<sup>442</sup> amely *Seol* a hozzá kiáltó szolgáját fenyegeti. Ám a földrengés magával vonja magának az elbeszélői alaphelyzetnek a destabilizálódását is, amely alapról az eseményeket szemléli. Az elbeszélői pozíció ilyenén szó szerinti elbizonytalanodása azzal a következménnyel jár,

---

<sup>441</sup> Bár hagyományosan a narratív szövegek esetében eshet szó „elbeszélőről”, mégis mind a Sámuel-könyvek narratív kontextusa, mind pedig a zsoltár részben narratív jellege miatt ebben az esetben – legalábbis a zsoltár első felében biztosan – véleményem szerint a költői én nyugodtan nevezhető elbeszélőnek.

<sup>442</sup> Más szövegek is azonosítják a hegyek alapjait az alvilággal: Dtn 32,22; Ézs 24,18; Jer 31,37; Mik 6,2; Jón 2,7.

hogy az egész narratíva elveszíti kapcsolatát a hétköznapi tapasztalatok világával, és ezáltal egy transzcendens élmény valós beszámolójaként olvasható. Ez azért is sarkalatos pontja a szöveg poétikájának, mert az elbeszélés ezáltal tematizált objektuma (ti. a földrengés) mintegy szubjektumként, ill. narratív instanciaként határozhatja meg magát az elbeszélést.

A 9. vers egy vulkánkitörést ír le. Ezt aztán a 13. és a 14. vers is alátámasztja. A 9. versben azonban azért különleges a vulkán képe, mert benne a hegy szubjektummá válik. Ezáltal a zsoltáros a hegygel azonosítja az istenséget, akinek – a teofánia többi versének tanúsága szerint – ezen felül is sok közös tulajdonsága van a kánaáni viharitennel.<sup>443</sup> Feltűnő a 9. versben az is, hogy az említett „vulkán” az egyetlen olyan pont, amely nincs mozgásban. Füst, tűz és szén jön ki *belőle*, ám ő maga mozdulatlan marad. Ezáltal a teofánia helye egyé válik magával a „theos”-szal. Ez egyrészt megfelel egy archaikus, mondhatni primitív istenképnek. Másrészt azonban egy ilyen költői megoldás újra felszínre hozhatja a metaforák eredeti jelentését.

Isten *orra* az Ószövetségben általában Isten haragjával áll összefüggésben.<sup>444</sup> A harag pedig általában Isten – negatív konnotációkkal ellátott – reakciója az emberi viselkedésre.<sup>445</sup> Ebben az esetben ez a harag a zsoltáros ellenségeire irányul. Isten szája a bibliai szövegekben a kommunikációt biztosítja ember és Isten között.<sup>446</sup> Isten a szájával szilárdítja meg a Föld alapjait (vö. pl. Péld 8,29). Zsoltárunk 9. versében azonban egy másfajta kommunikációt figyelhetünk meg. JHVH szája a haragtól már egyetlen szót sem szól. Ehelyett emésztő tüzet és izzó parazsat köp. Kommunikációs eszköze az égő pusztítást segíti elő. Ami pedig a kommunikációt illeti, az nonverbális szinten zajlik le,

---

<sup>443</sup> Ehhez ld. pl. KTU 1.101 (recto) 5–7:

„Dew wreaths his head between his [Baals] eyes  
a heavy gale scours his foot.  
Lightning flashes are a garment upon him.  
His head in a storm in the heavens.“

Itt semmiképpen nem vulkánról van szó, hanem egy olyan hegyről, mely azonossá válik Baallal egy viharteofánia során.

<sup>444</sup> Vö. Jer 21,5.

<sup>445</sup> Vö. WAGNER 2010, 152. Wagner az idézett könyvben így ír az antropomorfizmusok használatáról: „Menschengestaltige Körperbilder im Alten Orient können also so verstanden werden, dass sie auf die von der Seh-Seite unabhängigen Funktionen des Körpers verweisen, ohne dass es um die Seh-Seite des abgebildeten Körperteils bzw. Körpers geht. So ist es möglich, bei dem sprachlichen Bild vom Körper Gottes im AT, bei dem sprachlichen Bild des menschengestaltigen Gottes, die mit den zentralen Körperteilen verbundenen Funktionen zum Ausdruck zu bringen, ohne dass eine visuelle Gestaltvorstellung damit verbunden ist.” (WAGNER 2010, 183.)

<sup>446</sup> Vö. WAGNER 2010, 152–153.

ahol a kozmikus színpad nem emberi zajait (mennydörgés, szélfújás stb.) a zsoltáros emberi nyelvre alakítja át.

A 10. versben Isten újfent mozgásban van. Látjuk a felhőt, melyen a lába nyugszik. A *láb* képe az Ószövetségben hatalmi viszonyok kifejezésére szolgál: „Wer mit seinem Fuß auf etwas tritt oder auf etwas steht, der beherrscht es.”<sup>447</sup> Isten uralkodik a vihar, a felhő felett (vö. Art **לָבַד**, in: THAT).

A teofánia képeihez hozzátartozik a körözés és a szél szárnyán repülés (v. 11.). A sűrű felhőre és sötétségre használt héber szavakat (v. 12.) ugyanúgy, mint a sötét felhők előterében a ragyogó fényt (v. 13.) a lexikonok és szótárak előszeretettel nevezik „a teofániához tartozó jelenségeknek”. A mennydörgés és a villámok (a harcos fegyverei), valamint a szén és az üvöltő hang (v. 14–15) szintén tipikusnak nevezhetők.

A teremtés során Isten az élet leheletét fújja bele az orrba (Gen 2,7). Ezt a 16. vers újraértelmezi ellentétes előjellel: a vizek alapjai, melyek a teremtés óta nem voltak szem előtt – újra láthatóak lesznek, a Föld/világ alapjaira fény vetül. Ebben az esetben azonban az isteni lehelet nem termető, hanem a teremtett világot pusztító.

Egy dolog azonban feltűnő: a 9. vers kivételével, amelyben bár metaforikusan – de a szakaszt figyelembe véve a leginkább egyértelműen – adott a lehetőség, hogy Istent egy vulkánal azonosítsa a befogadó, egyetlen versben sem találunk egyértelmű kijelentést Isten kinézetéről. Ez különösen is a 12. versben mutatkozik meg, amikor a zsoltáros egyértelműen kijelenti:

12a (Zsolt) A sötétséget tette meg rejtekévé maga körül,

12b sátrává vizek sötétjét, sűrű fellegeket.

/ (2Sám) 12a És sötétség-sátrakat állított maga köré:

12b víztömeget, sűrű fellegeket.

Innen nézve úgy tűnik, az egész bekezdés ezt az egy mondatot valósítja meg. Látjuk magunk előtt a teofániát a maga teljes eszköztárával, képekben gazdagon. Ám egyet nem találunk: Isten képét, Isten alakját. Elrejtőzik a viharban, a szélben, a földrengésben. Ezt nyomatékosítja az is, hogy kerúbbon repül (v. 11.). A viharfelhő, *amelyben* az istenség jelen van, valamint a kerúbok, akiket Isten trónjával is szokás azonosítani,<sup>448</sup> kéz a kézben

<sup>447</sup> WAGNER 2010, 141.

<sup>448</sup> „The cherubim represented the throne of God and the place of divine presence without equal. The cherubim, hybrid creatures composed of the body of a lion with eagles' wings, were common throughout the

járnak egymással, ha teofániáról van szó. Elég, ha csak a Mettinger által bevezetett „empty space aniconism” fogalmára gondolunk.<sup>449</sup> Így az Ószövetség ismerőjében a kerúbok említésekor megjelenhet a szövetség ládája és a láthatatlan istenség képzelete is. Isten tehát soha nem válik *revelatusszá*, pusztán *absconditus* marad mindig? Legalábbis a szöveg befogadóiként, első ránézésre mindenképp.

A fenti elemzésből levonhatjuk tehát azt a következtetést, hogy azok a képek, melyek az ószövetségi nyelvben hagyományosan Isten leírására szolgálnak, ebben a szövegben érdekes módon átalakulnak, méhozza úgy, hogy magát a leírás problematikáját érintsék. Az a sötétség, amely Isten rejtekéül szolgál, szimbolikus szinten a nyelv „fátylaként” is értelmezhető, mely csak elfedi és megfoghatatlanná teszi a valóságot, ahelyett, hogy megragadná azt.

Tehát bár elmondhatjuk azt, hogy a zsoltár első felében megtörténik egyfajta isteni reprezentáció, hiszen a beszélő tanúsága szerint JHVH megjelent és megmentette őt szorult helyzetében, ám ez a reprezentáció össze sem hasonlítható semelyik más ókori istenség politikai és/vagy vallási igényű reprezentációjával, hanem azzal a teológiával áll összhangban, mely tiltja az istenség bárminemű megformálását, alakba öntését, tehát emberi célokra „felhasználhatóvá tételét.”

#### 4.2.2 A jog átadása

A nagy megmenekülés és isteni reprezentáció után azonban a hangsúly áthelyeződik az elbeszélőre, aki kitágítja a teret és az időt. Először a 19. versben az eddig konkrétan és egyszerűnek tűnő eseményből általános érvényű következtetést von le, miszerint JHVH nem pusztán ez alkalommal volt mellette, de bármikor máskor is vele van a bajban:

19a Megleptek engem szorultságom napján,

19b de JHVH lett támaszom.

Aztán pedig a 20. versben egészen konkrétan a térben is kitágítja a perspektívát, és az iránta való kegy eredetét is bevezeti:

20a Kivitt engem tágas térre,

20b kimentett, mert tetszését/örömét leli bennem.

---

ANE in royal and religious iconography as representations of the storm god, the lion representing the roar of thunder and the wings representing the storm winds.” JACOBSEN 1976, 128–29, idézi: HIEBERT 1992.

<sup>449</sup> Vgl. METTINGER 1979.

Az ezt követő szakaszt szintén sokszor tárgyaltam már a dolgozat során. Most még egy pillantást szeretnék vetni rá ebben a kontextusban is. A 21–28. versekben ugyanis megtörténik az „átmenet”: az eddig megmentésre szoruló, szánandó állapotú elbeszélőről (királyról?) kiderül, hogy Isten segítő jelenléte számára az elvárt minimum. Erre pedig jó oka van: betöltötte a hivatását, úgy járt el, ahogy azt JHVH elvárja az embertől. Igazságos, tiszta és hűséges volt, a törvényeket ismerte és megtartotta. Ez a 26–28. versek bizonyága szerint minden ember számára hasonló következményekkel járna, ám ebben az esetben a költői én hiteles tanúként tesz bizonyosságot a törvények által szabályozott helyes élet és Isten megmentő közbelépése közötti ok-okozati viszonyról.

Legkésőbb ezen a ponton – amint azt a korábbi fejezetekben már részletesen tárgyaltam – a zsolthár egyértelműen összekapcsolódik a Deuteronomium törvényeivel, és ezáltal az ott megkötött szövetséggel, avagy Isten és a nép között létrejött politikai szerződéssel. Aminek a következménye Assmann szavaival így írható le: „A politikai szerződés mint az Isten, a nép és az egyén közötti szövevényes viszonyok újszerű meghatározásának modellje, a vallás egy új formájának lett kiindulópontja, egy olyan vallásnak, amely többé nem a politikai rendszerekben és intézményekben reprezentálódik, hanem önálló rendként áll a politikai mellett, olykor pedig kritikusan szembefordul vele.” Ezáltal a politika lényegét tekintve teologizálódik, és a politikai szövetség lesz az Isten és ember közötti kapcsolat alapja.<sup>450</sup> Ami tehát a Mózesen keresztül a néppel kötött szerződésben végbemegy, és itt – úgy strukturális, mint fogalmi utalással – megidéződik, költői formába tömörítve a narratívát: az isteni és emberi szféra közti *analógia* megszűnése. Az emberi szférában ezáltal már nem az isteni szféra megfeleltetéseként zajlik az élet, hanem azzal valós és állandó összefüggésben: a két szféra egybeesik. Ennek azonban komoly következményei vannak mindkét szférára nézve. Assmann írja Carl Schmittet megidézve, hogy ha a teológiai fogalmak „szekularizálódnak”, annak drasztikus következményeként az Istennek hátra kell lépnie, elhagyva a törvényhozói pozíciót az omnipotens uralkodó javára. Ennek épp az ellenkezője történik azonban az izraeli

---

<sup>450</sup> A kérdéshez, hogy ez a teológia miként áll összefüggésben a monoteizmus történeti kialakulásával, valamint hogy mennyire pusztán deuteronomiumi konstrukció ld. pl. – az Assmann által is idézett – LOTHAR PERLITT, *Bundestheologie im Alten Testament*, NeukirchenerVerlag, Neukirchen-Vluyn, 1969.



„átkönyvelési” folyamatban, amelyben a földi uralkodó kényszerül pozíciójának feladására a törvényhozó és omnipotens Isten javára.<sup>451</sup>

A Deuteronomium formálódására rányomta a bélyegét a júdai értelmiségi elit és a Júdát adóköteles vazallusának tudó, egyeduralmi igényekkel fellépő asszír nagyhatalom ellentéte. Ám Assur-ah-iddína Kr. e. 672-es, díszhelyre állított és kötelezően ismétlődő vazallusi szerződésének<sup>452</sup> egy részét lefordították héberre, ám ezzel egyidejűleg szubverzív módon újra is fogalmazták (vö. Dtn 13; 28), amikor az asszír király iránti lojalitást mint politikai alapállást Júda Istenére ruházzák át. Egyedül ő az, aki lojalitásigénnyel léphet fel, minden más – földi és égi – hatalom háttérbe szorul hozzá képest. Ez a fajta „szövegfelhasználás” pedig azért hihetetlenül jelentős, mert ezáltal a politikai hatalom vallási meghaladása lesz a tét. „Erstmals wird im Alten Orient der Gedanke gedacht, daß das Individuum Recht gegen den Staat haben kann und nicht alles Recht Funktion des Staates ist, ohne des es kein Recht geben könnte.”<sup>453</sup> Ez azonban azt is jelenti, hogy a megszokott ókori keleti királyideológiával szemben ebben az esetben az istenség nem szorul a királyra mint reprezentánsra, hanem maga hozza és juttatja érvényre a törvényeket.

#### 4.2.3 A király mint JHVH reprezentánsa?

Eckart Otto jogi kutatásai során alaposan feltárta a Zsolt 18 valószínűsíthető újasszír hátterét is.<sup>454</sup> Részletgazdag tanulmányában arra a következtetésre jut, hogy míg pl. a Zsolt 72 szubverzív módon ugyan, de átveszi az újasszír királyideológiát, a Zsolt 18-ban (és a Zsolt 2-ben) ugyanez a jeruzsálemi királyteológia megformálását szolgálja. Erre véleménye szerint a következő a magyarázat: „Mit dem Zerfall der Macht des neuassyrischen Reiches auch in seinen Kerngebieten nach dem Tod Assurbanipals (631 v. Chr.) und den anschließenden Nachfolgestreitigkeiten, aus denen Aššur-etil-ilāni als Sieger hervorging, sowie dem Aufstand des Šîn-šum-līšer (627 v. Chr.) wurde die Rezeption

---

<sup>451</sup> Vö. ASSMANN 2008, 66–67.

<sup>452</sup> Amint azt már korábban érintőlegesen említettem, a vazallusokkal kötött szerződések – konkrétan Assur-ah-iddína verziója – bizonyíthatóan kapcsolatba hozható a Dtn 28 szövegével. A szerződés szövegéhez és történeti valamint ideológiai hátteréhez ld. bővebben PARPOLA – WATANBE 1988; STEYMANS 2013; LAUNIGER 2012.

<sup>453</sup> ECKART OTTO, „Rechtshermeneutik in der Hebräischen Bibel. Die innerbiblischen Ursprünge halachischer Bibelauslegung”, in: UÓ., *Altorientalische und biblische Rechtsgeschichte. Gesammelte Studien*, Harrassowitz, Wiesbaden, 2008, 464–485, itt: 467.

<sup>454</sup> Ld. OTTO 2004; OTTO 2000.

von Kernüberlieferungen der neuassyrischen Herrscherlegitimation subversiv, wie die Umkehrung des Loyalitätseids Asarhaddons (im Deuteronomium [Dtn 13\*; 28\*] und ähnlich in der vorexilischen Mose-Exoduserzählung zeigt, die bereits im ausgehenden 7. Jh. v. Chr. das Königtum insgesamt in Frage stellen. Sie bereiten damit den Weg, der das Überlebender JHWH-Religion in spätbabylonischer Zeit nach Verlust von Königtum und Tempel ermöglicht.“<sup>455</sup> Tehát bár az általunk vizsgált zsoltárban egyértelműen kimutathatóak az újasszír hatások, ám ezeket az egymásra következő redakciós fázisok során nem pusztán kritikusan recipiálták, hanem végeredményben az eredeti királyideológia gyökeres ellentétét hozták létre, melyben már a királyság maga a tét.<sup>456</sup>

Tehát bár csak a 41. versben van szó először arról, hogy konkrétan uralkodói ambíciói vannak, a kontextusból és a feliratból adódó szerkesztői intenció szerint a Dáviddal azonosított elbeszélő a 29. verstől mintegy „felépíti” királyi szerepkörét. Ám számunkra az az igazán releváns, hogy hogyan, és főleg ki által teszi mindezt. Ugyanis ebben a szakaszban mintegy a szemünk előtt történik meg az aktus, amelyben JHVH felruhazza a királysághoz szükséges attribútumokkal a költőt. Isten először megmutatja, hogy mi az a királyi „eszköztár”, amivel rendelkezik. Először fényt ad, láthatóvá téve a helyes utat (v. 29), rablók vagy kőfal vele már nem képezhetnek akadályt (v. 30), ő maga válik a hozzá menekülők pajzsává (v. 31). A 33. verstől mindezeket átadja a királynak: a maga teljes valójában, lábait (v. 34) és kezeit (v. 35) „körülpáncélozza erővel” (v. 33) és tanítja (v. 35): tehát felruhazza az ókori keleti királyideál egyik fontos feladatkörével, a háborús győzelem képességével. Eddig magánál tartott, oltalmazó pajzsát is átadja a 36. versben: ezáltal átruházva a királyra a népe védelmének és oltalmazásának feladatkörét, melybe – amint azt korábban már említettem – beletartozik a szegények és nyomorultak, a marginalizáltak megsegítése és felemelése.

<sup>455</sup> OTTO 2004, 644.

<sup>456</sup> Klaus-Peter Adam monográfiájának következtetése – részletes szövegtörténeti vizsgálódás után a következő: „Indem er die Feinde besiegte, indem er als Beschützer und Bewaher des Landes auftrat, konnte auch das exilische und nachexilische Israel von JHWHs Königtum am deutlichsten reden. Denn wenn Israel vom irdischen König als Held sprach, so drückte es damit zugleich aus, daß der König wie kein anderer mit dem königlichen JHWH verbunden war und sich JHWHs Hilfe gewiß sein konnte. Unterschiedlichen historischen Situationen zugehörig, spiegeln die Verarbeitungen des Kampfmotivs in Ps 18 diese grundlegende Bedeutung des Königtums JHWHs und des ihm entsprechenden königlichen Helden wider: Verstand man in vorexilischer Zeit den *historischen König* in Entsprechung zu JHWH, so rückt im nachexilischen Danklied das *Volk* an dessen Stelle. In hellenistischer Zeit beanspruchte *die Gruppe der Frommen* für sich, als königliche Held aufzutreten und schließlich sah man im idealisierten *David* den Typus des JHWH entsprechenden königlichen Helden.” ADAM 2001, 226–227.

Így a 37. versben már nem egy menekülő, hanem határozott fellépésű szuverén áll előttünk („Kiszélesítetted lépésemet alattam, és nem ficamodnak ki bokáim.”), aki a 38. verstől a szerepkörétől elvárt utolsó funkciót is betölti: uralmát univerzálissá téve ő maga teremti meg az új ellenséget, akit megtámadva bizonyítja, hogy immáron méltó az uralkodói feladatkörre.

38a Üldözöm ellenségeimet és felülkerekedek rajtuk,  
38b és nem fordulok vissza, míg meg nem semmisülnek.

39a Úgy lesújtok rájuk, hogy ne legyenek képesek felkelni,  
(2Sám) 39a Megsemmisítem őket és lesújtok rájuk és nem kelnek fel,  
39b Lábaim alá hullanak.

A 40. verstől pedig mintegy még egyszer vázolja a megmentéstől a dicső uralkodásig vezető utat, ami a 49. versben így foglal össze:

49a Aki megszabadít ellenségeimtől,  
49a (/2Sám) Aki kiszabadít ellenségeimtől,  
49b bizony az ellenem felkelők fölé emelsz,  
49c az erőszakos embertől megmenekítesz engem.

Megmenekülés, felülkerekedés, egyeduralom: ezen a ponton a kör bezárul, hiszen a zsoltár mintegy önmagára hivatkozik, amikor a költő azt mondja az 50. versben:

50a Ezért hálát adok neked a nemzetek közt,  
50b JHVH, nevednek zenélek.  
(/2Sám) 50a Ezért hálát adok neked JHVH,  
50b a nemzetek közt nevednek zenélek.

Majd a záró, 51. versben történelmi – sőt akár eszkatológikus – távlatokba tágítja ki a perspektívát:

51a Aki nagy szabadítást adott királyának,  
51b aki irgalmasan bánik az ő felkentjével, Dáviddal, és az ő magvával mindörökké.

A szabadítás, majd a teljes királyi legitimáció a zsoltár szerint azért történik, mert a költői én hűséges és igaz volt, aki ráadásul ismerte és betartotta JHVH törvényét. Ennek

megfelelően az 50–51. versben a költemény uralkodója mintegy „bebiztosítja” magának, sőt teljes dinasztijának az alapot az elvárt isteni legitimáció örökérvényű fenntartásához.

Amit eddig nem említettem, az a 32. vers:

32a Mert ki isten JHVH-n kívül

32b és ki köszikla a mi Istenünkön kívül?

Ez a vers több szempontból is kiemelkedik a többi közül. Ez a vers tekinthető zsoltár teológiai csúcspontjának, melyben két, a közösség számára vallási szempontból elengedhetetlen kitétel szerepel. Az első: Isten az egyetlen. Nem létezik, ezáltal legitim sem lehet más istenség rajta kívül. Ez mellesleg a királyi legitimációt is megdönthetetlen alappal látja el, hiszen ha az egyetlen létező magasabb rendű hatalom maga adja át ennek az egy szuverrénnek a saját hatalmát, azt ebben az esetben földi erők el nem vehetik. A másik, legalább ugyanilyen fontos, ám éppen ennyire zavarba ejtő pont egy személyrag. Ugyanis mindeddig – és eztán is – az összes JHVH-ra használt metaforához Sg/1 rag kapcsolódott: köszálam, váram, megmentőm, kösziklám (Zsolt 18,3 – 2 Sámuel szövege itt más). Ráadásul maga Isten is Sg/1 raggal szerepel mindenütt, ahol nem JHVH-ként van megnevezve vagy megszólítva:

יְהוָה Istenem (Zsolt 18,3)/יְהוָה (2Sám 22,3); יְהוָה (Zsolt 18,29); אֱלֹהֵי-אֱלֹהֵי (v. 7.); יְהוָה (2Sám 22,47)/יְהוָה (Zsolt 18,47). Ám a 32. versben a következő alakban áll: אֱלֹהֵינוּ

Istenünk. Hogy ez szövegtörténetileg minek köszönhető, ahhoz ld. dolgozatom első fejezetét. Itt a következmények a fontosak. Ez az egyetlen személyrag ugyanis azt implikálja, hogy a legitimáció átadásának közepén, abban a helyzetben, amikor a királlyal azonosított narrátor éppen kijelenti a hatalom átadójának teljhatalmát, és ezzel magára nézve azt állítja, hogy innentől egy olyan erő reprezentánsa lehet, melynél nincsen nagyobb és hatalmasabb, tehát éppen ebben a helyzetben válik a teljes, hosszú zsoltár során mindvégig személyes Istenem-ből Istenünk. Ez pedig egy nagyon fontos következménnyel jár: véleményem szerint ez a rag az, amely megakadályozza, hogy az éppen minden elképzelhető földi és égi hatalommal felruházott uralkodóból zsarnok váljék. Ugyanis ez a rag éppen a zsoltár által látszólag felépített hatalmi szférát dekonstruálja azzal, belevonja a teljes népet. A népet, amelynek a deuteronomiumi királytörvény szerint nem zsarnoka, hanem mintegy testvérként tagja a király is, aki legfeljebb példaként

emelkedhet a nép többi tagja fölé. Mégpedig a törvények ismerésének és betartásának jó példájaként. A szó ebben a formájában minden, a Héber Bibliát ismerő ember fülében ott visszhangzik, mégpedig a következőképpen: שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד (Dtn 6,4). Egész Izrael alapvető hitvallása és szövetségének alapja visszhangzik hát a zsoltárunk 32. versében, mely nem kevesebbet jelent ki, mint hogy Isten egy, és Isten a MI istenünk.<sup>457</sup> Ami különösen is releváns itt, hogy az ezáltal megidézett Deuteronomium sem bánik bőkezűen ezzel a raggal: mivel retorikai szövegről van szó, mely Mózes beszédeit tartalmazza, alapvetően a „te Istened” vagy a „ti Istenetek” megszólítást használja. Ám két nagyon jelentős ponton, a Hóreben, aztán pedig a Móáb földjén történő szövetségkötés bevezetésének esetében él a „mi Istenünk” formulával: Dtn 1–6. fejezetekben összesen 20-szor, Dtn 29-ben 3-szor. Ezen felül a dolgozatom során többször is megidézett Dtn 32-ben is előfordul egyszer, a 3. versben, mely költemény egyértelmű strukturális és lexikális párhuzamban áll a Zsolt 18//2Sám 22-vel. Amennyiben ez a párhuzam Mózes alakjához és jelentőségéhez hasonlítja Dávidét, annyiban meg is idézi a Hóreben és Móáb földjén kötött szövetséget, mintegy sugallva, hogy az a király és a királyi dinasztia, tehát egy gyökeresen új államforma intézményesülésével nem került hatályon kívülre. A Dtn 4-ben Mózes a törvények megtartásának fontosságára hívja fel a nép figyelmét, ekkor hangzik el a mondat: „Mert melyik nagy nemzethez vannak olyan közel az istenei, mint hozzánk a mi Istenünk, az Úr, valahányszor kiáltunk hozzá?! És melyik nagy nemzetnek vannak olyan igazságos rendelkezései és előírásai, mint amilyen az az egész törvény, amelyet én adok ma elétek?!” (Dtn 4,7–8). Ez a törvény és ez a viszony visszhangzik a zsoltár 32. versében.

Visszatérve a reprezentáció kérdéséhez, a zsoltár szövegéből az derül ki, hogy JHVH egyszerre van jelen folyamatosan mind az egyén, mind a nép életében – erről nem mond le egy pillanatra sem –, emellett a folyamatos jelenlét mellett azonban a kiválasztott királya csakúgy, mint kiválasztott népe (és mindig csak ebben az összefüggésben, soha nem egymás nélkül) reprezentálhatja, ám ez a reprezentáció nem analógiásan következik be, ahogy történik más ókori keleti királyok esetében, tehát a király – bár minden képességet és jogot megkap az istenségtől – ebben az esetben nem dönthet szabadon

---

<sup>457</sup> A „mi Istenünk” formulához bővebben ld. GEORG FISCHER, *Jahwe unser Gott. Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex 3–4)*, Universitätsverlag – Vandenhoeck&Ruprecht, Freiburg – Göttingen, 1989; ill. MARKL 2012, különösen is 50; 82–83.

felette, és nem ő válik a törvénykezés urává, csak annyiban, amennyiben ez megfeleltethető az isteni jogrendnek, amelyhez minden esetben vissza kell térnie.

Ahogy Kulcsár-Szabó Zoltán írja Carl Schmittet megidézve: „A reprezentáció maga az, ami – egyebek mellett – méltóságot kölcsönöz annak, akit reprezentál, sőt a folyamat címzettjének is, vagyis [...] a reprezentáció maga *teremt* valamiféle autoritást, akár tehát hatalmat is, méghozzá – Schmitt ebben a tekintetben a művészet, a jog és a politika területeinek sajátosságait veszi sorra – éppen a létrehozott forma által.”<sup>458</sup> Esetünkben ez a forma egy olyan himnusz, melynek nem titkolt célja, hogy – mind költői formájával, és nyelvével, esetleges liturgikus használatával, történeti beágyazottságával és tartalmával – méltóságot kölcsönözzön az *általa* reprezentált, Dávid királlyal azonosított elbeszélő ének, csakúgy, mint az őt legitimáló legfelsőbb uralkodónak. Teszi ezt annak tudatában, hogy „[a]szuverenitás reprezentációja [...] nem külsődleges, hanem lényegi eleme magának a szuverenitásnak: az az erő(szak), amely a politikai hatalomban intézményesül, voltaképpen a reprezentáció ereje, illetve máshonnan nézve, éppen ezért mondható, hogy a hatalom voltaképpen ennek az erőszaknak a reprezentációja, vagy – harmadik megközelítésben – a hatalom a reprezentáció hatalma.”<sup>459</sup>

---

<sup>458</sup> KULCSÁR-SZABÓ ZOLTÁN, *A gondolkodás háborúi. Töredékek az erőszakos diskurzusok 20. századi történetéből*, Ráció Kiadó, Budapest, 2014, 69.

<sup>459</sup> KULCSÁR-SZABÓ 2014, 70.

### 4.3 Összefoglaló

Dolgozatom utolsó fejezetében, egy, a királyságról szóló fogalomtörténeti tisztázás után, a politikai teológia egyik kategóriáján, a reprezentáción keresztül vizsgáltam a zsoltárt.

Ehhez először ismertettem a politikai teológia fogalmi alapjait. Ez alapján kérdésként merült fel, hogy mit hasznosíthatunk a szöveg – és kettős kontextusának – értelmezése során mindabból, amit az uralom és üdvösség, a politikai és vallási szféra kapcsolatáról tudni lehet az ókori Izraelben.

Megfordítva Carl Schmitt kijelentését – miszerint a modern államelmélet minden fogalma szekularizált teológiai fogalom – Assmann így fogalmaz: „A teológia minden meghatározó [...] fogalma teologizált politikai fogalom.” Ebben a fejezetben többek közt arra tettem kísérletet, hogy a modern, szekularizált teológiai fogalmak segítségével (melyek mélyén tehát eredetileg teologizált politikai fogalmak rejlenek) új megvilágításba helyezzem a Zsolt 18//2Sám 22-ban ránk hagyományozott lenyomatot és üzenetet uralom és üdvösség kapcsolatáról. Tettem ezt a reprezentáció fogalmának körüljárásával: mennyiben és milyen formában mutatkozik meg maga JHVH ebben a zsoltárban, és az énközlését követően létrejön-e az isteni reprezentáció a király személyében? És mit jelent ez általában a politikai szférára nézve?

Az Ókori Keleten a kultikus képek és szobrok feladata: az ábrázolás által fizikailag jelenvalóvá tenni, prezenciával felruházni az istenséget. Ennek megfelelően számtalan isten, démon és egyéb transzcendens lény ábrázolása maradt ránk Mezopotámiából, Ugaritból, Egyiptomból stb. Izraelben más a helyzet; ám Izrael sem mentes az istenség reprezentációjának igényétől.

Először is a reprezentáció képelméleti fogalmából indultam ki, csak ezután tértem át az – ettől nem független – politikai értelmezésére. Három lépésből áll a fejezet: a teofánia mint JHVH prezenciája/reprezentációja; a jog átadása; a király mint JHVH potenciális reprezentánsa.

Az első részben a teofániát mint JHVH prezenciáját/reprezentációját vizsgáltam. Mindenki számára egyértelmű, hogy JHVH-t nem lehet és nem szabad ábrázolni. Nincs szobor, nincs kép, amely által létrejönne, avagy emberi eszközökkel létrehozható volna reálprezencia.

JHVH azonban nem szorul rá a szobrok vagy más ábrázolások formájában történő reprezentációra, hiszen a Héber Biblia szerint ténylegesen és folyamatosan jelen van mindazok életében, akiket a maga számára kiválaszt – így egy teljes nép állandó valóságának része. Tehát a képtilalom segítségével ez a teológiai gondolkodás kivonja Istent minden emberi manipuláció alól, ráadásul felszabadítja az embereket az istentisztelet kultikus aspektusainak materiális oldala alól. Ami a helyébe lép, az a vágy Isten látására, ill. az ember mint Isten képmásának teológiai üzenete.

Kérdés, hogy mit jelent ebben az esetben Isten reprezentációja? Fontos két szint elkülönítése: az elbeszélői horizonton nem lehet szó reprezentációról. Tehát az elbeszélő időben Isten nem közvetítve, hanem személyesen van jelen a narrátor életében. Azonban a második szinten tehát, a befogadói horizonton, ahol már csak a (fel)olvasott vagy hallgatott szöveg és leírás áll rendelkezésre, annál inkább beszélhetünk reprezentációról.

A zsoltárban Isten megjelenik, mondhatni a műfaji követelményeknek megfelelően, ám azokon a hatáson megfelelően alakítva: földrengés, viharfelhők, szél, villámlás, mennydörgés, jégeső váltják egymást gyors egymásutánban. A költői bravúr pedig nem pusztán abban rejlik, hogy az ókori keleti kontextusból már jól ismert, és Izrael költészetében is előszeretettel használt elemeket beépíti a költeménybe, hanem a mód, ahogyan a zsoltáros az elhelyezéssel és finom változtatásokkal egyben értelmezi, és saját költészete részévé teszi az említett paneleket.

A teofánia versről versre történő elemzésből levontam azt a következtetést, hogy azok a képek, melyek az ószövetségi nyelvben hagyományosan Isten leírására szolgálnak, ebben a szövegben átalakulnak, méghozzá úgy, hogy magát a leírás problematikáját érintsék. Az a sötétség, amely Isten rejtekéül szolgál, szimbolikus szinten a nyelv „fátylaként” is értelmezhető, mely csak elfedi és megfoghatatlanná teszi a valóságot, ahelyett, hogy megragadná azt.

Tehát bár elmondhatjuk azt, hogy a zsoltár első felében megtörténik egyfajta isteni reprezentáció, hiszen a beszélő tanúsága szerint JHVH megjelent és megmentette őt szorult helyzetében, ám ez a reprezentáció össze sem hasonlítható semelyik más ókori istenség politikai és/vagy vallási igényű reprezentációjával, hanem azzal a teológiával áll összhangban, mely tiltja az istenség bárminemű megformálását, alakba öntését, tehát emberi célokra „felhasználhatóvá tételét.”



A következő szakaszban a „jog átadását” vizsgáltam meg. A nagy megmenekülés és isteni reprezentáció után ugyanis a hangsúly áthelyeződik az elbeszélőre, aki kitágítja a teret és az időt. A 21–28. versekben megtörténik az „átmenet”: az eddig megmentésre szoruló, szánandó állapotú elbeszélőről (királyról?) kiderül, hogy Isten segítőt jelenléte számára az elvárt minimum. Erre pedig jó oka van: betöltötte a hivatását, úgy járt el, ahogy azt JHVH elvárja az embertől.

Legkésőbb ezen a ponton – amint azt a korábbi fejezetekben már részletesen tárgyaltam – a zsoldár egyértelműen összekapcsolódik a Deuteronomium törvényeivel, és ezáltal az ott megkötött szövetséggel, avagy Isten és a nép között létrejött politikai szerződéssel. Ami tehát a Mózesen keresztül a néppel kötött szerződésben végbemegy, és itt – úgy strukturális, mint fogalmi utalással – megidéződik, költői formába tömörítve a narratívát: az isteni és emberi szféra közti *analógia* megszűnése. Az emberi szférában ezáltal már nem az isteni szféra megfeleltetéseként zajlik az élet, hanem azzal valós és állandó összefüggésben: a két szféra egybeesik. Ennek azonban komoly következményei vannak mindkét szférára nézve.

Ez azonban azt is jelenti, hogy a megszokott ókori keleti királyideológiával szemben ebben az esetben az istenség nem szorul a királyra mint reprezentánsra, hanem maga hozza és juttatja érvényre a törvényeket.

Az utolsó részben azt a kérdést vizsgáltam meg, hogy mennyiben lehet a király JHVH reprezentánsa.

Bár csak a 41. versben van szó először arról, hogy konkrétan uralkodói ambíciói vannak, a kontextusból és a feliratból adódó szerkesztői intenció szerint a Dáviddal azonosított elbeszélő a 29. verstől mintegy „felépíti” királyi szerepkörét. Számunkra az az igazán releváns, hogy hogyan, és főleg ki által teszi mindezt. Ugyanis ebben a szakaszban mintegy a szemünk előtt történik meg az aktus, amelyben JHVH felruhazza a királysághoz szükséges attribútumokkal a költőt. Ennek bemutatásához újra versről versre elemeztem a szöveget, melynek során kitűnik a többi közül a 32. vers.

Ez a vers több szempontból is kiemelkedik a többi közül. Ez a vers tekinthető zsoldár teológiai csúcspontjának, melyben két, a közösség számára vallási szempontból elengedhetetlen kitétel szerepel. Az első: Isten az egyetlen. Nem létezik, ezáltal legitim sem lehet más istenség rajta kívül. Ez mellesleg a királyi legitimitást is megdönthetetlen alappal látja el, hiszen ha az egyetlen létező magasabb rendű hatalom maga adja át ennek

az egy szuverénnek a saját hatalmát, azt ebben az esetben földi erők el nem vehetik. A másik, legalább ugyanilyen fontos, ám éppen ennyire zavarba ejtő pont egy személyrag. Ugyanis mindeddig – és eztán is – az összes JHVH-ra használt metaforához Sg/1 rag kapcsolódott. Ráadásul maga Isten is Sg/1 raggal szerepel mindenütt, ahol nem JHVH-ként van megnevezve vagy megszólítva. Ám a 32. versben a következő alakban áll: אֱלֹהֵינוּ Istenünk.

Ennek szövegtörténeti hátterét dolgozatom első fejezetében ismertettem részletesen. Ezen a ponton a következmények a fontosak. Ez az egyetlen személyrag ugyanis azt implikálja, hogy a legitimáció átadásának közepén, abban a helyzetben, amikor a királlyal azonosított narrátor éppen kijelenti a hatalom átadójának teljhatalmát, és ezzel magára nézve azt állítja, hogy innentől egy olyan erő reprezentánsa lehet, melynél nincsen nagyobb és hatalmasabb, tehát éppen ebben a helyzetben lesz a teljes, hosszú zsoltár során mindvégig személyes Istenem-ből Istenünk. Ez pedig egy nagyon fontos következménnyel jár: ez a rag az, amely megakadályozza, hogy az éppen minden elképzelhető földi és égi hatalommal felruházott uralkodóból zsarnok váljék. Ugyanis ez a rag éppen a zsoltár által látszólag felépített hatalmi szférát dekonstruálja azzal, belevonja a teljes népet.

Visszatérve a reprezentáció kérdéséhez, a zsoltár szövegéből az derül ki, hogy JHVH egyszerre van jelen folyamatosan mind az egyén, mind a nép életében – erről nem mond le egy pillanatra sem –, emellett a folyamatos jelenlét mellett azonban a kiválasztott királya csakúgy, mint kiválasztott népe (és mindig csak ebben az összefüggésben, soha nem egymás nélkül) reprezentálhatja, ám ez a reprezentáció nem analógiásan következik be, ahogy történik más ókori keleti királyok esetében, tehát a király – bár minden képességet és jogot megkap az istenségtől – ebben az esetben nem ő válik a törvénykezés urává, csak annyiban, amennyiben ez megfeleltethető az isteni jogrendnek, amelyhez minden esetben vissza kell térnie.

## 5. Összegzés

Doktori disszertációm a Zsolt 18//2Sám22 kultúratudományos elemzését végezte el, amely arra irányult, hogy az elemzett szöveg, illetve szövegek miképpen vesznek részt abban a kulturális milióban, amelynek nemcsak termékei, hanem alakítói is. A zsoltár szövegének formai, nyelvi, poétikai elemzését, szövegkritikai aspektusainak vizsgálatát, valamint kultúrtörténeti háttérének feltárását szintetizálva egy olyan megközelítést dolgoztam ki, amelyben lehetségessé válik, hogy sem a formai, sem a szövegkritikai, sem a kultúrtörténeti szempont nem öncélú, hanem a fent jelzett kölcsönhatás (a szöveg és a kulturális milió között) jellemzésének eszközeként szolgál. Tekintettel arra, hogy a választott szöveg helyzete igen speciális a Héber Biblián belül, amennyiben kisebb szövegbeli eltérésekkel ugyan, de egyaránt megtalálható a Zsoltárok könyvében és Sámuel második könyvében is, ennek a sajátos szituációnak a következményei váltak a kultúratudományos értelmezés központi kérdésévé, s minden fejezet ennek a szituációnak egy-egy aspektusát veszi górcső alá. A metodológiából adódó kérdésfeltevés és ennek a „kettős beágyazottságnak” az elemzése azért kerülhettek szoros közelségbe egymással, mert éppen a szöveg kétszeri szereplése világít rá arra, hogy a Héber Biblia keletkezésének, illetve szerkesztésének az időszakában is evidenciának számított, hogy egy zsoltárszövegnek, illetve bizonyos kontextusba helyezésének kulturális, társadalmi, sőt politikai vetületei lehetnek. Ha tehát önmagában a kettős beágyazottság sajátosságaira összpontosítunk, máris a kultúratudományos kérdésfeltevés lényegénél járunk, miszerint a szöveg egyszerre terméke és alakítója is egy társadalmi-kulturális miliónek.

A fentiek részletes vizsgálatából az alábbi következtetések adódtak. Annak a ténynek, hogy a szöveg dávidi címfelirattal van ellátva a Zsoltárok könyvében, illetve variációkkal kísérve bekerült Sámuel második könyvébe is, számos következménye van mind a szöveg, mind kontextusának, illetve kontextusainak értelmezésére nézve. A szöveg ugyanis alakítható, a környezetéhez idomuló entitásként (márpedig a kanonizálás előtt ilyen státusza volt) a szerkesztők kezén olyan intenciókat is magára ölthet, amelyeket „önmagában” lehetetlen lenne neki tulajdonítani. Az elemzett szöveg vonatkozásában mindkét esetben hasonló következményekkel szembesülünk: a zsoltár a Zsoltárok könyvének részeként egyfelől Dávid személyéhez kapcsolódik a címfelirat révén, másfelől (és itt ez a specialitás) egy idealizálni kívánt király idealizálásának eszközévé – de legalábbis az idealizálási szándék szöveges nyomává vagy tanúságtételévé – válik egy olyan, narratív szöveggörnyezetben, amely egyébként erről a királyról számos, kevésbé az

idealizáláshoz hozzájáruló részletet beszél el. Mindennek értelmében disszertációm azoknak a kontextusoknak kellett utánajárnom, amelyek ezeknek a következményeknek a pontos elemzését és jellemzését lehetővé teszik.

Disszertációm „eredményei” – éppen a megközelítésemből fakadóan – sok esetben magukban az elemzésekben rejlenek, ám ezekből az elemzésekben születtek olyan állítások is, melyek tételszerűen megfogalmazhatóak. Az alábbiakban a hozzájuk vezető kérdésekkel és módszerekkel együtt ezeket szeretném még egyszer összefoglalni.

Az *első, bevezető fejezetben* felvettem az alapproblémát: a szöveg kettős hagyományozódását. Majd versről versre megvizsgáltam a különbségeket, ill. esetleges értelmezési/fordítási nehézségeket, ismertetve a kutatástörténet során kialakult álláspontokat, elkészítettem egy lehetséges saját fordítást, végül a klasszikus, ’70-es évekig bevett kategóriák alapján mutattam be a korábbi kísérleteket a szöveg felosztására, műfajának, szerzőjének, keletkezési idejének és kontextusának meghatározására. Tettem ezt többek közt azért, mert mindezen vitákból kirajzolódnak azok a csomópontok és problémás helyek, melyekből dolgozatom során ki tudtam indulni.

Ehhez járultak az elmúlt negyven-ötven év kutatási eredményei is, melyeket az első fejezet második nagy részében mutattam be, és amelyek ismertetése során már külön tárgyaltam a Zsoltárok könyvének és Sámuel könyveinek szakirodalmát, valamint még egy kapcsolódási pontot, mely meghatározónak bizonyult az értelmezés szempontjából: a szöveg kapcsolatát a Deuteronomiummal (Dtn) és az ún. Deuteronomiumi Történeti Művel (DtrG). Tanulságos, hogy mennyire nem érintkezik a kutatástörténet hosszú évtizedei során a szöveg mint a 18. zsoltár, ill. mint Sámuel második könyvének részének értelmezése. A narratív kontextus esetében értelemszerűen korábban kezdtek el rákérdezni a költői szöveg hermeneutikai státuszára, és kezdték el más hasonló szövegekkel összehasonlítva vizsgálni.

Ezt követően – többek közt Aleida Assmann gondolatmenete alapján (ASSMANN 2013) – meghatároztam, hogy mit értek kultúratudomány alatt, tehát mi az a sajátos, egyedi szempont, mely a dolgozat egészét végigkíséri, akkor is, ha az egyes fejezetek „módszertanát/ait” különböző irányokból és adott esetben különböző tudományterületekről kölcsönöztem. Kultúratudomány alatt tehát dolgozatom keretei között azt a módszertani megközelítést értem, amely egyszerre veszi figyelembe a szöveg történeti beágyazottságát (a zsoltár esetében beágyazottságait), ám nem tekinti ezeket a szöveg értelmét előre és végérvényesen meghatározó tényezőknak, hanem feltételezi, hogy a szöveg maga is

hozzájárult annak a kontextusnak az alakításához, melyben született, ill. amelyben továbbhagyományozták.

A *második fejezetben* – egy fogalomtörténeti átvezetés után, mely az igazság/osság kérdését járja körül, amely az említett idealizáló szándék szempontjából alapvetőnek tekinthető – az volt a fő kérdésem, hogy melyek a következményei a szöveg értelmezésére nézve a kettős hagyományozásnak, a maga nagyon különböző kontextusaival. Mennyire befolyásolta a szöveg formálódását a kontextus, illetve mennyiben befolyásolja a szöveg azt a környezetet, amelynek immár részét képezi.

Módszerem az eredetileg a középkori irodalomra kidolgozott, ún. új filológiai megközelítés, mely a szövegeket a maguk variabilitásában vizsgálja, vagyis a különféle variánsokra nem valamiféle ideális eredeti rekonstrukciójának eszközeként, hanem önálló autoritással bíró szövegvariánsokként tekint. Természetesen ez az Ószövetség esetében csak a kanonizáció előtti időszak szöveghagyományozására érvényesíthető, hiszen azt követően már a szent szövegeknek kijáró tisztelet lépett érvénybe, s így onnantól egyenrangú szövegváltozatokról jóval kevésbé beszélhetünk. Meglátásom szerint paradox módon a szövegek kanonizációjának pillanatában rögzült állapotban ismerhető fel, hogy az azt megelőző időszakban mennyire szabad szövegkezelési elvek lehettek érvényesek. Így tekinthetjük az általunk vizsgált költeményt ugyanazon zsoltár két verziójának, melyek közül nem kell kiválasztani az „eredetit”, hiszen mindkettő egyforma autoritással bírhat.

Így mutattam be a két eltérő kontextusba való beágyazottságot, majd a rugalmas alkalmazkodás példáit: ti. hogy a szöveg hogyan idomult a két eltérő szövegkörnyezethez. A *Zsoltárok könyvében belül* számos példa van a szövegközi kapcsolatokra mind a tartalom, mind a szavak szintjén, ráadásul a zsoltár a nagyobb könyvön belül kimutathatóan szerves része egy kisebb, a 15–24. zsoltárt egybefoglaló csoportnak is, melynek teológiai mondanivalója három központi téma körül épül fel: a királyság, a Tóra öröme és a neki való engedelmesség, valamint az imádság. A zsoltárcsoport középpontjában a király áll, mégpedig azokban az ún. királyzsoltároknak (Zsolt 18; 20; 21), amelyek a 19. zsoltárt övezik, melynek központi elhelyezése a tóra örömét helyezi fókuszba. Ezen felül megállapítható még, hogy a teljesség, tökéletesség, feddhetetlenség kérdése a költemény egyik fogalmi/tartalmi szempontból központi problémája.

A *Sámuel könyvein belüli* beágyazottságra (WATTS 1992 és WEITZMAN 1997 alapján) szintén megmutattam néhány példát, melyek szemléltették, hogy a Sámuel-

könyvek narratívájába helyezett költemények között valóban áll fent kapcsolat, ezzel egyfajta keretet biztosítva a történeti narratívának. Valószínűsíthető, hogy a narratív kontextusba való bekerülés egyfajta kanonizációs redaktori munka eredménye. Weitzman véleménye szerint a kánon formálódása és a szöveg végleges lejegyzése által kerültek a költői szövegek az elbeszélésekbe, hogy válaszul szolgáljanak az új korszak által felvetett kérdéseket. Eszerint a kanonizáció időszakában már szükség mutatkozhatott arra, amire a 2Sám keletkezésekor még sokkal kevésbé: az ideális királyt morális kiválósággal is fel kellett ruházni. Ezt a célt szolgálta volna – a sokkal nagyobb beavatkozást igénylő átírás helyett – a morális dimenziót felerősítő költői részek ide helyezése.

Számos olyan pont van, ahol véleményem szerint megmutatkozik a variabilitás és kontextushoz való igazodás. Az egyik az *igazság/osság* fogalma. Ha közelebbről megvizsgáljuk, egészen finom különbséget fedezhetünk fel, mely véleményem szerint éppen azt éri el, hogy a Sámuel-könyvek keretein belül se alakuljon ki feszültség a szöveg befogadójában a felirata és az elhelyezése által Dávid királlyal asszociált zsoltár, valamint az azt megelőző Dávid-narratíva között. Az *imperfectum* és *imperfectum consecutivum* használata között figyelhető meg a másik különbség. Ez is egészen csekélynek tűnik, ám újfent a narratív és a liturgiai/költészeti kontextusba való simább illeszkedést teszi lehetővé. Az *imperfectum* a himnikus, lírai jelleget erősíti, és teszi ezáltal folyamatosan jelen idejűvé, aktualizálhatóvá, ha úgy tetszik, bármikor énekelhetővé/imádkozhatóvá, a visszatekintés pedig az elbeszélés keretébe illeszti, annak továbbra is érvényes, de már lezárt múltjába helyezi ezt a költeményt. Ugyanígy a himnikus és az elbeszélő kontextus és forma közti különbséget erősíti a Zsolt 18 gyakori *vocativusa* Istennel kapcsolatban, míg 2Sámuelben többször találkozunk az elbeszélések ismertetőjegyeivel, pl. főnévi állítmánnyal.

Ugyanakkor nem egyszerűen – a kánon-tudatos redaktor vagy a zsoltárok könyvének szerkesztője/szerkesztői részéről történő – két irányba formálás tudatosságára kívántam helyezni a hangsúlyt; ugyanilyen fontos volt annak megállapítása, hogy a szövegek keletkezésének korától láthatólag nem idegen a variánsok létezése, a variánsokban való gondolkodás, miszerint egy szövegnek eredetileg nem egy, kanonikus, kötött formája volt, hanem rugalmas, különféle szövegösszefüggésekhez igazodni tudó (és azokhoz igazítható) szövegstruktúrákban gondolkodtak. Ennek megfelelően a variánsok nem korrigálandó hibák, hanem az értelmezést gazdagító lehetőségek.

A *harmadik fejezet*, a teofániát fókuszba helyezve, kísérletet tett a zsoltár mint katasztrófa-szöveg értelmezésére.

Ezt megelőzően – egy újabb fogalomtörténeti átvezetés során – a *teofánia fogalmi hátterét* ismertettem az Ókori Keleten, az Ószövetségben, valamint a Zsoltárok könyvében. Ami általánosan megállapítható a teofánia-szövegek (köztük a Zsolt 18//2Sám 22) esetében, hogy az általuk megjelenített istenségnek az égi, a földi és az alvilági szféra felett is hatalma van. Ezt a hatalmat gyakorolja akkor (is), ha megmentésre – vagy nevelésre – szorul az általa kiválasztott személy vagy nép. Az Ószövetségben JHVH megjelenése mindig emberekkel összefüggésben történik; minden esetben ott áll a teofánia mögött az ember és az istenség kapcsolata. Igaz ez azokban a (gyakori) esetekben is, amikor JHVH látszólag nem segítő, hanem büntető szándékkal tűnik fel, amennyiben végső soron ez is a megmentésre irányul, még ha ez az első pillanatban nem is nyilvánvaló.

Módszertani szempontból a fejezet katasztrófa-kutatás tudományos diszciplínákon átívelő diskurzusán belül helyezkedik el. Először az Ószövetségben megjelenő katasztrófákat tárgyaltam (alapvetően támaszkodva az alábbi tanulmánykötetre: BERLEJUNG 2012), majd a szöveg konkrét értelmezése során a dán irodalom- és kultúratudós, Isak Winkel Holm munkáira támaszkodtam (lásd elsősorban HOLM 2012a).

A fejezet során először megvizsgáltam a természeti és az ember okozta katasztrófákat, melynek összefüggésében világossá vált, hogy az előbbieket sem az embertől függetlenül történnek az ókori felfogás szerint (sem). A *természet erőinek* negatív megnyilvánulása (szárazság, viharok, földrengés, árvíz, vulkánkitörés stb.) egyfelől isteni büntetésként értelmeződött, másfelől végzetes következményeket hordozhatott az érintett népre vagy kultúrára nézve. Úgy az ugariti (ill. más ókori keleti), mint az ószövetségi elképzeléshez hozzá tartozik a nézet, hogy ezek az erők az istenség befolyása alatt állnak, az emberek – így az istenséget valamiképp reprezentáló királyok (a reprezentáció kérdését a negyedik fejezetben jártam körül) – feladata az isteni akarat beteljesítése a földön. Amennyiben ez nem történik meg, úgy az emberek vétkére reagáló istenség haragja sújtja a földet természeti csapásokkal.

Az *ember okozta katasztrófák* elemzésekor került elő egy nagyon fontos szempont, amely túlmutat a védekezés gyakorlati teendőin, ám legalább annyira fontos a társadalom számára: ez a „katasztrófa-kezelés” (*Katastrophenbewältigung*), ami alapján a katasztrófa által sújtott egyén és/vagy közösség megtanul szembenézni a történetekkel, elhelyezve életében azt, ami már elmúlt, felkészülve arra, ami a jövőben vár rá. A Holm által

bevezetett *disaster discourse* (katasztrófa-diskurzus) éppen azokat a kulturális sémákat tartalmazza, melyek a katasztrófák egyéni és közösségi érzékelését, reprezentációját, értelmezését és a velük való szembenézést hivatottak meghatározni. Saját meghatározása szerint: „olyan kulturális formák – kognitív sémák, tudományos fogalmak, narratív cselekménysémák, metaforikus képek, szónoki kérdések és más eszközök – együttes[e], amelyek katasztrófa-érezékesünk, vagy éppen a katasztrófákra való vakságunk keretét alkotják” (HOLM 2012a, 52).

Mindezek alapján kíséreltem meg a Zsolt 18//2Sám 22 szövegét katasztrófaszöveggént olvasni három kategória alapján: *teodícea*, *fenséges* és *rendkívüli állapot*.

A *teodícea* esetében a következő eredményre jutottam: a teofániában előttünk álló erőteljes, sőt pusztító természeti jelenségek a zsoltár egészét nézve az emberek közti rendteremtés alapját képezik. Ezáltal a zsoltárt olvasva, recitálva lehetségessé válik annak elképzelése, akár folyamatos jelenvalóvá tétele, hogy egy adott katasztrófa esetén mennyire sebezhető/kiszolgáltatott vagy éppen ellenálló egy társadalom. Két fontos fogalom van, amelyekre rávilágított az elemzés: a *menedék* képe, valamint az igazságosság fogalma. Előbbi végigkíséri a zsoltárt úgy horizontális, mint vertikális irányban, ami által a kegyetlen pusztítás mögött kirajzolódhat a mindenk felett álló, hatalommal bíró megmentő alakja. Ahogy világossá válik az is, hogy ki bizonyul méltónak a megmentésre: az *igaz* ember, aki az Isten törvénye szerint él; akinek kiáltása nem marad válasz nélkül. Ahogy aztán ő maga megmenekülése után viszontválaszként (az isteni rend érdekében) szembeszáll az igazságtalan emberi renddel.

A második nagy kategória, a *fenséges* vizsgálatából a következők adódnak. A fenséges esetében (mind Burke, mind Kant alapján) a megfigyelőn van a hangsúly. Azon, aki – biztos távolságból – szemléli azt, ami oly mértékben úrrá lesz rajta, hogy elméjével képtelen megragadni. Így válik a fenséges éppen megragadhatatlanságában megragadhatóvá. A zsoltárban előttünk álló természeti képek (tűz, homály, szél, sötétség, fellegek, víz, fényözön, mennydörgés, villámok, orkán, vulkánkitörés) mind megfelelnek a fenséges eszméjének. Amiben ez a szöveg különbözik hasonló társaitól, az a remegés megjelenése. Nem pusztán a földrengésről mint természeti jelenségről van itt szó, hanem a nagyobb hatalom előtt álló emberek (vagy állatok) testi reakcióiról, a szív remegéséről is. A fenséges/vallási tapasztalat logikája egyszerre beszél külső és belső „földrengésről”: JHVH megjelenése úgy az emberek, mint a teljes univerzum megrendülésében is



manifesztálódik. Egyidejűleg az alapok megrendülésével a főszereplő helyzete, maga a főszereplő is megrendül. JHVH teofániájával ez a megrendülés, rettegés minősül át a *tremendum* tapasztalatává. Így emeli ki (vertikális irány) a teofánia, az alapok megrendülése, a főszereplőt a negatív fenséges állapotából a pozitív fenséges tapasztalatába.

A *rendkívüli állapot* volt a harmadik kategória a zsoltár és a katasztrófa kapcsolatának vizsgálatára, melynek összefüggésében azt rajzolódott ki, hogy a szöveg kezdetén megjelenő „politikai szükségállapot” hívja elő a teofánia, a maga természeti csapásaival, a rendkívüli állapot képét. A természet megnyugvásával egy időben válnak egyértelművé a társadalom jogi szövetének alapjai. Így az eseménysorozatból – természetesen a címfelirat, illetve a narratív kontextus érvényesítése esetén – Dávid kerül ki győztesen. Ugyanis ahogy már említettem, ő az, aki a szöveg szerint az isteni törvény alapján áll. Ebből kiindulva válhat legitimé az ő vezető szerepe a társadalom szerepeinek és kereteinek újrendezésében (horizontális sík), megalapozva a rendet, békét és jogot.

Az *utolsó, negyedik fejezetben* – a királyságról szóló fogalomtörténeti átvezetés után – a politikai teológia egyik kategóriáján, a reprezentáción keresztül vizsgáltam a zsoltárt. Kérdésem többek közt az volt, hogy mit hasznosíthatunk a szöveg – és a kettős beágyazottság – értelmezése során mindabból a tudásból, amely jelenleg rendelkezésünkre áll uralom és üdvösség, a politikai és vallási szféra kapcsolatáról az ókori Izraelben.

Többek közt arra tettem tehát kísérletet, hogy a modern, szekularizált teológiai fogalmak alapján (melyek mögött eredetileg teologizált politikai fogalmak rejlenek, vö. ASSMANN 2008, 35), konkrétan a *reprezentáció fogalmának* körüljárásával, új megvilágításba helyezzem a Zsolt 18//2Sám 22 tanúságtételét uralom és üdvösség kapcsolatáról. Kérdés: hogyan és milyen mértékben mutatkozik meg JHVH a költeményben, valamint hogy a teofániának mennyiben lesz következménye, lehet-e egy zsoltárban következménye, az isteni reprezentáció létrejöhet-e a király személyében? És milyen következményekkel jár mindez a politikai szférára nézve?

Az Ókori Keleten alapvető feladata volt a kultikus képeknek és szobroknak az általuk kiábrázolt személy vagy istenség jelenvalóvá tétele, a prezencia megteremtése. Ennek következtében számtalan isten, démon és egyéb transzcendens lény ábrázolását ismerjük Mezopotámiából, Ugaritból, Egyiptomból stb. Izraelben is megszületett az istenség reprezentációjának igénye, ám a válasz a környező népektől eltérően alakult. Így

mindenekelőtt a reprezentáció képelméleti fogalmából indultam ki, ezután áttértem az – ettől nem független – politikai értelmezésére. Ennek megfelelően a fejezet három szinten építkezik: a teofánia mint JHVH prezenciája/reprezentációja; a jog átadása; a király mint JHVH potenciális reprezentánsa.

A *teofániára mint JHVH prezenciájára/reprezentációjára* vonatkozó kérdés annyiban nem tehető fel, hogy elvileg egyértelmű: JHVH ábrázolása nem lehetséges, ráadásul tilos is. Nem lehet tehát emberi eszközökkel megteremteni a reálprezenciát, legalábbis szobor vagy kép formájában biztosan nem. A zsoltár költői bravúrjához ezáltal hozzátartozik a költői képalkotás mint jelenvalóvá tétel: nem pusztán az ókori keleti kontextusból és Izrael költészetéből jól ismert és használt elemeket építi be, hanem finom változtatásokkal egyben értelmezi, és saját költészete részévé teszi az említett paneleket, az az ábrázolhatatlan megjelenítése érdekében.

A „*jog átadása*” – mint már említettem – ez alapján történik meg. Az isteni reprezentáció és az ezzel összefüggő megmenekülés után a hangsúly az elbeszélőre helyeződik, a tér és az idő kitágul. Az átmenet a 21–28. versekben történik meg. Itt válik világossá a megmentés „jogalapja”: a tény, hogy az elbeszélő ezt elvárhatja, hiszen mindaddig JHVH törvényei és elvárásai alapján töltötte be hivatását. Ezen a ponton jön létre a két szféra – az emberi és az isteni – közti analógia megszűnése, a szférák egybeesése által: az emberi szférában innentől már nem az isteni szféra megfeleltetéseként zajlik az élet. A kettő állandó és valós összefüggésben áll egymással. Ennek azonban megvannak mindkét irányban a következményei.

A *király mint JHVH reprezentánsa* kérdéskör is ebből az irányból válaszolható meg. Ebben a szakaszban mintegy a szemünk előtt zajlik le az aktus, amelyben a költői én JHVH-tól megkapja az uralkodáshoz szükséges attribútumokat. Amitől azonban különlegessé válik a zsoltár, és ami a speciális izraeli elemet erősíti, az a 32. versben mutatkozik meg, amelyet a zsoltár teológiai csúcspontjának is tekinthetünk. Két, a közösség számára vallási szempontból elengedhetetlen kitéltet is megfigyelhetünk benne. Az első: *Isten az egyetlen*. Ennek következménye egyébként a királyi legitimáció megdönthetetlen alapja is, hiszen a szuverén ezáltal a létező legmagasabb hatalomtól kap legitimációt. A másik ilyen pont egy *személyrag*. Ugyanis ezen a versen kívül mindenütt Sg/1 rag kapcsolódik JHVH-hoz. Ám a 32. versben a következő alakban áll: אֱלֹהֵינו Istenünk. Ennek következménye meghatározza a teljes politikai berendezkedést, hiszen

ezáltal megszűnik a látszólag fennálló lehetőség arra, hogy az ehhez immáron minden erővel és hatalommal rendelkező uralkodóból zsarnok válják. Ugyanis ez a rag éppen a zsoltár által látszólag felépített hatalmi szférát bontja le azáltal, hogy a teljes népet részévé teszi a kapcsolatrendszernek.

A zsoltár szövegéből tehát a mutatkozik meg, hogy JHVH folyamatosan jelen van mind az egyén, mind a nép életében – erről nem mond le egy pillanatra sem. Az állandó jelenlét mellett azonban reprezentálhatja úgy a kiválasztott királya csakúgy, mint a kiválasztott népe (és mindig csak ebben az összefüggésben, soha nem egymás nélkül). A reprezentáció pedig nem analógiásan következik be, ahogyan azt más ókori keleti királyok és népek esetében megszokhattuk. Tehát a király ugyan megkap az istenségtől minden képességet és jogot, mégsem válik a törvénykezés kizárólagos urává. Törvényei csak akkor érvényesek, ha megfeleltethetőek az isteni jogrendnek, mely mindenek alapja.

A fejezet ismertetését követően szeretném kiemelni azt a visszatérő alapot, mely az egész dolgozatot végigkíséri, és az összes értelmezés mögött ott áll: **a zsoltár kapcsolatát a Dtn-nel/DtrG-vel**. Hogy a zsoltár szövegét 2Sámuelben (vagy akár az egész appendixet) a Dávid király idealizálását célul kitűző deuteronomista írnokok szerkesztették-e a helyére, az vitatott kérdés. Biztosan ennyi állítható: a datálás és a DtrG-vel való kapcsolat feltételezése szoros kölcsönösségi viszonyban áll egymással, ahogyan a Zsoltárok könyvéből is meríthetőek pro és kontra érvek a DtrG-vel való kapcsolatra. Ami azonban bizonyos: a 21–25. versekben az igazságra/igazságosságra való hivatkozás alapvető eszmei hátterét maga a Deuteronomium alkotja. A költői én számára elsődleges a Tóra szeretete és betartása, valamint a nép egymás közti igazságos és egyenlőségen alapuló életének elősegítése. Ezzel összefüggésben áll a Mózes-sel való többszörös (struktúra és szavak szintjén is megmutatkozó) párhuzam. A Zsolt 18//2Sám 22 úgy kívánja legitimálni, sőt Izrael példaértékű, *per definitionem* királyává emelni Dávidot, annak élete végén, hogy párhuzamba állítja Mózes-sel, a Deuteronomium alapján (Dtn 32). Ezzel megidézi egyrészt magát a teljes deuteronomiumi törvényt, másrészt az abban megtalálható királytörvényt (Dtn 17,14–20) is, amelyet a király a zsoltár tanúsága szerint maradéktalanul betöltött. Ezáltal a zsoltár összekapcsolódik a Deuteronomiumban megkötött szövetséggel/szövetségekkel, avagy Isten és a nép között létrejött politikai szerződéssel.

Disszertációm tehát összességében a Zsolt 18//2Sám22 szövegét egy, a befogadók képzelőerejére poétikai eszközökkel ható, a JHVH-val való találkozás rendkívüliségét a társadalmi rend veszélyeztettségével összekapcsoló, s így a királyt igazságosként és a rend fenntartójaként, illetve helyreállítójaként prezentáló szöveges komplexumként értelmezte Ezek a tulajdonságai azonban éppen abból a sajátos helyzetből adódnak, hogy a zsoltár egyszerre két bibliai könyvnek képezi szerves részét. Így a varianciára vonatkozó szövegkritikai megjegyzések, a történeti háttér elemzése, a formai-nyelvi elemek vizsgálata, a zsoltár teofánia-jelenetének katasztrófaszöveggként való értelmezése, valamint a politikai teológiai aspektusok elemzése egy olyan kultúratudományos metodológiában szintetizálódnak, amely alkalmas ennek a rendkívüli komplexitásnak a megragadására, melyben a szöveg nem pusztán egy történeti-kulturális miliő terméke, de annak aktív alakítója is.

## **Zusammenfassende Thesen**

**Titel:** „Die doppelte Einbettung des Textes

**Kulturwissenschaftliche Aspekte zur Deutung von Ps 18//2Sam 22“**

### **Forschungsstand und Problemstellung**

Der Ps 18//2Sam 22 lieferte und liefert mit seinen 51 Versen einen fruchtbaren Boden für diverse Interpretationsversuche, die in der Monografie von Donald K. Berry aus dem Jahr 1993 anschaulich klassifiziert wurden (Berry 1993): Berry identifizierte vier unterschiedliche Ansätze („textual study“, „form-critical study“, „rhetorical study“, „reader-oriented study“), aus denen heraus er den Text des Psalms deutete. Eine nächste Monografie aus dem Jahr 2001, jene von Klaus-Peter Adam (Adam 2001), nahm sich des Textes unter dem Aspekt der Analogie zwischen dem kämpferischen Heldenkönig und dem kämpferischen Gott an. 2014 wurde das Buch von Alison Ruth Gray aus Cambridge publiziert, in dem die Metaphern des zweifellos äußerst metaphernreichen Psalms untersucht wurden (Gray 2014), und schließlich wurde 2016 von Magdalena Lass eine Dissertation in Linz verfasst (Lass 2016, im Druck), die das im Psalm entfaltete Thema der Gewalt unter die Lupe nahm. Darüber hinaus analysierten zahlreiche AutorInnen bestimmte zentrale Themen des Psalms in eigenständigen Kapiteln ihrer Monografien, wie Gerechtigkeit, Sturm/Gewittergötter, Theophanie, die doppelte Überlieferung von Texten oder lyrische Einlagen in narrativen Werken. Auch in Sammelbänden und Fachzeitschriften wurde in den letzten Jahrzehnten eine Reihe von Aufsätzen veröffentlicht, die eine detaillierte Auseinandersetzung mit dem gesamten Psalm oder einem seiner Teile lieferten. Eine berechtigte Frage angesichts des derart gut erforschten Textes wäre demnach, ob eine zusätzliche, die bisherigen Forschungsergebnisse nicht wiederholende, relevante Lesart noch geboten werden kann.

In der vorliegenden Dissertation wurde der Versuch unternommen, diese Frage positiv zu beantworten, und zwar mithilfe einer kulturwissenschaftlichen Perspektive, deren Einzelelemente in der wissenschaftlichen Rezeptionsgeschichte des Textes zwar immer wieder begegnen, die jedoch keineswegs als eine grundlegende Zugangsweise eingestuft werden kann. Diese für die Bibelforschung unübliche theoretische Perspektive kann jedoch durchaus relevante Aspekte für die Interpretation des Alten Testaments bieten. In der Überschrift des Psalms wird David als der auserwählte Herrscher benannt. Und wenn David der König ist, den JHVH von all seinen Feinden und allen voran von Saul rettet, so

zieht dies automatisch gewisse politische Konnotationen nach sich. Außerdem ist es wichtig, vor Augen zu halten, dass es sich bei diesem Psalm um einen Fall der doppelten Überlieferung handelt: Nicht nur, weil es einen Einzelfall darstellt (ein zusammenhängender Text von 51 Versen, der in zwei unterschiedlichen Textkorpora, nämlich sowohl in einem lyrischen Buch, im Buch der Psalmen, als auch in einem narrativen Werk, im Zweiten Buch Samuel, zu finden ist), sondern auch, weil diese doppelte Einbettung weitere Möglichkeiten für die in meiner Dissertation vorgeschlagene Textinterpretation bietet. Ein grundlegender Aspekt in diesem Zusammenhang ist die viel engere Verbindung des Textes mit der Biografie des König David (die Dichtung schließt ja die Biografie ab): Dadurch wird der Text auch zum Teil des sog. Deuteronomistischen Geschichtswerks, d. h. einer markanten historisch-theologischen Konzeption, was einen zweifachen Einfluss auf die Interpretation ausübt.

### **Frage, Zielsetzung**

Die grundlegende Forschungsfrage für die Dissertation lässt sich somit wie folgt formulieren: Welche Rolle spielte der Text des 18. Psalms, der in der Überschrift David hervorhebt und – als spezifischer Umstand – mit kleineren Abweichungen auch in das Zweite Buch Samuel Eingang gefunden hat, in den gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Diskursen seiner Zeit, die er nicht bloß widerspiegelte, sondern auch aktiv mitgestaltete?

Die in den einzelnen Kapiteln der Dissertation angerissenen Fragen der Textvarianz, des Kontexts der Katastrophenbewältigung sowie der politisch-theologischen Zusammenhänge sind als Teil dieser komplexen Fragestellung zu sehen. Hierher gehören auch die umfassenden begriffsgeschichtlichen Überleitungen vor den Kapiteln 2 bis 4, die nicht nur für die traditions- und begriffsgeschichtlichen Analysen der Folgekapitel von besonderem Interesse sind, sondern auch wichtige Zusätze für die anderen Abschnitte der Arbeit bereitstellen: Es handelt sich um die Begriffe von Gerechtigkeit, Theophanie und König, wie sie für die Interpretation von Ps 18//2Sam 22 an Relevanz gewinnen. Aufgrund der Überschrift des Psalms und der doppelten Überlieferung wurde der Psalm durchgehend als ein Text über David gelesen (dies wird auch in der Rezeptionsgeschichte deutlich sichtbar), doch ist dabei zu beachten, dass der Text auch jenseits dieses Kontextes gültige Lesarten zulässt. In diesem Sinne folge ich bei der Erwähnung von David als dem König

einer starken Deutung, indem der „David-Kontext“ aufgrund der Aufschrift und der doppelten Überlieferung stets mitgedacht wird.

Die Ergebnisse meiner Dissertation verdichten sich dieser Zugangsweise zufolge in den Textanalysen selbst, wobei sie sich auch für thesenartige Feststellungen anbieten. Im Folgenden werden diese anhand der zu ihnen führenden Detailfragen und Methoden dargestellt.

## **Thesen**

### **1. Variabilität**

**Problemstellung:** Nach einer begriffsgeschichtlichen Überleitung über die Begriffe Wahrheit und Gerechtigkeit, die für die idealisierende Absicht zentral sind, wird im Kapitel 2 die Frage gestellt, *welche Konsequenzen die doppelte Überlieferung mit ihren äußerst unterschiedlichen Kontexten für die Interpretation des Textes hat*, inwiefern der Kontext die Textgestaltung beeinflusste und, umgekehrt, in welchem Maße der Text auf jene Umgebung einwirkte, zu deren Teil er inzwischen wurde.

**Methode:** Der sog. neuphilologische Ansatz, der ursprünglich für die Literatur des Mittelalters herausgearbeitet wurde, untersucht die Texte in ihrer Variabilität, indem die unterschiedlichen Varianten nicht als Instrumente für die Rekonstruktion eines wie auch immer gearteten idealen Originals, sondern als Textvarianten mit je eigenständiger Autorität erachtet werden. Diese Methode lässt sich selbstverständlich nur für die Texttradition vor der Epoche der Kanonisierung geltend machen, da die Achtung von den heiligen Texten nach der Kanonisierung so stark wurde, dass man von gleichrangigen Textvarianten kaum mehr sprechen kann. Paradoxerweise lässt sich aber gerade im kanonisierten Textzustand erkennen, wie frei die Prinzipien des Umgangs mit den Texten vor dem Moment der Kanonisierung waren. Die von mir analysierte Dichtung kann somit als zwei Versionen desselben Psalms angesehen werden, wobei sich die Wahl eines „Originals“ erübrigt, da beide über eine gleiche Autorität verfügen können.

**Prozess:** Somit lassen sich die Einbettung in zwei unterschiedlichen Kontexten sowie die Beispiele für eine flexible Anpassung, in denen sich der Text den beiden unterschiedlichen Textumgebungen angleicht, zeigen.

*Innerhalb des Buchs der Psalmen* gibt es zahlreiche Beispiele für intertextuelle Verbindungen, die sowohl auf der Ebene des Inhalts als auch der Worte nachweisbar sind. Darüber hinaus gehört der Psalm einer kleineren Textgruppe innerhalb des Buchs an, nämlich jener, die die Psalmen 15 bis 24 umfasst und drei zentrale Themen umkreist: das Königtum, die Freude an und das Befolgen der Tora, sowie das Beten. Im Zentrum dieser Psalmengruppe steht der König: Die sog. Königspsalmen umgeben den 19. Psalm (Ps 18; 20; 21), der die Freude an der Tora durch seine zentrale Stellung besonders fokussiert darstellt. Die Frage nach der Ganzheit, der Vollkommenheit und der Unbescholtenheit wird aus der Perspektive der Begriffe und des Inhalts als zentrales Problem des Psalms dargestellt.

*Innerhalb des Buchs Samuel* lassen sich (aufgrund von Watts 1992 und Weitzman 1997) ebenfalls Beispiele bringen, die veranschaulichen, welche Verbindungen zwischen den einzelnen Dichtungen in der Narrative der Samuelbücher bestehen und dadurch der geschichtlichen Narrative einen Rahmen geben. Es ist anzunehmen, dass die Integration in diesem narrativen Kontext ein Ergebnis einer redaktionellen Kanonisierungsarbeit war. Für Weitzmann konnten die lyrischen Einlagen durch die Formierung des Kanons und die endgültige Aufzeichnung des Textes zum Teil der Erzählungen werden, die somit Antworten auf die Fragen der neuen Epoche zu liefern vermochten. Demnach konnte in der Zeit der Kanonisierung bereits ein Anspruch auf das bestehen, was bei der Entstehung von 2Sam noch nicht vorhanden war: dem idealen König auch moralische Exzellenz zuzuschreiben. Zu diesem Zweck wurden statt der einen stärkeren Eingriff bedingenden Überschreibungen lyrische Einlagen verwendet, die die moralische Dimension verstärken konnten.

**Beweise für Variabilität:** Es gibt eine Reihe von Momenten, in denen sich die Variabilität und die Anpassung an den Kontext zeigen. Hierher gehört der Begriff der *Gerechtigkeit*. Bei näherer Untersuchung wird ein ganz feiner Unterschied sichtbar, der die Funktion hat, innerhalb der Bücher Samuel keine Spannung aufkommen zu lassen, die zwischen dem Psalm, der durch die Überschrift und seine redaktionelle Einbettung mit König David assoziiert wird, und der vorangehenden Narrative über David entstehen könnte. Ein zweiter Unterschied lässt sich beim Gebrauch des *imperfectum* und *imperfectum consecutivum* beobachten. Selbst wenn es wie ein geringfügiger Unterschied erscheinen mag, zeigt sich, dass diese Tempora eine bessere Integration des Textes in den narrativen und den



liturgisch-lyrischen Kontext ermöglichen. Das Imperfekt verstärkt den hymnischen, lyrischen Charakter der Textstellen und macht sie somit durchgehend gegenwärtig, aktualisierbar und, wenn man will, jederzeit dazu geeignet, gesungen und/oder gebetet zu werden; die Verbform des Rückblicks hingegen sichert die Position des Gedichts innerhalb der Erzählung, indem sie in ihrer nach wie vor gültigen, aber abgeschlossenen Vergangenheit verortet wird. Der Unterschied zwischen den hymnischen und narrativen Kontexten bzw. Formen wird außerdem durch den mit Bezug auf Gott im Ps 18 oft verwendeten *vocativus* verstärkt, während in 2Sam mehrfach die Merkmale von Narrativen, wie z. B. substantivische Prädikate, begegnen.

**Folgerung:** Es geht in diesem Analyseteil nicht vordergründig darum, die bewusste Gestaltung des Textes durch die die Kanonisierung beachtenden Redakteure oder Herausgeber des Buchs der Psalmen zu betonen, sondern um die Feststellung, dass das Vorhandensein von Varianten und das Denken in Varianten für das Zeitalter der Textentstehung keinesfalls fremd sind: Ein Text verfügte nicht über eine kanonische, fixierte Form, sondern man dachte in Textstrukturen, die sich an unterschiedliche Zusammenhänge anpassen und die an diese Kontexte angeglichen werden konnten. Dementsprechend wären die Varianten keine zu korrigierenden Fehler, sondern Möglichkeiten zur Bereicherung von Textdeutungen.

## 2. Katastrophenbewältigung

**Problemstellung:** Im Kapitel 3 wird der Versuch unternommen, durch die Fokussierung auf die Theophanie den *Psalm als Katastrophentext* zu deuten.

Vorangehend wird in einer begriffsgeschichtlichen Überleitung *der begriffliche Hintergrund der Theophanie* im antiken Orient, im Alten Testament sowie im Buch der Psalmen dargestellt. Für die Theophanietexte (darunter für Ps 18//2Sam 22) gilt im Allgemeinen, dass die in ihnen dargestellte Gottheit Macht über das Jenseits, das Diesseits und die Unterwelt hat. Diese Macht wird (auch) dann ausgeübt, wenn ein auserwähltes Volk oder eine auserwählte Person gerettet – oder erzogen – werden muss.

**1. Unterthese:** Die Erscheinung JHWHs geschieht im Alten Testament immer im Bezug auf Menschen; im Hintergrund der Theophanie ist die Verbindung zwischen Mensch und

Gottheit stets vorhanden. Dies gilt auch für jene (häufigen) Fälle, in denen JHWH offensichtlich nicht mit der Absicht des Helfens, sondern des Bestrafens auftritt, das letztendlich die Rettung bezweckt, selbst wenn dies im ersten Augenblick nicht erkennbar ist.

**Methode:** Das Kapitel folgt dem interdisziplinären Diskurs der Katastrophenforschung, indem es zunächst die im Alten Testament geschilderten Katastrophen unter die Lupe nimmt (v. a. anhand des Bandes von Berlejung 2012), um anschließend, in der konkreten Textanalyse, den Arbeiten des dänischen Literatur- und Kulturwissenschaftlers Isak Winkel Holm zu folgen (v. a. Holm 2012a).

Die Untersuchung von Natur- und durch Menschen verursachten Katastrophen zeigt, dass für die antike Auffassung auch erstere nicht unabhängig von Menschen eintreten. Die negativen Erscheinungen der *Naturkräfte* (Dürre, Stürme, Erdbeben, Überflutungen, Vulkanausbrüche usw.) wurden einerseits als göttliche Strafe interpretiert, andererseits konnten sie verhängnisvolle Konsequenzen für das jeweilige Volk oder die jeweilige Kultur haben. Sowohl in der ugaritischen Auffassung (und anderer antiker Völker des Alten Orients) wie auch des Alten Testaments sind diese Kräfte durch die Gottheit beeinflusst, während die als Repräsentanten Gottes fungierenden Könige die Aufgabe hatten, den göttlichen Willen im Diesseits zu verwirklichen (die Frage der Repräsentation wird im Kapitel 4 aufgenommen). Sollte dies nicht geschehen, wird die Erde durch den Zorn Gottes, der auf die Sünden der Menschen reagiert, mit Naturkatastrophen bestraft.

Bei der Analyse der durch *Menschen verursachten Katastrophen* erweist sich ein spezifischer Aspekt, der über die Praxis der Verteidigung hinausweist und für die Gesellschaft besonders relevant ist, als äußerst wichtig: Die Katastrophenbewältigung hilft dem Individuum und dem Kollektiv, sich mit den katastrophalen Geschehnissen zu konfrontieren, diesem Vergangenen einen Stellenwert in seinem Leben zuzuweisen und sich auf das Zukünftige vorzubereiten. Der *disaster discourse*, für den sich Holm stark macht, beinhaltet gerade jene kulturellen Schemata, die die individuelle und kollektive Wahrnehmung, Repräsentation, Interpretation und Einschätzung der Katastrophen definieren. Für Holm handelt es sich um „die Gesamtheit von kulturellen Formen – kognitiven Schemata, wissenschaftlichen Begriffen, narrativen Handlungsschemata, metaphorischen Bildern, rhetorischen Fragen und anderen Instrumenten –, die den Rahmen

für unsere Katastrophenwahrnehmung oder eben Katastrophenblindheit abgeben“ (Holm 2012a, 52).

Von dieser Definition ausgehend, wird der Versuch unternommen, den Text von Ps 18//2Sam 22 anhand von drei Kategorien – *Theodizee, das Erhabene und der Ausnahmezustand* – als Katastrophentext zu lesen.

**2. Unterthese:** Angesichts der *Theodizee* lässt sich folgende Einsicht formulieren: Die in der Theophanie erscheinenden kraftvollen, ja sogar zerstörerischen Naturphänomene erweisen sich aus der Gesamtperspektive des Psalms als eine Grundlage für die Wiederherstellung der Ordnung unter den Menschen. Das Lesen und Rezitieren des Psalms ermöglicht die Vorstellung und die durchgehende Vergegenwärtigung dessen, wie verletzlich, ausgeliefert oder eben widerstandsfähig eine Gesellschaft im Fall einer Katastrophe sein kann. Zwei Begriffe erwiesen sich dabei als zentral: das Bild der *Zuflucht* sowie der Begriff der Gerechtigkeit. Ersteres begleitet den Psalm sowohl in horizontaler wie auch in vertikaler Ausrichtung, was die Gestalt des über allem stehenden, mächtigen Retters vor den Hintergrund der gnadenlosen Zerstörung erscheinen lässt. Deutlich wird auch, wer sich als rettungswürdig erweist: der gerechte Mensch, der nach den Gesetzen Gottes lebt und dessen Schrei auf Antwort rechnen kann. Als Gegenzug wird dieser Mensch nach seiner Rettung (im Interesse der göttlichen Ordnung) der ungerechten menschlichen Ordnung entgentreten.

**3. Unterthese:** Für die zweite umfassende Kategorie, jene des *Erhabenen*, macht die Analyse Folgendes deutlich: Im Fall des Erhabenen (sowohl bei Burke als auch bei Kant) liegt der Akzent auf dem Betrachter. Auf der Person, die – aus sicherer Entfernung – das betrachtet, wovon sie dermaßen überwältigt wird, dass sie es mit der Vernunft nicht mehr erfassen kann. Das Erhabene wird somit gerade durch seine Unbegreiflichkeit begreifbar. Die Naturbilder des Psalms (Feuer, Zwielflicht, Wind, Dunkelheit, Wolken, Wasser, Lichtflut, Donner, Blitz, Orkan, Vulkanausbruch) entsprechen allesamt der Idee des Erhabenen. Der Unterschied zwischen diesem und vergleichbaren Texten besteht darin, dass hier das Zittern, das Beben ins Bild kommen. Es handelt sich hier nicht nur um das Erdbeben als Naturphänomen, sondern auch um die körperlichen Reaktionen, das Beben des Herzens des Menschen (oder des Tiers) angesichts einer höheren Macht. Die Erfahrungslogik des Erhabenen und/oder des Göttlichen weist auf ein äußeres und inneres

„Erdbeben“ hin: Die Erscheinung JHWHs manifestiert sich in der Erschütterung des Menschen und des gesamten Universums. Mit der Erschütterung des Grundes wird auch die Position des Protagonisten, der Protagonist selbst erschüttert. In der Theophanie JHWHs verwandelt sich diese Erschütterung, dieses Fürchten in die Erfahrung des *tremendum*. Die Theophanie, die Erschütterung des Grundes vermag es, den Protagonisten aus dem negativen Zustand des Erhabenen in die positive Erfahrung des Erhabenen zu heben (in vertikaler Richtung).

**4. Unterthese:** Angesichts der dritten Kategorie, des *Ausnahmezustands*, die für die Zusammenhänge des Psalms mit der Katastrophe relevant ist, lässt sich feststellen, dass die zu Beginn des Textes angesprochene „politische Notlage“ das Bild der Theophanie mit ihren Naturkatastrophen und das Bild des Ausnahmezustands evoziert. Mit der Beruhigung der Natur werden die Grundlagen der rechtlichen Verfassung der Gesellschaft deutlich. Es wird David sein, der – bei Geltendmachung der Überschrift und des narrativen Kontextes – aus der Abfolge der Geschehnisse als Sieger hervorgeht. Er ist ja derjenige, der auf der Grundlage der Gesetze Gottes agiert. Dadurch wird seine Führungsrolle in der Neuordnung der gesellschaftlichen Funktionen und Rahmenbedingungen (auf der horizontalen Ebene) legitimiert: Er schafft die Basis für Ordnung, Frieden und Recht.

### **3. Göttliche Repräsentation**

**Problemstellung:** Im vierten und letzten Kapitel, nach einer begriffsgeschichtlichen Überleitung über das Königtum, wird der Psalm anhand einer Kategorie der politischen Theologie, nämlich aus der Perspektive der Repräsentation, analysiert. Die zentrale Frage ist dabei, was bei der Interpretation des Textes – und seiner doppelten Einbettung – aus jenem Wissen produktiv gemacht werden kann, das uns über die Verbindung von Herrschaft und Heil, politischer und religiöser Sphäre im antiken Israel zur Verfügung steht.

**Methode:** Es wird versucht, anhand von modernen, säkularisierten Termini (die aber ursprünglich auf theologisierten politischen Begriffen basieren; Assmann 2008, 35), darunter konkret durch die Auseinandersetzung mit dem *Begriff der Repräsentation*, die Beziehung zwischen Herrschaft und Heil im Ps 18//2Sam 22 in ein neues Licht zu rücken. Die Fragen sind dabei, wie und in welchem Maße JHWH in dieser Dichtung in

Erscheinung tritt, inwiefern die Theophanie Konsequenzen nach sich zieht, ob überhaupt solche Konsequenzen in einem Psalm zu erwarten wären und ob die göttliche Repräsentation in der Person des Königs verwirklicht werden kann. Und schließlich: Was für Folgen hat all dies für die politische Sphäre?

Eine grundlegende Aufgabe von kultischen Bildern und Statuen im antiken Orient war es, die dargestellte Person oder Gottheit zu vergegenwärtigen, eine Präsenz herzustellen. Darstellungen unzähliger Götter, Dämonen und anderer transzendentaler Wesen aus Mesopotamien, Ugarit, Ägypten usw. sind überliefert worden. Auch in Israel wurde der Anspruch auf die Repräsentation Gottes erhoben, doch gestaltete sich die Antwort darauf anders als bei den Nachbarvölkern. Hier muss daher der bildtheoretische Begriff der Repräsentation als Ausgangspunkt genommen werden, um anschließend ihre – davon nicht unabhängige – politische Interpretation nachzuvollziehen. Das Kapitel gliedert sich in drei Teilen: die Theophanie als Präsenz/Repräsentation JHWHs; die Übergabe des Rechts; der König als potentieller Repräsentant JHWHs.

**1. Unterthese:** Die Frage nach der *Theophanie als Präsenz/Repräsentation JHWHs* kann insofern nicht gestellt werden, als dass sie prinzipiell eindeutig ist: Die Darstellung JHWHs ist unmöglich und noch dazu verboten. Mit menschlichen Instrumenten kann also die reale Präsenz nicht hergestellt werden, zumal nicht in Form von Statuen oder Bildern. Das dichterische Meisterstück des Psalms besteht darin, dass er durch die dichterische Bilderzeugung die Präsenz erzeugt: Er baut nicht nur bekannte und geläufige Elemente aus dem Kontext des Alten Orients und der Dichtung Israels in den Text ein, sondern interpretiert diese Elemente durch feine Veränderungen und macht sie zum Teil der eigenen Dichtung, um das Undarstellbare darzustellen.

**2. Unterthese:** Die „*Übergabe des Rechts*“ erfolgt dementsprechend. Nach der göttlichen Repräsentation und der damit zusammenhängenden Rettung verlagert sich der Akzent auf den Erzähler. Raum und Zeit dehnen sich aus. Der Übergang erfolgt in den Versen 21 bis 28. Hier wird die „Rechtsgrundlage“ der Rettung deutlich: Auf diese kann der Erzähler rechnen, da er seinen Beruf bis jetzt nach den Gesetzen und Erwartungen JHWHs ausgeübt hat. An diesem Punkt, durch die Überlappung von zwei Sphären – der menschlichen und der göttlichen – wird die Analogie zwischen den beiden Sphären aufgehoben: In der menschlichen Sphäre vollzieht sich das Leben nicht mehr in Entsprechung mit der

göttlichen Sphäre. Die zwei stehen nunmehr in einem ständigen und realen Zusammenhang. Doch dies zieht Konsequenzen in zwei Richtungen nach sich.

**3. Unterthese:** Genau aus dieser Perspektive lässt sich die Frage nach dem *König als Repräsentanten JHWHs* beantworten: In dieser Phase vollzieht sich gleichsam vor unseren Augen der Akt, in dem das lyrische Ich die für die Herrschaft nötigen Attribute von JHWH erlangt. Was indessen den Psalm besonders macht und das spezifisch israelische Element verstärkt, ist in Vers 32, in dem theologischen Höhepunkt des Psalms, verborgen. Zwei, für die Gemeinde theologisch unabdingbare Kriterien werden hier erkennbar: Erstens ist *Gott der einzige*. Die daraus folgende Konsequenz ist auch der unerschütterliche Grund für die Legitimation, die der König als Souverän von der höchsten Macht erhält. Das zweite Kriterium besteht im Personalsuffix. Im Gegensatz zu anderen Versen, wo JHWH mit dem Suffix 1. Sgl. versehen ist, wird im 32. Vers von der Form אֱלֹהֵינוּ, *unser* Gott gesprochen. Dessen Konsequenz bestimmt die gesamten politischen Einrichtungen, da dadurch die scheinbar vorhandene Möglichkeit, dass aus diesem über alle Kräfte und Mächte verfügenden Herrscher ein Tyrann wird, ausgeschlossen wird. Durch das besagte Suffix wird nämlich die durch den Psalm ausgestaltete Machtsphäre zerstört, indem das gesamte Volk zum Teil des Beziehungsgeflechts wird.

**Folgerung:** Im Text des Psalms wird also deutlich, dass JHWH sowohl im Leben des Individuums als auch in jenem des Volkes stets präsent ist, was nie von ihm aufgegeben wird. Neben seiner ständigen Präsenz kann er jedoch durch den auserwählten König wie auch durch das auserwählte Volk repräsentiert werden (immer nur in diesem Zusammenhang, nie ohne einander). Diese Repräsentation wird aber nicht auf eine analoge Weise realisiert, wie dies im Falle anderer Könige und Völker im Alten Orient üblich ist. Der König erhält zwar sämtliche Rechte und Fähigkeiten, wird jedoch nicht zum alleinigen Herrn der Gesetzgebung. Seine Gesetze sind nur dann gültig, wenn sie der göttlichen Rechtsordnung entsprechen, die die Grundlage für alles darstellt.

#### **4. Die Beziehung von Ps 18//2Sam 22 zum Deuteronomium/DtrG**

Es soll abschließend jener Aspekt der Dissertation hervorgehoben werden, der die gesamte Arbeit und ihre Interpretationen durchzieht: *die Beziehung des Psalms zum Dtn/DtrG*. Es ist eine viel diskutierte Frage, ob der Text des Psalms in 2Sam (oder womöglich der ganze Appendix) von den Verfassern des Deuteronomiums, an die vorfindlichen Stelle gesetzt

wurde mit dem Ziel einer Idealisierung Davids. Sicher ist, dass die Datierung und die Beziehung zum DtrG in einem engen wechselseitigen Verhältnis zueinander stehen, wie man auch aus dem Buch der Psalmen gewisse Für- und Gegenargumente für die Verbindung mit dem DtrG gewinnen kann. Als gesichert gilt allerdings, dass das Deuteronomium der ideelle Hintergrund für die in den Versen 21 bis 25 angeführten Hinweise auf Wahrheit und Gerechtigkeit ist. Für das lyrische Ich sind nicht nur die Liebe und Befolgung der Tora primär, sondern auch die Förderung eines gerechten und auf Gleichheit beruhenden Lebens des Volkes. In diesem Zusammenhang entstehen auch die mehrfachen (auf der Ebene der Struktur und Worte sichtbaren) Parallelen zu Mose. Ps 18//2Sam 22 versucht, David zum exemplarischen König Israels *per definitionem* zu erheben und ihn zu legitimieren, indem er ihn aufgrund des Deuteronomiums mit Mose parallelisiert (Dtn 32). Dadurch wird einerseits an das gesamte deuteronomische Gesetz und andererseits an das darin erhaltene Königsgesetz (Dtn 17,14–20) angeknüpft, das der König dem Psalm zufolge auch stets befolgt hat. Somit entsteht eine Verbindung zwischen dem Psalm und dem Bund/Bundesschlüssen im Deuteronomium, d. h. mit dem politischen Bund zwischen Gott und Volk.

### **Schlussfolgerung**

Die Dissertation interpretiert also insgesamt den Text von Ps 18//2Sam 22 als einen textlichen Komplex, der auf die Vorstellungskraft der RezipientInnen mit poetischen Verfahren einwirkt, die außerordentliche Begegnung mit JHWH mit der Gefährdung der gesellschaftlichen Ordnung verbindet und den König als gerecht und als Hüter der Ordnung bzw. als Wiederhersteller der Ordnung präsentiert. Diese Deutungsaspekte ergeben sich gerade aus jener besonderen Position des Psalms, die er in den beiden biblischen Büchern einnimmt. Dadurch lassen sich die textkritischen Hinweise auf die Variation, die Analyse des historischen Hintergrunds, die Untersuchung der formalsprachlichen Elemente, die Interpretation der Theophanieszene als Katastrophentext und die Deutung der politisch-theologischen Aspekte in einer kulturwissenschaftlichen Methodologie synthetisieren, die es vermag, die außerordentliche Komplexität zu erfassen, in der der Text nicht bloß als ein Produkt eines bestimmten historisch-kulturellen Milieus, sondern auch als sein aktiver Gestalter erscheint.

## **Summarizing Theses**

**Title: “The Double Embeddedness of the Text**

**Angles to the Analysis of Psalm 18//2Sam 22 in the context of cultural studies”**

### **Background and Research Problem**

Psalm 18//2 Sam 22 with its 51 verses serves as an affluent basis for a variety of interpretations. This capacity of the text was well-underpinned in Donald K. Berry’s monograph published in 1993 (BERRY 1993), in which he examined the psalm from four different angles (textual study, form-critical study, rhetorical study and reader-oriented study). It was followed by a new publication in 2001, the author of which, Klaus-Peter Adam (ADAM 2001) interrogated the text from the point of view of the congeniality of the warrior hero-king and the warrior God. Thereafter, two monographs followed each other; first, the book of the Cambridge-affiliated Alison Ruth Gray (GRAY 2014), then in 2016 Magdalena Lass defended her PhD dissertation in Linz (under publication), the focus of which was the problem of violence in the Psalm. Besides these, a number of monographs have devoted individual chapters to the text; they deal with topics (rightfulness, thunder gods, theophany, the double bequeathal of the text, poetic texts in narrative books), which play an important role in the Psalm. Additionally, articles were published in collections of essays and journals that examine the text or a certain part of it. Thus, the question might emerge, if we are dealing with such a well-researched verse, can we relevantly interrogate the text without echoing what has already been said?

In my dissertation, I aim to answer this question positively, what is more, embed it in the theoretical tradition of cultural studies, the different elements of which appear in the academic reception history of the text, however, the previous analyses of the text were not growing out of this tradition. Therefore, I reckon that a theoretical basis that is not traditional in Biblical studies could give relevant angles to the interpretation of the Old Testament. According to the superscript of the Psalm, David is the chosen ruler. And if he is a king, who is saved by YHWH from all his enemies, but especially from Saul, there are political connotations as well. When we are discussing this particular Psalm, it is important to always bear the aforementioned double bequeathal in mind, not only because of its uniqueness, but because it could enrich our interpretation of the text, and this is important from the angle our inquiries. One of the main points – if the text is considered from this point of view – that this way, a much stronger bond is revived with the biography of King



David (as a verse concluding the biography), furthermore, with this embeddedness, it becomes part of the so-called Deuteronomic Historical Work and a strong historical-theological concept, which marks its impact in both directions.

### **Research question and objectives**

Therefore, one of the main questions of my dissertation is how the text of Psalm 18, by carefully considering the above mentioned superscription, specifying David's name, and the unique circumstance that the text appears in the *Second Book of Samuel* with slight modifications, participated in the social, political and cultural discourses of its age, not only mirroring, but also moulding them.

The question of textual variants, the context of catastrophe management and finally the political and theological correspondences – explored by individual chapters – are all part of this query. Also, the parts introducing Chapters 2 and 4, focusing on conceptual history, belong to this problem – I placed them in front of those chapters, in which the traditional and conceptual historical argumentations are most emphatic. However, they can implement other chapters as well: the concepts of rightfulness, theophany and kingship will be discussed, as they gain relevance in the interpretation of Psalm 18//2Sam 22. But, in the light of all these, I must emphasise again: even though it is due to the superscript and the presence of the text in 2Sam, that we read the Psalm as a text about David – which was demonstrably a given in the reception history of the text –, this is a context, which could be ignored when we are analysing the text. Therefore, in the following, when I mention David as the king of the text, it should be understood as a strong interpretation: I enforce the “David-context” because of the superscript and its presence in 2Sam.

The “results” of my dissertation – because of this approach – are mostly entailed in the analyses, however, based on these, I came to conclusions, which could be formed into theses. In the following, I shall outline these, as well as the queries and methods that led to them.

## **Theses**

### **1. Variability**

**Research problem:** In the second chapter – following an introduction focusing on conceptual history, which discusses the question of what is right/rightfulness, which could be considered as fundamental due to the above mentioned idealizing intent – my main

question was, what are the impacts of double bequeathal on the interpretation of the text within each sharply differing context. How the text was formed by the context, and how the text formed the context to which it belongs.

**Method:** The so-called new philological approach, which was originally applied to medieval literary texts, examines texts in their individual variabilities. Therefore, it does not consider disparate variants as the tools of the reconstruction of an ideal original, but considers them as singular variants bearing individual authority. Of course, this method can only be applied on bequeathal in the Old Testament before the period of canonization, as afterwards the respect towards the holy texts was expected, and thus one cannot exactly speak of the equality of textual variants. In my view, paradoxically, we can recognize it in the moment of canonization how liberal previously the management of texts could have been. Therefore, we can consider our texts as the two disparate versions of the same Psalm, and we must not choose the “original” as they both could bear the same authority.

**Process:** By applying this, I have shown the embeddedness of the text in two contexts, and also brought examples for flexible adaptation; namely, how the text was adapting to the differing textual contexts. In the Book of Psalms there are many examples of intertextuality, considering both the content and the words used, what is more, the Psalm – as part of the greater book – belongs to a smaller group containing Psalms 15–24, the theological message of which is built around three main topics: kingship, the joy of the Torah and the obedience owed to it, and finally, prayer. In the middle of this group stands the king, especially in the royal psalms (Psalm 18; 20; 21) circumventing Psalm 19, the central placement of which focuses on the joy of the Torah. Furthermore, it is observable that, from the angle of concepts and content, the notions of wholeness, perfection and integrity are the main issues raised by text.

I have also brought some examples to the embeddedness in the *Books of Samuel* (based on WATTS 1992 and WEITZMAN 1997), which could show that there is a relationship between the verses embedded in the narrative of the Books of Samuel, thus, providing a frame to the historical narrative. It is probable, that the placement into the narrative context is the result of a certain canonical redaction. According to Weitzman, it was through the formation of the canon and the notation of the text that the verses were placed into the narratives, in order to serve as answers to the questions raised by a new era.

Following this line of thought, there was a need in the period of canonization to something that was not considered when 2Sam originated: the ideal king had to be adorned with the notion of moral impeccability. This was done by – instead of rewriting the text which would have entailed a drastic intrusion into the text – the placement of the poetic parts enhancing the moral dimension.

**The proof of variability:** There are several points, where – in my opinion – variability and adaptation to the contexts show. One of these is the notion of what is right/rightfulness. If we take a closer look, we must notice a slight difference, which, I would argue, achieves that no tension is generated in the receiver of the text upon reading the *Books of Samuel*, between the Psalm associated with David due to the superscription and its placement, and also the preceding David-narrative. The other difference is traceable in the use of *imperfectum* and *imperfectum consecutivum*. This might also seem slight, however, once again, it helps the adaptation of the narrative and the liturgic/poetical into the context. The *imperfectum* enforces the hymnic, lyrical modality, and makes its temporal aspect constantly present, something that could be topicalized, singed/prayed; retrospection at the same time places the verse within the frame of the narration, and into its still valid, but already finished past. Similarly, the difference between the hymnic and narrative form and context is strengthened by the common *vocativus* in relation to God, meanwhile in 2Samuel we often encounter the distinguishing traits of narrative, such as the nominal predicative.

**Conclusion:** However, I did not simply aim to emphasise the consciousness of the two-directional formation on the part of the canon-conscious redactor or the editor/editors of the *Book of Psalms*. It was equally important to notice, that it is not unlikely that in the period when the texts originated, disparate variants of the texts existed, and that they were thinking in variants, according to which there was no singular, canonical, unchangeable form of a text, but rather flexible, adaptable, adjustable (to contexts) textual structures. Therefore, variants were not considered as corrigible mistakes, but possibilities that could enrich interpretation.

## 2. Catastrophe-management

**Research problem:** In the third chapter, focussing on theophany, I made an attempt to interpret the psalm as a catastrophe-narrative.

Preceding this – following another introduction in conceptual history – I discussed the conceptual background of theophany in the Ancient East, in the Old Testament and in the Book of Psalms. What is generally observable in the case of theophany-texts (among them, in the case of Psalm 18//2Sam 22), is that the God presented by them has a power over the heavenly, earthly and underworldly spheres. This power is exerted even when the chosen person or nation is needed to be saved or educated.

**1. sub-thesis:** The appearance of YHWH in the Old Testament is always connected to people; thus, in the background of theophany, the relations between people and God is traceable. This is also true in the (common) cases, when YHWH's intent is not to help, but to punish mankind; however, behind these intents, there is always the will to save and help, even if it is not always obvious.

**Method:** The chapter is placed within the interdisciplinary discourse of *cultural studies* and *disaster studies*. First, I discussed the catastrophes/disasters appearing in the Old Testament (basing my arguments mostly on BERJELUNG 2012), then, in analysing the text, I have relied on the works of the Danish literary and cultural scholar, Isak Winkel Holm (see especially HOLM 2012a).

In the chapter, I examined the disasters that were either natural or were caused by humans. It became clear that natural disasters were not void of human interaction either – according to the Ancient approach. The negative manifestations of the forces of nature (drought, tempest, earthquake, flood, volcanic eruption etc.) were interpreted as divine punishment, and at the same time it could have lethal consequences for the given nation or culture. The consideration belongs to the Ugaritic (or other Ancient Eastern) and Old Testament ideas, that the powers are controlled by divine forces, and people's task – as well as the kings' representing the power of divinities (I discussed the question of representation in the fourth chapter) – is the fulfilment of the divine will on Earth. If this does not befall, then, as a response to people's sin, the wrath of God strikes in the form of natural disasters.

Upon analysing the catastrophes caused by man, an important approach surfaced, which, even goes beyond the practical tasks of defence: this is catastrophe-management

(*Katastrophenbewältigung*), which forms the basis of facing the events, coming to terms with them and looking into the future. The so-called *disaster discourse* introduced by Holm entails all those cultural schemes, which are bound to stipulate the individual and common perception of catastrophes, their representations, interpretation and processing. As he put it: “the ensemble of cultural forms – cognitive schemata, scientific concepts, narrative plots, metaphorical images, rhetorical questions, and other devices – that frame how we see disasters and how we remain blind to them” (HOLM 2012a, 52). Based on these, I have made an attempt to read the texts of Psalm 18//2Sam 22 as disaster-texts focusing on the following notions: *theodicy*, *sublime* and *state of emergency* or *extraordinary state*.

**2. sub-thesis:** In the case of *theodicy* I have come to the following conclusion: the forceful, devastating natural phenomena presented to us in the theophany – as for the whole of the Psalm – serve as the basis for pacification between people. Through this, by reading and reciting the Psalm, it becomes possible to imagine or to make it constantly present, how vulnerable/exposed or resistant a given society was. There are two main notions brought to the surface by the analysis: the image of the *refuge*, and the notion of *rightfulness*. The first runs across the Psalm both horizontally and vertically, through which – behind the cruel devastation – one can trace, who is worth of saving: the *right/true* man, who lives by the rules of God; whose cries do not remain unanswered. Thus, after being saved, as a response (to maintain divine order) he affronts unjust human order.

**3. sub-thesis:** Based on the examination of the second great category, the *sublime*, the following can be concluded: in the case of the sublime (based both on Burke and Kant), the emphasis is on the onlooker. On the one, who examines it (from a safe distance), and therefore it sways him to such an extent, that he is unable to capture it with his mind. This is how the sublime becomes capturable in its uncapturability. The natural images presented in the Psalm (fire, mist, wind, darkness, clouds, water, the flood of light, thunder, lightning, hurricane, volcano eruption) all correspond to the idea of the sublime. The difference between this and similar texts is how quake is presented. Here, not only the earthquake as a natural phenomenon should be taken into account, but also the physical reactions of humans (and animals), namely the palpitation of the heart. The logic of sublime/religious experience speaks simultaneously of external and internal “earthquake”.

YHWH's appearance is manifested both in the impairment of humans and the whole universe. Parallel to the impairment of the foundations, the state of the protagonist and the protagonist himself becomes impaired. This is how the protagonist is raised (vertical direction) by theophany and the impairment of the foundations from the state of the negative sublime to the experience of the positive sublime.

**4. sub-thesis:** The *state of emergency* or *extraordinary state* was the third category in the examination of the relations between the Psalm and disasters. In this context, it became clear that this extraordinary state manifesting in theophany and natural disasters are called upon by a "political emergency". Parallel to the process by which nature is calmed, the legal foundations of the society come to the fore and are enforced. Thus, from this chain of events – of course if we enforce the superscript and the narrative context – David comes out as a victor. Because, as mentioned before, he is the one who is representing divine power. Starting from this, his power can be legitimised and can assist the reordering of the roles within and the frames of society (horizontal direction), as well as laying down the foundations of order, peace and law.

### **3. Divine representation**

**Research problem:** In the last (fourth) chapter – following a conceptual historical introduction on the notion of kingship – I examined the Psalm through representation, one of the categories of political theology. My main query – among others – was what we can perceive during the interpretation of the texts – and its double embeddedness – from the knowledge that we possess on the relations between power and salvation, as well as the political and religious spheres in Ancient Israel.

**Method:** Thus, I have made an attempt to give a new interpretation to the testimony of Psalm 18//2Sam 22 concerning the notions of power and salvation, by using modern, secularized theological concepts (originally, in the background of which there stood theologised political concepts, see ASSMANN 2008, 35.), namely the *concept of representation*. Query: how and to which extent does YHWH appear in the verse, what consequences does theophany have, or can it have consequences in a psalm and can divine representation manifest through the person of the king? And what impact does it have on the political sphere?

In the Ancient East it was a fundamental task of cultic images and sculptures to make the represented person or divinity present. As a consequence of this, a number of gods, demons and other transcendent beings are known from Mesopotamia, Ugarit, Egypt etc. The need for representation was born in Israel as well, however, the answer given to this, differed from other nations'. In explaining this, my starting point was the concept of representation in image theory, then I turned to the (not independent) political approach. Therefore, the chapter is built on three levels: *theophany as the presence/representation of YHWH; the transfer of law; the king as the potential representant of YHWH.*

**1. sub-thesis:** The question concerning theophany as the presence/representation of YHWH cannot be asked, as – in theory – it is not obvious: it is not possible to portray YHWH, what is more, it is forbidden. Thus, it is not possible to create a real presence with human tools, or, not in the form of an image or a sculpture. The poetical geniality of the Psalm is shown in its creation of the image as making something present: it does not only borrow elements from the Ancient Eastern context and Israeli poetry, but – by slight modifications – it also interprets and incorporates them into its own poetry, in order to portray the unportrayable.

**2. sub-thesis:** The “*transfer of law*” – as mentioned before – is based on this. After the divine representation and the related escape, the emphasis is placed on the narrator; space and time expand. The transfer undergoes in verses 21–28. This is where the “legal basis” of the rescue becomes clear: that the narrator can rightfully expect this, as, up until now, he fulfilled his role based on the laws and expectations of YHWH. At this point the analogy of the two spheres – the human and the divine – ceases through the merging of the spheres: in the human, life unfolds as parallel to the divine. The two are in constant and real correspondence; however, this has its consequences in both directions.

**3. sub-thesis:** The question of the *king as the representant of YHWH* could be answered from this point of view as well. In this part of the text, the act unfolds in front of is, in which the poetic persona is given the attributes needed to rule by YHWH. Which makes the Psalm unique, and which strengthens the unique Israeli element in it, is shown in verse 32, which could be considered as the theological climax of the Psalm. Two passages – which must be considered from the point of view of the religious life of the community –

are observable in it. First: *God is the one and only*. The consequence of this – for that matter – is the unshakeable foundation of royal legitimacy, as the sovereignty is given legitimacy from the highest powers ever to exist. Another point is the personal suffix. In each verse besides this one, the Sg/1 is connected to YHWH. However, in verse 32 it stands in the following form: אֱלֹהֵינוּ (*our God*). The consequence of this defines the whole political organisation, as through this, seemingly the possibility ceases for an all-powerful ruler to become a dictator. This suffix destroys the power structure seemingly built up by the Psalm by making the whole community part of the system of relations.

**Conclusion:** Based on the text of the Psalm it is observable, that YHWH is constantly present both in the life of the individual and the community – he does not consider giving this up. However, besides his constant presence, he can be represented both by his chosen king, as well as his chosen nation (and only in this context, never without each other). And the representation does not occur analogically, as it usually does in the case of other Ancient Eastern rulers and nations. Thus, the king is given all abilities and laws, however, he does not become the exclusive master of jurisdiction. His laws only apply, if they conform to the divine order, which is the foundation of all things.

#### **4. The relation of Psalm 18//2Sam 22 to Deuteronomy and to the Deuteronomistic History**

Finally, I would like to highlight the basis onto which the whole dissertation is built: *the relation of the Psalm to Deuteronomy and to the Deuteronomistic History*. Whether the Psalm's text was placed in 2Samuel (or the whole appendix) by Deuteronomist scribes aiming to idealize David, is in the midst of debates. It is certain, that the dating and the presumption that it is related to the Deuteronomistic History, are in strong reciprocity, the same way as one could find pro and counter-arguments in the *Book of Psalms* supporting the relations between the Psalm and Deuteronomy. What is certain: the references to what is right/rightfulness are backed by Deuteronomy. For the poetic persona, it is principal to love and to follow the Torah, as well as to aid the rightful and equal management of affairs within the community. It is related to the multiple parallels with Moses (surfacing both on the level of structure and words). Psalm 18//2Sam 22 aims to legitimate, what is more, elevate David into the role of an exemplary king by finding parallels between him and



Moses, based on Deuteronomy (Dtn 32). By this, on the one hand, the whole Deuteronomic Law is invoked, on the other hand, the specific royal law (Dtn 17,14–20), which was fulfilled completely by the king – as testified by the Psalm. Therefore, the Psalm is connected to the alliance/alliances made in Deuteronomy, namely, to the political contract between God and the nation.

### **Concluding remarks**

The dissertation interpreted the text of Psalm 18//2Sam 22 as a complex, having an impact on the receivers' imagination with poetic tools, connecting the extraordinary nature of meeting YHWH with the endangerment of social order, thus presenting the king as rightful, as well as the restorer or upholder of order. These traits are rooted in the unique predicament, that the Psalm is part of two Biblical books at the same time. Therefore, the critical commentary considering the variance, the analysis of the historical background, the examination of the form and linguistic elements, the interpretation of the theophany-scene of the Psalm as a disaster narrative, as well as the focus on the political and theological context are synthesised in a methodology backed by cultural studies, which is fit for capturing this extraordinary complexity, in which the text is not only the product of a historical-cultural milieu, but also its active moulder.



## Bibliográfia

### BIBLIA:

*Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, <sup>5</sup>1997.

EBERHARD NESTLE – BARBARA ALAND – KURT ALAND, *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, <sup>28</sup>2012.

*Biblia. Istennek az Ószövetségben és Újszövetségben adott kijelentése*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2014. = RÚF

*Die Schrift. Verdeutschte von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, <sup>10</sup>1976.

### MÁSODLAGOS SZAKIRODALOM:

ACHENBACH, REINHARD, „Das sogenannte Königsgesetz in Deuteronomium 17,14–20”, in: *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft* 15/2009, 216–233.

ADAM, KLAUS-PETER, *Der königliche Held. Die Entsprechung von kämpfendem Gott und kämpfendem König in Psalm 18*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2001.

AGAMBEN, GIORGIO, *Homo sacer. Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press, Palo Alto, CA, 1998.

ALBERTZ, RAINER, „A Possible terminus ad quem for the Deuteronomistic Legislation. A Fresh Look at Deut 17:16”, in: GERSHON GALIL et al (szerk.), *Homeland and Exile. Biblical and Ancient Near Eastern Studies in Honour of Bustenay Oded*, Leiden–Boston, MA, 2009, 271–296.

ALTER, ROBERT, *The David Story. A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel*, W.W. Norton & Company, New York, 1999.

ARNETH, MARTIN, „Sonne der Gerechtigkeit”. *Studien zur Solarisierung der Jahwe-Religion im Lichte von Psalm 72*, Harrasowitz, Wiesbaden, 2000.

ASSMANN, ALEIDA, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, C. H. Beck, München, 1999.

ASSMANN, ALEIDA, *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, C. H. Beck, München, 2006.

ASSMANN, ALEIDA, „Kulturwissenschaften”, in: THOMAS ANZ (szerk.), *Handbuch Literaturwissenschaft. Bd. 2: Methoden und Theorien*, Metzler, Stuttgart–Weimar, 2013, 459–469.

ASSMANN, ALEIDA, *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention*, C. H. Beck, München, 2013.

ASSMANN, JAN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, C. H. Beck, München, 1992. (Magyarul: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1999.)

ASSMANN, JAN, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, Beck, München, 1990.

ASSMANN, JAN, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, Hanser, München, 1998. (Magyarul: *Mózes, az egyiptomi. Egy emléknym megfejtése*, Osiris, Budapest, 2003.)

ASSMANN, JAN, *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, München, 1992. (Magyarul in: Uő., *Uralom és üdvösség. Politikai teológia az ókori Egyiptomban, Izraelben és Európában*, Atlantisz, Budapest, 2008, 15–91.)

ASSMANN, JAN, *Religion und kulturelles Gedächtnis*, C. H. Beck, München, 2000.

AUFFRET, PIERRE, *La Sagesse a Bati sa Maison*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1982.

BAKUNYIN, MIHAIL, „Mazzini's politische Theologie und die Internationale”, in: *Freiheit. Internationales Organ der Anarchisten deutscher Sprache*, 1891, 26–33.

BARTHES, ROLAND, „A szerző halála”, in: Uő.: *A szöveg öröme: irodalomelméleti írások*, Osiris, Budapest, 1996, 50–55.

BAUKS, MICHAELA, Art. Bilderverbot (AT), in: *WiBiLex* 2007, online forrás: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/15357/>, utolsó elérés: 2017.07.15.

BECKER, EVE-MARIE – DOCHHORN, JAN – HOLT, ELSE K. (szerk.), *Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions Insights from Biblical Studies and Beyond*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2014.

BENJAMIN, WALTER, „Az erőszak kritikájáról”, in: Uő., *Angelus Novus*, Magyar Helikon, Budapest, 1980, 27–56.

BENNETT, W. H., „Notes on a Comparison of the Texts of Psalm 18 and 2 Samuel 22”, in: *Hebrew* 3/1887, 65–86.

BERLEJUNG, ANGELIKA, *Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik*, Fribourg, 1998.

BERLEJUNG, ANGELIKA (szerk.), *Disaster and Relief Management. Katastrophen und ihre Bewältigung*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2012.

BERLEJUNG, ANGELIKA, „Disaster and Relief Management in Ancient Israel/Palestine, Egypt and the Ancient Near East. Katastrophen und Katastrophenbewältigung im Alten Israel/Palästina, in Ägypten und im Alten Orient“, in: BERLEJUNG, ANGELIKA (szerk.), *Disaster and Relief Management. Katastrophen und ihre Bewältigung*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2012, 3–38.

BERRY, DONALD K., *The Psalms and Their Readers. Interpretive Strategies for Psalm 18*, JSOT Press – Sheffield Academic Press, Sheffield, 1993.

BOEHM, GOTTFRIED, „Repräsentation – Präsentation – Präsenz“, in: UÖ. (szerk.), *Homo pictor*, K.G. Saur, München – Lipcse, 2001, 3–13.

BOLONYAI GÁBOR, „Fenség és nézőpont“, in: HAJDU PÉTER – RITOÓK ZSIGMOND (szerk.), *Retorika és narráció*, Budapest – Szeged, Gondolat – Pompeji Alapítvány, 2007, 205–227.

BORSCH, JONAS – CARRARA, LAURA (szerk.), *Erdbeben in der Antike. Deutungen – Folgen – Repräsentationen*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2016.

BOTHA, PHIL J., „Freedom to Roam in a Wide Open Space. Psalm 31 Read in Conjunction with the History of David in the Books of Samuel and the Psalms“, in: WALTER DIETRICH (szerk.), *Seitenblicke. Literarische und historische Studien zu Nebenfiguren im zweiten Samuelbuch*, Academic Press – Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg – Göttingen, 2011, 424–442.

BOTHA, PHIL J. – WEBER, BEAT, „»Killing Them Softly with this Song...« The Literary Structure of Psalm 3 and Its Psalmic and Davidic Contexts. Part I: An Intratextual Interpretation of Psalm 3“, in: *Old Testament Essays* 21/2008, 18–37. (= BOTHA/WEBER 2008a)

BOTHA, PHIL J. – WEBER, BEAT, „»Killing Them Softly with this Song...« The Literary Structure of Psalm 3 and Its Psalmic and Davidic Contexts. Part II: A Contextual and Intertextual Interpretation of Psalm 3“, in: *Old Testament Essays* 21/2008, 273–297. (= BOTHA/WEBER 2008b)

BREDEKAMP, HORST – THORSON HAUSE, MELISSA – BOND, JACKSON, „From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes“, in: *Critical Inquiry*, 25/1999, 247–266.

BRETTLER, MARC, „The Structure of 1 Kings 1–11, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 49/1991, 87–97.

BROWN, FRANCIS – DRIVER, SAMUEL ROLLES – BRIGGS, CHARLES AUGUSTUS, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts, USA, <sup>13</sup>2010. (=BDB)

BRUNNER, HELMUT, „Gerechtigkeit als Fundament des Thrones“, in: *Vetus Testamentum* 8/1958, 426–428.

- BRUEGGEMANN, WALTER, „2 Samuel 21-24: 'An Appendix of Deconstruction?'”, in: *The Catholic Biblical Quarterly* 50/1988, 383–397.
- BUDDE, KARL, *Die Bücher Samuel*, Mohr/Siebeck, Tübingen, 1902.
- BURKE, EDMUND, *Filozófiai vizsgálódás a fenségesről és a szépről ideáink eredetét illetően*, Ford. Fogarasi György, Magvető, Budapest, 2008.
- BUTTENWIESER, MOSES, *The Psalms Chronologically Treated With A New Translation*, University Of Chicago Press, Chicago, 1938.
- CAMPBELL, ANTHONY F., *2 Samuel*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 2005.
- CAPEOLA GIL, ISABEL – WULF, CHRISTOPH (szerk.), *Hazardous Future. Disaster, Representation and the Assessment of Risk*, Walter De Gruyter, Berlin, 2015.
- CARLSON, ROLF AUGUST, *David, the chosen King. A traditio-historical approach to the Second Book of Samuel*, Almquist and Wiksell, Stockholm, 1964, 196–22.
- CARR, DAVID M., *Writing on the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature*, Oxford University Press, New York, 2005.
- CARR, DAVID M., *The Formation of the Hebrew Bible. A New Reconstruction*, Oxford University Press, New York, 2011.
- CARR, DAVID M., *Holy Resilience. The Bible's Traumatic Origins*, Yale University Press, New Haven – London, 2014.
- CERQUIGLINI, BERNARD, „A variáns dicsérete” (ford. Keszeg Anna), in: DÉRI BALÁZS et al. (szerk.), *Metafilológia* 1, Ráció, Budapest, 2011, 219–297.
- CHILDS, BREVARD, *Intorduction to the Old Testament Scripture*, Fortress Press, Philadelphia, 1979.
- CHILDS, BREVARD, „Psalm Titles and Midrashic Exegesis”, in: *Journal of Semitic Studies*, 16/1971, 137–150.
- COUROYER, BERNARD, „Ta droite assiste mon épée” in: *Revue Biblique* 93/1, 38–69.
- CROSS, FRANK MOORE, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Harvard University Press, 1997.
- CROSS, FRANK MOORE, JR. – FREEDMAN, DAVID NOEL, „A Royal Song of Thanksgiving. II Samuel 22 = Psalm 18”, in: *Journal of Biblical Literature* 72/1953, 15–34.
- DAHLBERG, RASMUS – RUBIN, OLIVIER – VENDELØ, MORTEN THANNING (szerk.), *Disaster Research. Multidisciplinary and International Perspectives*, Routledge, London, 2016.

DAHMEN, ULRICH, Art. Erdbeben (AT), in: *WiBiLex* 2011, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/17616/>, utolsó letöltés: 2017. 07. 07.

DAHOOD, MITCHELL, *Psalms I*, Doubleday, New York, 1966.

DAHOOD, MITCHELL, *Psalms II*, Doubleday, New York, 1968.

DAHOOD, MITCHELL, *Psalms III*, Doubleday, New York, 1970.

DAY, JOHN, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, Bloomsbury T&T Clark, London – New York, 2000.

DERRIDA, JACQUES, *Törvényerő. A tekintély misztikus alapja*, L'Harmattan, Budapest, 2016.

DIETRICH, WALTER, *David, Saul und die Propheten. Das Verhältnis von Religion und Politik nach den profetischen Überlieferungen vom frühesten Königtum in Israel*, Kohlhammer, Stuttgart, <sup>2</sup>1987.

DIETRICH, MANFRED, *The Babylonian Correspondence of Sargon and Sennacherib*, SAA 17, University of Helsinki Press, Helsinki, 2003.

DOHMEN, CHRISTOPH, *Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im alten Testament*, Athenäum, Frankfurt/M., 1987.

DRIVER, S[AMUEL] R[OLLES], *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, Clarendon Press, Oxford, 1966.

DUHM, BERNHARD, *Die Psalmen*, J.C.B. Mohr, Tübingen, <sup>2</sup>1922.

DUNCKER, CHRISTINA, *Der andere Salomo. Eine synchrone Untersuchung zur Ironie in der Salomo-Komposition. I Könige 1–11*, Peter Lang, Frankfurt a. M., 2010.

EBACH, RUTH, *Das Fremde und das Eigene. Die Fremdendarstellungen des Deuteronomiums im Kontext Israelitischer Identitätskonstruktionen*, De Gruyter, Berlin–Boston, 2014.

EDELMAN, DIANA V., „Earthquakes in the Ancient Southern Levant. A Literary Topos and a Problem Requiring Architectural Solutions”, in: ANGELIKA BERLEJUNG (szerk.) *Disaster and Relief Management. Katastrophen und ihre Bewältigung*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2012, 205–240.

EDENBURG, CYNTHIA, „2 Sam 21-24: Haphazard Miscellany or Deliberate Revision?”, in: REINHARD MÜLLER – JUHA PAKKALA, *Insights into Editing in the Hebrew Bible and the Ancient Near East. What Does Documented Evidence Tell Us about the Transmission of Authoritative Texts?*, Peeters Publishers, Leuven, 2017, 189–222.

EDENBURG, CYNTHIA, „Rewriting, overwriting, and overriding. Techniques of editorial revision in the Deuteronomistic History”, in: ATHALYA BRENNER – FRANK H. POLAK

(szerk.), *Words, ideas, worlds. Biblical essays in honour of Yairah Amit*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield, 2012, 54–69.

EDENBURG, CYNTHIA – PAKKALA, JUHA, „Is Samuel among the Deuteronomists?“, in: UŐK. (szerk.), *Is Samuel among the Deuteronomists? Current views on the place of Samuel in a Deuteronomistic history*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2013, 1–16.

ELIADE, MIRCEA, *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*, Insel-Verlag, Frankfurt am Main – Leipzig, 1998.

ERBELE-KÜSTER, DOROTHEA, *Lesen als Akt des Betens. Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2001.

FEIGIN, SAMUEL I., „The Heavenly Sieve“, in: *Journal of Near Eastern Studies* 9/1950, 40–43.

FINKELSTEIN, ISRAEL, *The forgotten Kingdom. The archeology and history of Northern Israel*, SBL, Atlanta, 2013.

FISHER, LOREN R. – KNUTSON, F. BRENT – MORGAN, DONN F., *Ras Shamra Parallels. The Texts from Ugarit and the Hebrew Bible*, Vol 3, Pontificum Institutum Biblicum, 1981, 132. 203, 406–10.

FISCHER, STEFAN, Art. Gerechtigkeit/Gerechter/gerecht (AT), in: *WiBiLex*, 2015, állandó link: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19316/>, utolsó letöltés: 2017.06.20.

FISCHER, STEFAN, „Der alttestamentliche Begriff der Gerechtigkeit in seinem geschichtlichen und theologischen Wandel“, in: H. SEUBERT – J. THIESSEN (szerk.), *Die Königsherrschaft Jahwes (FS H. Klement)*, Wien, 2015, 61–74.

FOUCAULT, MICHEL, „Mi a szerző?“, in: UŐ: *Nyelv a végtelenhez. Tanulmányok, előadások, beszélgetések*, Latin Betűk, Debrecen, 1999, 119–138.

FREEDMAN, DAVID NOEL, „Divine names and titles in Early Hebrew poetry“, in: FRANK MOORE CROSS – W. E. LEMKE – PATRICK D. MILLER (szerk.), *Magnalia Dei: The mighty acts of God. Essays on the Bible and archaeology in memory of G. Ernest Wright*, Garden City, 1976, 55–107.

FRETHEIM, TERENCE E., *Exodus. Interpretation*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1991.

FREVEL, CHRISTIAN, „Du sollst dir kein Bildnis machen! – Und wenn doch? Überlegungen zur Kultbildlosigkeit der Religion Israels“, in: BERND JANOWSKI – NINO ZCHOMELIDSE (szerk.), *Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Zur Korrelation von Text und Bild im Wirkungskreis der Bibel*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2003, 23–48.

GARCÍA-LÓPEZ, F., „Le roi d’Israël: Dt 17,14–20“, in: NORBERT LOHFINK, (szerk.), *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft*, Leuven, 1985, 277–297.



- GERBRANDT, GERALD E., *Kingship According to the Deuteronomistic History*, Scholars Press, Atlanta, 1986.
- GERSTENBERGER, ERHARD S., *Psalms, Part I. With an Introduction to Cultic Poetry*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1988.
- GRABBE, LESTER L., „Israel’s Historical Reality after the Exile”, in: BOB BECKING – MARJO C. A. KORPEL (szerk.), *The Crisis of Israelite Religion. Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times*, Brill, Leiden, 1999, 9–32.
- GRAEVENITZ, GERHART VON, „Az irodalomtudomány és a kultúratudomány. Válasz” (1999), in: BÓNUS TIBOR – KELEMEN PÁL – MOLNÁR GÁBOR TAMÁS (szerk.), *Intézményesség és kulturális közvetítés*, Ráció Kiadó, Budapest, 2005, 198–226.
- GRANT, JAMIE A., *The King as Exemplar. The Function of Deuteronomy’s Kingship Law in the Shaping of the Book of Psalms*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2004.
- GRAY, ALISON RUTH, *Psalm 18 in Words and Pictures. A Reading through Metaphor*, Brill, Leiden, 2014.
- GRAY, JOHN, „Social Aspects of Canaanite Religion”, in: *Volume du Congrès, Genève*, Brill, Leiden, 170–192.
- GREEN, ALBERTO R. W., *The Storm-God in the Ancient Near East*, Eisenbrauns, Winona Lake, IN, 2003.
- GROHMANN, MARIANNE, „Die Naturmetaphorik in Psalm 144”, in: STEFAN FISCHER – MARIANNE GROHMANN (szerk.), *Weisheit und Schöpfung. Festschrift für James Alfred Loader zum 65. Geburtstag*, Peter Lang, 2010, 121–137.
- GRUBER, MAYER I., (kiad.), *Rashi’s Commentary on Psalms*, Brill, Leiden, 2004.
- GUNKEL, HERMANN, *Die Psalmen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1986.
- HALL, STUART, „The Emergence of Cultural Studies and the Crisis of the Humanities”, in: *October* 53/1990, 11–23.
- HARTENSTEIN, FRIEDHELM, „Kulturwissenschaften und Altes Testament – Themen und Perspektiven”, in: *Verkündigung und Forschung* 54/2009, 31–42.
- HAUG, WALTER, „Irodalomtudomány mint kultúratudomány” (1999), in: BÓNUS TIBOR – KELEMEN PÁL – MOLNÁR GÁBOR TAMÁS (szerk.), *Intézményesség és kulturális közvetítés*, Ráció Kiadó, Budapest, 2005, 167–197. (=HAUG 2005a)
- HAUG, WALTER, „Válasz a válaszra”, in: BÓNUS TIBOR – KELEMEN PÁL – MOLNÁR GÁBOR TAMÁS (szerk.), *Intézményesség és kulturális közvetítés*, Ráció Kiadó, Budapest, 2005; 227–234. (=HAUG 2005b)

HAUSMANN, JUTTA, „Heilige Texte und Gewalt – Annäherung an das Thema am Beispiel von Ps 137“, in: DOBOS KÁROLY DÁNIEL – KÖSZEGHY MIKLÓS (szerk.), *With wisdom as a robe. Qumran and other jewish studies in honour of Ida Fröhlich*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield, 2009, 86–93.

HAUSMANN, JUTTA, „»Ein Gebet Mose«. Psalm 90 und das lutherische Verständnis des Mosegesetzes“, in: FOLKER SIEGERT (szerk.), *Kirche und Synagoge. Ein lutherisches Votum*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2012, 89–96.

HAUSMANN, JUTTA, „The Topic of Violence. A Hermeneutical Challenge in Reading Psalms“, in: KENNETH MTATA – KARL-WILHELM NIEBUHR – MIRIAM ROSE (szerk.), *Singing the Songs of the Lord in Foreign Lands. Psalms in Contemporary Lutheran Interpretation*, Evangelische Verlagsanstalt, Lipcse, 2014, 82–91.

HAUSMANN, JUTTA, „»Gelingen die Gerechten zur Macht, so freut sich das Volk« (Prov 29,2a). Aspekte zur Vorstellung von Gerechtigkeit in den Proverbien“, in: *Sacra Scripta* 14/2016, 32–45.

HAY, LOUIS, „A szöveg nem létezik“, in: DÉRI BALÁZS et al. (szerk.), *Metafilológia* 1, Ráció, Budapest, 2011, 318–337.

HEFFELFINGER, KATIE M., „Like the Sitting of a Mountain. The Significance of Metaphor in KTU 1.101's (recto) Description of Ba'al“, in: MANFRIED DIETRICH – OSWALD LORETZ [szerk.], *Im Memoriam Kurt Bergerhof*, Ugarit-Verlag, Münster, 2008.

HEININGER, JÖRG, Art. Erhaben, in: *Ästhetische Grundbegriffe*, Bd. 2, Metzler, Stuttgart – Weimar, 2001, 275–310.

HENDEL, RONALD, „Series foreword“, in: FOX, MICHAEL W., *Proverbs. An eclectic edition with introduction and textual commentary*, SBL Press, Atlanta, 2015, IX-X.

HIEBERT, THEODORE, Art. Theophany in the OT, in: DAVID NOEL FREEDMAN (szerk.), *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. VI, Doubleday, New York, 1992, 505–11.

HERTZBERG, HANS WILHELM, *Die Samuelbücher: übersetzt und erklärt*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1956.

HERTZBERG, HANS WILHELM, *I&II Samuel. A Commentary*, The Westminster Press, Philadelphia, 1964.

HOLM, ISAK WINKEL, „Earthquake in Haiti. Kleist and the Birth of Modern Disaster Discourse“, in: *New German Critique* 115/2012, 49–66. (=HOLM 2012a)

HOLM, ISAK WINKEL, „The Cultural Analysis of Disaster“, in: CARSTEN MEINER – KRISTIN VEEL (szerk.), *The Cultural Life of Catastrophes and Crises, Concepts for the Study of Culture*, Vol. 3, Walter de Gruyter, Berlin, 2012, 233–248. (=HOLM 2012b)

HOSSFELD, FRANK-LOTHAR – ZENGER, ERICH, *Die Psalmen*, Echter Verlag, Würzburg, 1993.

HOSSFELD, FRANK-LOTHAR, „Der Wandel des Beters in Ps 18. Wachstumsphasen eines Dankliedes“, in: FRANK-LOTHAR HOSSFELD – ERNST HAAG (szerk.), *Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen. FS H. Groß*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1986, 171–190.

HOWARD, DAVID M. JR., „Recent Trends in Psalms Study“, in: *The Face of Old Testament Studies. A Survey of Contemporary Approaches*, Baker, Grand Rapids, MI, 1999, 329–68.

HULSTER, IZAAK J. DE, *Illuminating Images. An Iconographic Method of Old Testament Exegesis with Three Case Studies from Third Isaiah*, Utrecht, 2007.

HUNTER, J. H., „The Literary Composition of Theophany Passages in the Hebrew Psalms“, in: *Journal of Northwest Semitic Languages* 15/1989, 97–107.

ILLNER, PEER – HOLM, ISAK WINKEL, „Making sense of disaster. The cultural studies of disaster“, in: RASMUS DAHLBERG – OLIVIER RUBIN – MORTEN THANNING VENDELØ (szerk.), *Disaster Research. Multidisciplinary and International Perspectives*, Routledge, London, 2016, 51–65.

JAHN, JOHANN, *Einleitung in die göttlichen Bücher des Alten Bundes I*, Bécs, 1802.

JACOBSEN, THORKILD, *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, New Haven – London, Yale University Press, 1976.

JANOWSKI, BERND, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2003.

JANOWSKI, BERND, „Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte“, in: MARKUS WITTE (szerk.), *Gott und Mensch im Dialog, FS O. Kaiser*, Berlin, 2004, 183–214.

JENNI, ERNST, „‘ānān – Wolke“, in: ERNST JENNI – CLAUS WESTERMANN (szerk.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, 2. Köt., Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, <sup>6</sup>2004, 351–353.

JENNI, ERNST – WESTERMANN, CLAUS, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. Bd.1–2, Kaiser Verlag, München, 1976.

JEPSEN, ALFRED, „šdq und šdqh im Alten Testament“, in: HENNING GRAF REWENTLOW (szerk.), *Gottes Wort und Gottes Land*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1965.

JEREMIAS, JÖRG, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, <sup>2</sup>1977.

KÁKOSY LÁSZLÓ, *Az ókori Egyiptom története és kultúrája*, Osiris Kiadó, Budapest, 2005.

KAISER, OTTO (szerk.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Alte Folge, Band III: Weisheitstexte, Mythen und Epen. Lieferung 6: Mythen und Epen IV*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1997.

KANT, IMMANUEL, *Az ítélőerő kritikája*, Ford. Papp Zoltán, Osiris, Budapest, 2003.

KARASSZON ISTVÁN, *Az Ószövetség regénye. Sugárutak és zsákutcák a kutatástörténetben*, Sapientia Főiskola – L'Harmattan, Budapest, 2011.

KARASSZON ISTVÁN, „Történetírás az ókori Izraelben”, in: Uő., *Az Ószövetség fényei. Veterotestamentika*, Mundus Magyar Egyetemi Kiadó, Budapest, 2002, 40–71.

KEEL, OTHMAR, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Benziger Verlag, Neukirchen-Vluyn, <sup>4</sup>1984.

KEEL, OTHMAR, Art. Iconography and the Bible, in: *Anchor Bible Dictionary* III, 1992, 357–374.

KEIL, CARL FRIEDRICH, *Biblischer Commentar über die profetischen Geschichtsbücher des Alten Testaments, Zweiter Band: Die Bücher Samuels, Dörffling und Franke*, Leipzig, <sup>2</sup>1875.

KESSLER, KARLHEINZ, „Gott – König – Tempel. Menschliches Recht und göttliche Gerechtigkeit in neu- und spätbabylonischer Zeit”, in: ROBERT ROLLINGER – HEINZ BARTA – MARTIN LANG (szerk.), *Recht und Religion Menschliche und göttliche Gerechtigkeitsvorstellungen in den antiken Welten*, Harrasowitz, Wiesbaden, 2008, 73–92.

KIM, JEONG BONG – HUMAN, DIRK J., „Nagid: A re-examination in the light of the royal ideology in the ancient near east”, in: *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 64/2008, 1475–1497.

KITCHEN, KENNETH A., *Ramesside Inscriptions, Translated and Annotated Translations. Vol. 4: Merenptah & the Late Nineteenth Dynasty*, Wiley, Malden, MA, 2003.

KITTLER, FRIEDRICH A., *Aufschreibesysteme 1800/1900*, Wilhelm Fink, München, 1985.

KLEER, MARITN, *Der liebliche Sänger der Psalmen Israels. Untersuchungen zu David als Dichter und Beter der Psalmen*, Philo, Bodenheim, 1996.

KLEMENT, HERBERT H., *II Samuel 21-24. Context, Structure and Meaning in the Samuel Conclusion*, Peter Lang, 1999.

KLINGBEIL, MARTIN, *Yahweh Fighting from Heaven. God as Warrior and as a God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography*, Fribourg – Göttingen, 1999.

KNOPPERS, GARY N., „The Deuteronomist and the Deuteronomic Law of the King. A Reexamination of a Relationship”, in: *ZAW* 108/1996, 329–46.

KOCH, KLAUS, Art. קָדַץ שָׁדַךְ, gemeinschaftstreu/heivoll sein in: ERNST JENNI – CLAUS WESTERMANN (szerk.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd II, 2004, 507–530.

KÖCKERT, MATTHIAS, „Die Theophanie des Wettergottes Jahwe in Psalm 18”, in: THOMAS RICHTER – DORIS PRECHEL – JÖRG KLINGER (szerk.), *Kulturgeschichten. Altorientalische Studien für Volkert Haas zum 65. Geburtstag*, Saarbrücken, 2001, 209–226.

KÖSZEGHY MIKLÓS, *Dávid, Új Mandátum*, Budapest, 2001.

KÖSZEGHY MIKLÓS, *Föld alatti Izrael. Az Ószövetség világának anyagi kultúrája*, L'Harmattan, Budapest, 2014.

KRAUS, HANS-JOACHIM, *Psalmen I*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1978.

KRISTEVA, JULIA, *Revolutions in Poetic Language*, Columbia University Press, New York, 1984.

KULCSÁR-SZABÓ ZOLTÁN, *A gondolkodás háborúja. Töredékek az erőszakos diskurzusok 20. századi történetéből*, Ráció Kiadó, Budapest, 2014.

KUNTZ, J. KENNETH, „Psalm 18. A rhetorical-critical analysis”, in: *Journal for the Study of Old Testament* 26, 1983, 3–31.

KUNZ, ANDREAS, *Die Frauen und der König David. Studien zur Figuration von Frauen in den Daviderzählungen*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2004.

KUSTÁR ZOLTÁN, „Az igazság/igazságosság fogalma az Ószövetségben”, in: FEKETE KÁROLY – KUSTÁR ZOLTÁN – KOVÁCS ÁBRAHÁM (szerk.), *Átjárható határok. Ünnepi kötet dr. Gaál Botond professzor 65. születésnapjára*, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2011.

KUSTÁR ZOLTÁN, „A deuteronomista történeti mű (5Móz, Józs, Bír, 1–2Sám, 1–2Kir)”, in: PECSUK OTTÓ (szerk.), *Bibliaismereti kézikönyv*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2008, 94–97.

KWAKKEL, GERT, *According to my righteousness. Upright behaviour as grounds for deliverance in Psalms 7, 17, 18, 26 and 44*, Brill, Leiden, 2002.

LANEEL TANNER, BETH, *The Book of Psalms Through the Lens of Intertextuality*, Peter Lang, New York, 2001.

LANG, BERNHARD, „Geschichte der Wissenschaft vom Alten Testament. Theologie oder Kulturwissenschaft?”, in: *Neue Zürcher Zeitung* 11.11.2015, online: <https://www.nzz.ch/feuilleton/buecher/theologie-oder-kulturwissenschaft-1.18644255>, utolsó letöltés: 2017.06.29.

LASS, MAGDALENA, „*Lehrend meinen Händen den Krieg*” – *Untersuchungen zu 2 Sam 22 unter gewalthermeneutischen Perspektiven*, pbublikálatlan doktori disszetáció, Katholische Privatuniversität Linz Teológiai Fakultása, Linz, 2016.

LAUNIGER, JACOB „Esarhaddon’s Succession Treaty at Tell Tayinat. Text and Commentary”, in: *Journal of Cuneiform Studies* 64/2012, 87–123.

LÁSZLÓ VIRGIL, *A keresztény ember istengyermekségének értelmezési formái az Újszövetségben*, publikálatlan disszertáció, EHE, Újszövetség Tanszék, Budapest, 2017.

LEVINSON, BERNARD M., „The Reconceptualization of Kingship in Deuteronomy and the Deuteronomistic History’s Transformation of Torah”, in: *Vetus Testamentum*, 51/2001, 511 – 534.

LEWIS, THEODORE J., Art. Dead, Abode of the, in: *The Anchor Bible Dictionary*. II, Doubleday, New York, 1992, 101–105.

LIEBERG, GODO, „Die theologia tripartita als Formprinzip antiken Denkens”, in: *Rheinisches Museum* 125/1982, 25–53.

LOHFINK, NORBERT, „Die Sicherung der Wirksamkeit des Gotteswortes durch das Prinzip der Schriftlichkeit der Tora und durch das Prinzip der Gewaltenteilung nach den Ämtergesetzen des Buches Deuteronomium (Dt 16,1–18,22)”, in: UÖ., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur*, Bd. 1, Kath. Bibelwerk, Stuttgart, 1990, 305–323.

MANASSA, COLLEEN, *The Great Karnak Inscription of Merneptah. Grand Strategy in the Thirteenth Century BC*, Yale Egyptological Seminar, New Haven, CT, 2003.

MARKL, DOMINIK, *Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes. Die Brennpunkte einer Rechtshermeneutik des Pentateuch in Exodus 19-24 und Deuteronomium 5*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 2007.

MARKL, DOMINIK, *Gottes Volk im Deuteronomium*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2012.

MARKL, DOMINIK, „No Future without Moses. The Disastrous End of 2 Kings 22–25 and the Chance of the Moab Covenant (Deuteronomy 29–30)”, in: *Journal of Biblical Literature* 133/2014, 711–728.

MARTTILA, MARKO, „The Deuteronomistic Heritage in the Psalms”, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 37/2012, 67–91.

MAUCLINE, JOHN, *1 and 2 Samuel*, New Century Bible, Oliphants, London, 1971.

MAYS, JAMES LUTHER, *Psalms*, Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching, Westminster John Knox Press, Louisville, KY, 1994.

MAZAR, AMIHAI, „Archaeology and the Biblical Narrative. The Case of the United Monarchy”, in: REINHARD G. KRATZ – HERMANN SPIECKERMANN, *One God – One Cult – One Nation. Archaeological and Biblical Perspectives*, Walter De Gruyter, Berlin, 29–58.

- MCCANN, J. C. (szerk.), *The Shape and Shaping of the Psalter*, JSOT Press, Sheffield, 1993.
- MCCARTER, P[ETER] KYLE, Jr, *II Samuel*, The Anchor Bible, 9, Doubleday, New York, 1984.
- MCCONVILLE, J. GORDON, *God and Earthly Power. An Old Testament Political Theology*, T&T Clark, London – New York, 2006.
- MEINER, CARSTEN – VEEL, KRISTIN (szerk.), *The Cultural Life of Catastrophes and Crises*, Walter De Gruyter, Berlin, 2012.
- METTINGER, TRYGGVE N. D., *No graven image? Israelite aniconism in its ancient Near Eastern context*, Stockholm, Almquist & Wiksell, 1995.
- METTINGER, TRYGGVE N. D., „The Veto on Images and the Aniconic God in Ancient Israel”, in: H. BIÉZAIS (szerk.), *Religious symbols and their functions*, Stockholm, 1979.
- MICHEL, DIETHELM, *Tempora und Satzstellung in den Psalmen*, H. Bouvier und Co. Verlag, Bonn, 1960.
- MILLARD, MATTHIAS, *Die Komposition des Psalters - Ein formgeschichtlicher Ansatz*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1997.
- MILLER, GEOFFREY D., „Intertextuality in Old Testament Research”, in: *Currents in Biblical Research* 9/2011, 283–309.
- MILLER, PATRICK D., „Deuteronomy and Psalms. Evoking a Biblical Conversation”, in: *Journal of Biblical Literature*, 118/1999, 3–18.
- MILLER, PATRICK D., „Kingship, Torah Obedience, and Prayer. The Theology of Psalms 15–24”, in: SEYBOLD, KLAUS – ZENGER, ERICH (szerk.), *Neue Wege der Psalmenforschung. Für Walter Beyerlin*, Herder, Freiburg, 1995, 127–142.
- MILLER, PATRICK D., *The Divine Warrior in Early Israel*, Society of Biblical Literature, Cambridge, MA, 1973.
- MOORE, MICHAEL S., „A Short Note on Mitchell Dahood’s Exegetical Methodology”, in: *Hebrew Studies* 22/1981, 35–38.
- MOWINCKEL, SIGMUND, „Psalm Criticism between 1900 and 1935 (Ugarit and Psalm Exegese)”, in: *Vetus Testamentum* 5/1955, 13–33.
- MOWINCKEL, SIGMUND, *The Psalms in Israel’s Worship*, Blackwell, Oxford, 1962.
- MÜLLER, REINHARD, *Jahwe als Wettergott. Studien zur althebräischen Kultlyrik anhand ausgewählter Psalmen*, Walter de Gruyter, Berlin, 2008.

NA'AMAN, NADAV, „Saul, Benjamin and the Emergence of »Biblical Israel«”, in: *ZAW* 121/2009, 211–224.335–349.

NA'AMAN, NADAV, „The Kingdom of Judah in the 9th Century BCE: Text Analysis versus Archaeological Research”, in: *Tel Aviv*, 40/2013, 247–276.

NÉMETH ÁRON, *Királyok zsoltára, zsoltárok királya. A 72. zsoltár előállása és telógiája a Zsoltárok könyve redakciójának tükrében*, publikálatlan doktori disszertáció, Debrecen, 2014.

NICHOLS, STEPHEN G., „Why material philology? Some thoughts”, in: TERVOOREN, HELMUT –WENZEL, HORST, *Philologie als Textwissenschaft. Alte und Neue Horizonte*, Berlin, 1997, 10–30.

NOBEL, JOSEF, *Libanon. Exegetisch-homiletischer Kommentar zu den Psalmen*, Selbstverlag des Verfassers, Halberstadt, 1911.

NOUGAYROL, JEAN, *Nouveaux textes accadiens, hourrites et ugaritiques des archives et bibliothèques privées d'Ugarit*, Imprimerie Nationale – Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1968.

ORBÁN JOLÁN, *Jacques Derrida szakmai hitvallása*, Iskolakultúra, Veszprém, 2009.

ORNAN, TALLAY, *The Triumph of the Symbol. Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban*, Academic Press – Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg – Göttingen, 2005.

ORREGO TORRES, ELY, „Homo sacer y violencia divina en el caso judío. Lo insacraficable sometido al castigo”, in: *Revista Pléyade* 2/2008, 22–32. (A még publikálatlan angol verzió címe: „Homo Sacer and Divine Violence in the Old Testament. Subjecting the unsacrificeable to punishment”.)

OSWALD, WOLFGANG, *Staatstheorie im Alten Israel. Der politische Diskurs im Pentateuch und in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments*, Kohlhammer, Stuttgart, 2009.

OSWALD, WOLFGANG, „Das Gesetz, das Volk und der König. Zum gesellschaftlichen Status und zur Funktion der Gesetze im Pentateuch”, in: *Die Welt des Orients* 44/2014, 76–108.

OSWALD, WOLFGANG, „Das Alte Testament und die Politikwissenschaft – eine einführende Sondierung”, in: *Theologische Rundschau* 79/2014, 135–160.

OSWALD, WOLFGANG, „Die Verfassungsdebatten bei Herodot (3,80–82) und im Samuelbuch des Alten Testaments (1Sam 8)”, in: *Historia* 62/2013, 129–145.

OTTO, ECKART, *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1999.



OTTO, ECKART, „Politische Theologie in den Königspsalmen zwischen Ägypten und Assyrien. Die Herrscherlegitimation in den Psalmen 2 und 18 in ihren altorientalischen Kontexten“, in: *Verbum et Ecclesia*, 25/2004, 619–652.

OTTO, ECKART, „Political Theology in Judah and Assyria“, in: *Svensk Exegetisk Årsbok* 65/2000, 59–76.

OTTO, ECKART, Art. Recht/Rechtswesen im Alten Orient und im Alten Testament, in: *Theologische Realenzyklopädie* Bd. XXVIII, 197–209.

OTTO, ECKART, „»Um Gerechtigkeit im Land sichtbar werden zu lassen ...«. Zur Vermittlung von Recht und Gerechtigkeit im Alten Orient, in der Hebräischen Bibel und in der Moderne“, in: JOACHIM MEHLHAUSEN (szerk.), *Recht – Macht – Gerechtigkeit*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1998, 107–145.

OTTO, ECKART, „Moses Abschiedslied in Deuteronomium 32. Ein Zeugnis der Kanonsbildung in der Hebräischen Bibel“, in: UÖ., *Die Tora. Studien Zum Pentateuch. Gesammelte Schriften*, Harrassowitz, Wiesbaden, 2009, 641–678.

OTTO, ECKART, „Singing Moses. His Farewell Song in Deuteronomy“, in: DIRK J. HUMAN (szerk.), *Psalmody and Poetry in OT Ethics*, Sheffield, 2012, 169–180.

OTTO, ECKART, „Rechtshermeneutik in der Hebräischen Bibel. Die innerbiblischen Ursprünge halachischer Bibelauslegung“, in: UÖ., *Altorientalische und biblische Rechtsgeschichte Gesammelte Studien*, Harrassowitz, Wiesbaden, 2008, 464–485.

PAGANINI, SIMONE, Art. Dürre (AT), in: *WiBiLex*, 2010, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/16687/>, utolsó letöltés: 2017. 07. 07.

PAGANINI, SIMONE, Art. Deuteronomistisches Geschichtswerk (DtrG), in: *WiBiLex*, 2005, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/10678/>, utolsó letöltés: 2017.07.13.

PARKER, SIMON B. (szerk.), *Ugaritic Narrative Poetry*, Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1997.

PARPOLA, SIMO – WATANABE, KAZUKO, *State Archives of Assyria II – Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*, Helsinki University Press, Helsinki, 1988.

PERLITT, LOTHAR, *Bundestheologie im Alten Testament*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1969.

PERSON, RAYMOND F., *The Deuteronomistic School. History, Social Setting, and Literature*, SBL, Atlanta, 2002.

PIETSCH, MICHAEL, Art. König/Königtum (AT), in: *WiBiLex*, 2014, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/23844/>, utolsó letöltés: 2017.07.01.

POLZIN, ROBERT, *David and the Deuteronomist. A Literary Study of the Deuteronomic History*, Indiana University Press, Bloomington – Indianapolis, 1993.

PORTER, JAMES I., „The Sublime”, in: DESTRÉE, PIERRE – MURRAY, PENELOPE (szerk.), *A Companion to Ancient Aesthetics*, Wiley – Blackwell, Malden, MA, 2015, 393–405.

POSER, RUTH, *Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur*, Brill, Leiden, 2012.

RENDTORFF, ROLF, „The Psalms of David: David in the Psalms”, in: PETER W. FLINT – PATRICK D. MILLER (szerk.), *The Book of Psalms. Composition and Reception*, Brill, Leiden, 2005, 53–64.

REYNOLDS, FRANCES, *The Babylonian Correspondence of Esarhaddon and Letters to Assurbanipal and to Sin-šarru-iškun, from Northern and Central Babylonia*, University of Helsinki Press, Helsinki, 2003.

RIEDE, PETER, Art. Jenseitsvorstellungen (AT). In: *WiBiLex*, 2014. <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/33830/>.

ROBERTSON, WARREN C., *Drought, Famine, Plague and Pestilence. Ancient Israel's Understandings and Responses to Natural Catastrophes*, Gorgias Press, Piscataway, NJ, 2010.

ROST, LEONHARD, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*, Kohlhammer, Stuttgart, 1926.

RÖMER, THOMAS, „The Hebrew Bible as Crisis Literature”, in: BERLEJUNG, ANGELIKA (szerk.), *Disaster and Relief Management. Katastrophen und ihre Bewältigung*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2012, 159–178.

RÖMER, THOMAS et al. (szerk.), *Einleitung in das Alte Testament: Die Bücher der Hebräischen Bibel und die alttestamentlichen Schriften der katholischen, protestantischen und orthodoxen Kirchen*, TVZ Theologischer Verlag, Zürich, 2013.

RÜTERSWÖRDEN, UDO, „Der Bogen in Genesis 9. Militärgeschichtliche und traditionsgeographische Erwägungen zu einem biblischen Symbol”, in: *UF* 20, 1988, 247–263.

SÄRKIÖ, PEKKA, *Exodus und Salomo. Erwägungen zur verdeckten Salomokritik anhand von Ex 1-2; 5; 14 und 32*, Finnische Exegetische Gesellschaft in Helsinki, 1998, 8–9.

SAVRAN, GEORGE W., *Encountering the Divine. Theophany in Biblical Narrative*, T&T Clark International, London – New York, 2005.

SCHMID, HANS HEINRICH, *Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes*, Mohr (Siebeck), Tübingen, 1968.

SCHMID, KONRAD, „Das Deuteronomium innerhalb der »deuteronomistischen Geschichtswerke« in Gen–2 Kön”, in: ECKART OTTO – REINHARD ACHENBACH, *Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2004, 193–211.

SCHMID, KONRAD, „Innerbiblische Schriftauslegung. Aspekte der Forschungsgeschichte“, in: R. G. KRATZ et al. (szerk.), *Schriftauslegung in der Schrift*, FS O.H. Steck, Berlin/New York 2000, 1–22.

SCHMID, KONRAD, *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*, Darmstadt, 2008.

SCHMID, KONRAD, *Schriftgelehrte Traditionsliteratur. Fallstudien zur innerbiblischen Schriftauslegung im Alten Testament*, Tübingen, 2011.

SCHMIDT, HANS, *Die Psalmen*, Mohr, Tübingen, 1934.

SCHMITT, CARL, *Politikai teológia* [1922], ELTE ÁJK, Budapest, 1992.

SCHMITT, CARL, *Politikai teológia II. Legenda minden politikai teológia elintézéséről*, Attraktor, Máriabesnyő, 2006.

SCHMITT, CARL, *A politikai fogalma*, Osiris – Pallas – Attraktor, Budapest – Máriabesnyő, 2002.

SCHMUTTERMAYR, GEORG, *Psalm 18 und 2 Samuel 22. Studien zu einem Doppeltext*, Kosel Verlag, München, 1971.

SCHÖLER, STEFAN – BAUER, ECKART – STÖHR, VOLKER, *Tübingen Atlas des Vorderen Orients. A II 3: Vorderer Orient. Seismotektonik, geschichtliche Beben*, Ludwig Reichert, Wiesbaden, 1984.

SCHÖLER, STEFAN, *Aktuelle und historische Seismizität im Vorderen und Mittleren Orient*. Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe A, Nr. 17. Ludwig Reichert, Wiesbaden, 1992.

SCHROER, SILVIA – STAUBLI, THOMAS, „Saul, David und Jonatan – eine Dreiecksgeschichte?“, in: *Bibel und Kirche* 51/1996, 15–22.

SCHÜTTE, WOLFGANG, „Wie wurde Juda israelitisiert?“, in: *ZAW* 124/2012, 52–72.

SCHWEMER, DANIEL, *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen. Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen*, Harrassowitz, Wiesbaden, 2001.

SCHWEMER, DANIEL, „The Storm-Gods of the Ancient Near East: Summary, Synthesis, Recent Studies Part I.“, in: *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 7/2, 121–168.

SCHWEMER, DANIEL, „The Storm-Gods of the Ancient Near East: Summary, Synthesis, Recent Studies Part II.“, in: *Journal of Ancient Near Eastern Religion* 8/1, 1–44.

SCOTT, ROBERT BALGARNIE YOUNG, „Meteorological Phenomena and Terminology in the Old Testament“, in: *ZAW* 64/1952, 11–25.

SCRIBA, ALBRECHT, *Die Geschichte des Motivkomplexes Theophanie: seine Elemente, Einbindung in Geschehensabläufe und Verwendungsweisen in altisraelitischer, frühjüdischer und frühchristlicher Literatur*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1995.

SCULLION, J. J., Art. Righteousness (OT), in: *Anchor Bible Dictionary* V, 1992, 724–736.

SEYBOLD, KLAUS, *Die Psalmen*, Mohr – Siebeck, Tübingen, 1996.

SEYBOLD, KLAUS, *Studien zu Sprache und Stil der Psalmen*, De Gruyter, Berlin – New York, 2010, 9–77.

SEYBOLD, KLAUS – ZENGER, ERICH (szerk.), *Neue Wege der Psalmenforschung. Für Walter Beyerlin*, Herder, Freiburg, 1995.

SHEPPARD, GERALD T., *Wisdom as a hermeneutical construct*, Walter de Gruyter, Berlin, 1980.

SIMON T. LÁSZLÓ, *Identity and Identification: an Exegetical and Theological Study of 2 Sam 21–24*, Pontificia Università Gregoriana, Rome, 2000.

SLOMOVIC, ELIESER, „Toward an Understanding of the Formation of Historical Titles in the Book of Psalms”, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 91/1979, 350–380.

SMITH, HENRY PRESERVED, *A critical and exegetical commentary on the Books of Samuel*, T & T Clark, Edinburgh, 1899.

SMITH, KEVIN GARY – DOMERIS, BILL, „A Brief History of Psalms Studies”, in: *Conspectus. The Journal of the South African Theological Seminary* 06/2008, 97–119.

SMITH, MARK S., *The Ugaritic Baal Cycle, Volume I. Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU 1.1–1.2*, Brill, Leiden, 1994.

SMITH, MARK S. – PITARD, WAYNE T., *The Ugaritic Baal Cycle, Volume II. Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU/CAT 1.3–1.4*, Brill, Leiden, 2009.

SONNET, JEAN-PIERRE, *The Book within the Book. Writing in Deuteronomy*, Brill, Leiden, 1997.

SONNET, JEAN-PIERRE, „Writing the Disaster. Trauma, Resilience and *Fortschreibung*”, in: PETER DUBOVSKÝ – DOMINIK MARKL – JEAN-PIERRE SONNET (szerk.), *The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2016, 349–357.

SPINOZA, BENEDICTUS DE, *Teológiai-politikai tanulmány*, Osiris Kiadó, Budapest, 2002.

SPINOZA, BENEDICTUS DE, *Etika*, Osiris Kiadó, Budapest, 2001.

STEYMANS, HANS ULRICH, „Deuteronomy 28 and Tell Tayinat”, in: *Verbum et Ecclesia* 34/2013, 1–13.

TATE, MARVIN E., *Psalms 51–100*, Word Biblical Commentary, vol. 20, Thomas Nelson Publishing, Nashville, TN, 1990.

TAUBES, JACOB, *Die politische Theologie Paulus*, Wilhelm Fink, München, 1993.

TAUBES, JACOB, *Nyugati eszkatológia*, Atlantisz Kiadó, Budapest, 2004.

TAUBES, JACOB, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebigung*, Merve Verlag, 1987.

THOMAS, D. WINTON, „*bēliyya ‘al* in the Old Testament”, in: JAMES NEVILLE BIRDSALL – ROBERT W. THOMSON (szerk.), *Biblical and patristic studies in memory of Robert Pierce Casey*, Herder, Freiburg, 1963, 11–19.

TOORN, KAREL VAN DER (szerk.), *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, Leuven, 1997.

TOORN, KAREL VAN DER, *Scribal culture and the making of the Hebrew Bible*, Harvard University Press, Cambridge, MA – London, UK, 2007.

TOV, EMANUEL, *Scribal practices and approaches reflected in the texts found in the Judean Desert*, Brill, Boston, 2004.

VEIJOLA, TIMO, *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der Deuteronomistischen Darstellung*, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki, 1975.

VEREBICS ÉVA PETRA, „Szövegvariancia és értelmezés: Zsolt 18 ≠ 2Sám 22”, in: *Studia Biblica Athanasiana* 16/2015, 13–24. (= VEREBICS 2015a)

VEREBICS ÉVA PETRA, „Így gondozd a katasztrófádat. Katasztrófa és teofánia a Zsolt 18//2Sám 22 példáján”, in: *Ókor* 3/2015, 7–18. (= VEREBICS 2015b)

VEREBICS ÉVA PETRA, „Cherchez la femme. Nők a Zsolt 18//2Sám 22 háttérében”, in: *NEMek között. Társadalmi nemek sokszínű vallási megközelítésben*, Luther Kiadó, Budapest, 2016, 249–268.

VEREBICS, PETRA, „Cherchez la femme. Women in the Background of Psalm 18//2 Samuel 22”, in: *lectio difficilior* 1/2017. Online folyóirat, elérés: [http://www.lectio.unibe.ch/17\\_1/petra\\_verebics\\_cherchez\\_la\\_femme.html](http://www.lectio.unibe.ch/17_1/petra_verebics_cherchez_la_femme.html), utolsó letöltés: 2017. 07. 07. (= VEREBICS 2017a)

VEREBICS, PETRA, „Katastrophe und Theophanie am Beispiel von Ps 18//2Sam 22”, in: PETRA VEREBICS – NIKOLETT MÓRICZ – MIKLÓS KÖSZEGHY (szerk.): *Ein pralles Leben. Alttestamentliche Studien. Für Jutta Hausmann zum 65. Geburtstag und zur Emeritierung*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2017, 87–107. (= VEREBICS 2017b)

VESCO, JEAN-LUC, „Le Psaume 18, lecture davidique”, in: *Revue Biblique* 94/1987, 5–62.

WAGNER, ANDREAS, „Alttestamentlicher Monotheismus und seine Bindung an das Wort“, in: ANDREAS WAGNER – VOLKER HÖRNER – GÜNTER GEISTHARDT (szerk.), *Gott im Wort – Gott im Bild. Bilderlosigkeit als Bedingung des Monotheismus?*, Neukirchener Verlag, Neukirchen–Vluyn, 2005, 1–22.

WAGNER, ANDREAS, *Gottes Körper. Zur alttestamentlichen Vorstellung der Menschengestaltigkeit Gottes*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2010.

WATTS, JAMES W., *Psalm and Story. Inset Hymns in Hebrew Narrative*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1992.

WEBER, BEAT, „»An dem Tag, als JHWH ihn rettete aus der Hand aller seiner Feinde und aus der Hand Sauls« (Ps 18,1). Erwägungen zur Anordnung der biographischen Angaben zu David im Psalter“, in: *Vetus Testamentum* 64/2014, 284–304.

WEBER, BEAT, „Das königlich-davidische Danklied 2 Samuel 22 / Psalm 18 im Kontext von Psalm 1–18. Eine (proto)kanonische Lesung vom Ende der Samuelbücher her zum Anfangsbereich des Psalters hin“, in: ATTARD, STEFAN – PAVAN, MARCO (szerk.), *Canterò in eterno le misericordie del Signore (Sal 89,2). FS G. Barbiero*, Rom, 2015, 187–204.

WEBER, BEAT, „Die doppelte Verknötung des Psalters. Kanonhermeneutische Erwägungen zu den »Schnittstellen« Psalm 18 // 2 Samuel 22 und Psalm 96; 105; 106 // 1 Chronik 16“, in: *Biblische Zeitschrift* 60/2016, 14–27. (= WEBER 2016a)

WEBER, BEAT, „»Gelobt sei der HERR, mein Fels ...!« (Ps 144,1). Wirkung und Bedeutung von Psalm 18 (// 2 Samuel 22) im Nachfeld des Psalters“, *Old Testament Essays* 29/2016, 195–220. (= WEBER 2016b)

WEITZMAN, STEVEN, *Song and Story in Biblical Narrative*, Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis, 1997.

WELLHAUSEN, JULIUS, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Verlag von Georg Reimer, Berlin, <sup>3</sup>1899.

WESTERMANN, CLAUS, *Das Loben Gottes in den Psalmen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1961.

WESTERMANN, CLAUS, *Lob und Klage in den Psalmen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1977.

WHITELAM, KEITH W., Art. King and Kingship, in: *Anchor Bible Dictionary*, Vol. IV, 1992, 40–48.

WITTE, MARKUS, „Gerechtigkeit als Thema biblischer Theologie. Ein alttestamentliches Votum“, in: MARKUS WITTE – JENS SCHRÖTER, *Gerechtigkeit als Thema biblischer Theologie, Antrittsvorlesungen 24. Juni 2010*, Humboldt Universität zu Berlin, Berlin, 2011, 7–42.

WÜNSCHE, AUGUST (kiad.), *Midrasch Tehillim oder Haggadische Erklärung der Psalmen. Nach der Textausgabe von Salomon Buber zum ersten Male ins Deutsche übersetzt und mit Noten und Quellenangaben versehen*, Sigmund Mayer, Trier, 1892.

WYRICK, JED, *The Ascension of Authorship*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2004.

ZENGER, ERICH (szerk.), *Der Psalter in Judentum und Christentum*, Herder, Freiburg, 1998.

ZENGER, ERICH u.a., *Einleitung in das Alte Testament*, Kohlhammer, Stuttgart, <sup>7</sup>2008.

ZOBEL, HANS-JÜRGEN, Art. *ישראל*, in: *ThWAT* 3 (1982), 986–1012.

ZWICKEL, WOLFGANG, „Regen, Dürre, Hungersnöte. Die Erforschung des Klimas in Palästina in den letzten 10.000 Jahren“, in: *Welt und Umwelt der Bibel* 46/2007, 2–7.