

„KIRÁLYOK ZSOLTÁRA,  
ZSOLTÁROK KIRÁLYA”



Németh Áron

# „KIRÁLYOK ZSOLTÁRA, ZSOLTÁROK KIRÁLYA”

A 72. zsoltár előállása és teológiája  
a Zsoltárok könyve redakciójának tükrében

**E>X<IT**  
K I A D Ó

KOLOZSVÁR  
2018

Németh Áron:

„Királyok zsoltára, zsoltárok királya”

A 72. zsoltár előállása és teológiája

a Zsoltárok könyve redakciójának tükrében

© Németh Áron

A könyv megjelenését támogatták:



DEBRECENI REFORMÁTUS  
HITTUDOMÁNYI  
EGYETEM

EXIT Alapítvány

**Kiadja:** EXIT Kiadó

400117 Kolozsvár, Farkas (Kogălniceanu) utca 23.

[www.exitkiado.ro](http://www.exitkiado.ro)

**Lektorálta:** Dr. Balla Ibolya

**Korrektúra:** Szenkovics Enikő

**A borítót tervezte:** Könczey Elemér

**Műszaki szerkesztés:** Fazakas Botond

**Nyomdai munkálatok:** IDEA, Kolozsvár

**Igazgató:** Nagy Péter

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României**

**NÉMETH, ÁRON**

**„Királyok zsoltára, zsoltárok királya” : a 72. zsoltár előállása és teológiája a Zsoltárok könyve redakciójának tükrében / Németh Áron. -**

Cluj-Napoca : Exit, 2018

Conține bibliografie. - Index

ISBN 978-973-7803-69-6

*Editnek  
Máténak  
Sámuelnek  
Jonatánnak*



# TARTALOMJEGYZÉK

|                  |    |
|------------------|----|
| ELŐSZÓ . . . . . | 11 |
|------------------|----|

|                                       |    |
|---------------------------------------|----|
| 1. FEJEZET: KUTATÁSTÖRTÉNET . . . . . | 13 |
|---------------------------------------|----|

|                                            |    |
|--------------------------------------------|----|
| 1.1. A zsoltárkutatás mai állása . . . . . | 14 |
|--------------------------------------------|----|

|                                                   |    |
|---------------------------------------------------|----|
| 1.2. A királyzsoltárok kutatástörténete . . . . . | 23 |
|---------------------------------------------------|----|

|                                              |    |
|----------------------------------------------|----|
| 1.2.1. A királyzsoltárok teológiája. . . . . | 26 |
|----------------------------------------------|----|

|                                                                 |    |
|-----------------------------------------------------------------|----|
| 1.2.1.1. A messiási(-krisztológiai) értelmezés lehetősége . . . | 26 |
|-----------------------------------------------------------------|----|

|                                                                                        |    |
|----------------------------------------------------------------------------------------|----|
| 1.2.1.2. Az ószövetségi királyteológia az ókori<br>királyideológiák fényében . . . . . | 30 |
|----------------------------------------------------------------------------------------|----|

|                                              |    |
|----------------------------------------------|----|
| 1.2.2. A királyzsoltárok előállása . . . . . | 35 |
|----------------------------------------------|----|

|                                                                                   |    |
|-----------------------------------------------------------------------------------|----|
| 1.2.3 A királyzsoltárok szerepe a Zsoltárok könyvének<br>struktúrájában . . . . . | 37 |
|-----------------------------------------------------------------------------------|----|

|                                               |    |
|-----------------------------------------------|----|
| 1.3. A 72. zsoltár kutatástörténete . . . . . | 39 |
|-----------------------------------------------|----|

|                                               |    |
|-----------------------------------------------|----|
| 2. FEJEZET: CÉLKITŰZÉS ÉS MÓDSZEREK . . . . . | 49 |
|-----------------------------------------------|----|

|                                                        |    |
|--------------------------------------------------------|----|
| 3. FEJEZET: A 72. ZSOLTÁR IRODALMI ANALÍZISE . . . . . | 55 |
|--------------------------------------------------------|----|

|                             |    |
|-----------------------------|----|
| 3.1. Szövegkritika. . . . . | 55 |
|-----------------------------|----|

|                         |    |
|-------------------------|----|
| 3.2. Fordítás . . . . . | 67 |
|-------------------------|----|

|                          |    |
|--------------------------|----|
| 3.3. Szerkezet . . . . . | 69 |
|--------------------------|----|

|                                       |    |
|---------------------------------------|----|
| 3.4. Műfaj és Sitz im Leben . . . . . | 74 |
|---------------------------------------|----|

|                                              |    |
|----------------------------------------------|----|
| 3.4.1. A királyzsoltárok csoportja . . . . . | 77 |
|----------------------------------------------|----|

|                                       |    |
|---------------------------------------|----|
| 3.4.2. A 72. zsoltár műfaja . . . . . | 80 |
|---------------------------------------|----|

|                                               |    |
|-----------------------------------------------|----|
| 3.4.3. A 72. zsoltár Sitz im Lebenje. . . . . | 83 |
|-----------------------------------------------|----|

|                                                                                |     |
|--------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 3.5. A 72. zsoltár keletkezése . . . . .                                       | 85  |
| 3.5.1. A 72. zsoltár előállításával kapcsolatos eddigi<br>eredmények . . . . . | 85  |
| 3.5.2. A 72. zsoltár előállása . . . . .                                       | 89  |
| 3.5.2.1. Alapréteg . . . . .                                                   | 89  |
| 3.5.2.2. Továbbbírás I. (Zsolt 50–83*) . . . . .                               | 95  |
| 3.5.2.3. Továbbbírás II. (Zsolt 42–83*) . . . . .                              | 100 |
| 3.5.2.4. Továbbbírás III. (Zsolt 42–88*) . . . . .                             | 107 |
| 3.5.2.5. Továbbbírás IV. (Zsolt 2–89*) . . . . .                               | 112 |
| 3.5.2.6. Továbbbírás V. (Zsolt 2–106*) . . . . .                               | 115 |
| 3.5.2.7. Konklúzió . . . . .                                                   | 119 |

#### 4. FEJEZET: A 72. ZSOLTÁR TEOLÓGIAI KONCEPCIÓJA. . . . 121

|                                                                                                         |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 4.1. Az alapréteg és az ószövetségi királyteológia<br>(Zsolt 72,1aβ–8.12–14.16–17aαβ) . . . . .         | 122 |
| 4.1.1. Az ószövetségi királyteológia ókori közel-keleti<br>gyökerei . . . . .                           | 122 |
| 4.1.2. Az izráeli/júdai királyteológia és annak elemei<br>a Zsolt 72 alaprétegében . . . . .            | 124 |
| 4.1.2.1. A király mint szociális instancia (Zsolt 72,2.4.12–14) . . . . .                               | 127 |
| 4.1.2.1.1. Jog és igazság(osság) Izráelben és az ókori<br>Közel-Keleten . . . . .                       | 127 |
| 4.1.2.1.2. Az alapréteg szegény-tematikája . . . . .                                                    | 132 |
| 4.1.2.2. A király mint a kozmikus rend garanciája<br>(Zsolt 72,3.5–7.16–17aαβ) . . . . .                | 136 |
| 4.1.2.2.1. A termékenység mint az igazságos uralkodás<br>metaforája . . . . .                           | 138 |
| 4.1.2.2.2. Az igazságos uralkodás hatása<br>a termékenységre . . . . .                                  | 141 |
| 4.1.2.2.3. Az igazságos uralkodás és a király élete . . . . .                                           | 149 |
| 4.1.2.3. A király birodalma és univerzális uralma<br>(Zsolt 72,8) . . . . .                             | 167 |
| 4.1.2.3.1. A birodalom földrajzi koordinátái . . . . .                                                  | 167 |
| 4.1.2.3.2. Az univerzális uralom természete . . . . .                                                   | 175 |
| 4.1.2.4. Konklúzió . . . . .                                                                            | 178 |
| 4.2. A királyteológia fogságkori újraértelmezései<br>(I. továbbbírás: Zsolt 72,1aα.4*.14*.20) . . . . . | 179 |
| 4.2.1. A 72. zsoltár biografizálása (Zsolt 72,1aα.20) . . . . .                                         | 179 |
| 4.2.2. Az igazságosság másik arca (Zsolt 72,4*.14*) . . . . .                                           | 184 |



|                                                                                                            |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 4.3. A királyteológia fogság utáni újraértelmezései . . . . .                                              | 186 |
| 4.3.1. A népek reakciója a király univerzális uralmára<br>(II. továbbírás: Zsolt 72,9–11). . . . .         | 188 |
| 4.3.1.1. A népek hódolata mint ókori királyideológiai toposz                                               | 190 |
| 4.3.1.2. A behódolás etnikai koordinátái. . . . .                                                          | 199 |
| 4.3.1.3. A népek hódolata mint restaurációs modell . . . . .                                               | 206 |
| 4.3.1.4. Konklúzió . . . . .                                                                               | 212 |
| 4.3.2. Az univerzalitás újraértelmezése<br>(III. továbbírás: Zsolt 72,15.17aγ.b) . . . . .                 | 213 |
| 4.3.2.1. Egyetemes könyörgés a királyért . . . . .                                                         | 213 |
| 4.3.2.1.1. Nyelvi megfontolások. . . . .                                                                   | 213 |
| 4.3.2.1.2. Vallási demokratizálódás . . . . .                                                              | 218 |
| 4.3.2.1.3. „Spirituális behódolás”. . . . .                                                                | 221 |
| 4.3.2.2. A király mint univerzális áldásparadigma. . . . .                                                 | 226 |
| 4.3.2.2.1. Nyelvi megfontolások . . . . .                                                                  | 226 |
| 4.3.2.2.2. Párhuzam az ősatya-ígéretekkel . . . . .                                                        | 228 |
| 4.3.2.3. Konklúzió. . . . .                                                                                | 231 |
| 4.3.3. A restauráció késlekedése és a (szegény) nép kilátásai<br>(IV. továbbírás: Zsolt 72,3*7*) . . . . . | 231 |
| 4.3.3.1. A szegény-tematika újraértelmezése<br>a 72. zsoltárban. . . . .                                   | 231 |
| 4.3.3.2. Rezignáció és restauráció a Zsolt 2–89*-ben . . . . .                                             | 234 |
| 4.3.4. Változó teokratikus perspektíva<br>(V. továbbírás: Zsolt 72,18–19). . . . .                         | 239 |
| 4.3.4.1. A királyteológia korrekciója a doxológiában. . . . .                                              | 239 |
| 4.4. Kitekintés: A Zsoltárok könyvének záróredakciói. . . . .                                              | 249 |
| 4.4.1. A 72. zsoltár a záróredakciók fényében. . . . .                                                     | 249 |
| 4.4.2. Az egyéni kegyesség formáinak szintézise a Zsoltárok<br>könyvében. . . . .                          | 253 |
| 4.4.3. A Zsoltárok könyvét lezáró szerkesztői körök . . . . .                                              | 257 |

## 5. FEJEZET: EREDMÉNYEK ÖSSZEFOGLALÁSA . . . . . 265

## 6. FEJEZET: JEGYZÉKEK . . . . . 271

|                                                      |     |
|------------------------------------------------------|-----|
| 6.1. Rövidítések jegyzéke . . . . .                  | 271 |
| 6.2. Válogatott bibliai igehelyek jegyzéke . . . . . | 276 |
| 6.3. Irodalomjegyzék. . . . .                        | 281 |



# ELŐSZÓ

Egy Zsoltárok könyvével foglalkozó értekezés szerzője abban a hálás helyzetben tudhatja magát, hogy témaválasztását nem is szükséges különösebben indokolnia. A Zsoltárok könyve minden korban egyik kiemelt és kedvelt olvasmánya volt a zsidó és keresztyén istenfélő embernek, egyaránt nagy hatást gyakorolva a professzionális teológiára és a személyes kegyességre.

Az ószövetségi könyvek közül különösen gyakran idézik újszövetségi szerzők, előszeretettel használják a qumráni „írástudók”, görög és latin egyházatyák, reformátorok. A teológusokon túl sok zsoltár érintett meg költőket, zeneszerzőket és képzőművészeket, a liturgián keresztül pedig a Pszaltérium a mai napig formálja világszerte az Istent kereső lelkeket.

A Zsoltárok könyve által megragadottak sorába beállva szentelhet-e e sorok szerzője az utóbbi néhány évet annak, hogy még mélyebben megismerje ezt a „kincstárat”, azzal a reménységgel, hogy ennek a tudományos elmélyülésnek mások is hasznát látják majd. Jelen monográfia az ebben a témában 2015 tavaszán megvédett doktori értekezés rövidített változata.

A bibliai szövegeket, ahol ezt külön nem jelöltük, a Biblia protestáns Új Fordításának revideált változatából (2014) idéztük. Ugyanígy jártunk el ókori történelmi személynevek és földrajzi nevek helyesírásánál minden olyan esetben, ahol a tulajdonnév előfordul a Bibliában, ahol viszont nem, ott az *Ókori keleti történeti chrestomathia* (<sup>2</sup>2003) transliterációját vettük alapul. A *Tanak* megnevezésére az 'Ószövetség' kifejezést használjuk, kormeghatározásnál a 'Kr. e.' és 'Kr. u.' rövidítést alkalmazzuk. A protestáns hagyományokat tartja szem előtt a 'keresztyén' szóalak használata, viszont a nemzetközi gyakorlathoz igazodva alkalmazzuk a JHWH tetragrammatont.

Jelen kutatás megvalósulásáért és e dolgozat elkészültéért legfőképp témavezetőmnek, Dr. Kustár Zoltán tanszékvezető egyetemi tanárnak tartozom hálával, aki minden szakmai és emberi segítséget

megadott ahhoz, hogy Isten ígéje iránti érdeklődésem doktori értekezésé, majd pedig könyvvé formálódhasson. Köszönöm a Debreceni Református Hittudományi Egyetemnek, hogy Doktori Iskolájában biztosította a kutatás feltételeit, és hogy a publikáláshoz is jelentős anyagi támogatást nyújtott. Köszönöm oktatóim és munkatársaim mindennemű segítségét az anya- és testvérintézményekből egyaránt, valamint opponenseim, Dr. Jutta Hausmann és Dr. Marjovszky Tibor építő megjegyzéseit. Külön köszönettel tartozom még Dr. Ernst-Joachim Waschke professzor úrnak, aki nemcsak kutatói ösztöndíj elnyeréséhez segített hozzá, hanem a téma szakmai megvitatásában is készséggel állt rendelkezésre.

Köszönöm az Exit Kiadónak a kézirat szöveggondozásában és a disszertáció közzétételében végzett minőségi munkáját.

Hálával tartozom felségemnek és gyermekeimnek, akik sok türelemmel és megértéssel segítették munkámat. Végül, de nem utolsósorban: אֲדֹנָי יְהוִה בְּכָל-לֵבָב (Zsolt 111,1).

*Debrecen, 2018 márciusában.*

*A szerző*

---

# 1. fejezet

---

## KUTATÁSTÖRTÉNET

„Megmozdult a zsoltárexegézis” – írja Rolf Rendtorff a *Biblical Interpretation* hasábjain folytatott intenzív zsoltárexegetikai és metodológiai vita keretében 1996-ban.<sup>1</sup> Azóta még inkább nyilvánvaló, hogy az utóbbi évtizedekben Nyugat-Európában és az Egyesült Államokban milyen határozott lendületet vett a Zsoltárok könyvének kutatása.<sup>2</sup> Újszerű problémafelvetések élénkítették meg a zsoltárok vizsgálatát, és új módszerek jelentek meg, melyek nagyban hozzájárultak a Zsoltárok könyve jobb megismeréséhez és megértéséhez.

Mivel ezek az irányvonalak – bizonyos bevezetéstani, illetve kutatástörténeti munkák rövid ismertetésén kívül<sup>3</sup> – egyelőre meglehetősen kevés visszhangra találtak a magyar nyelvű szakirodalomban,<sup>4</sup> kutatástörténeti fejezetünkben a Zsolt 72-n végzett munka szűkebb történetének tárgyalása előtt általánosan is ismertetjük a zsoltárkutatás aktuális helyzetét. Túl a hézagpótlás szándékán, a kutatástörténet arányában hosszabb tárgyalásának további oka, hogy a későbbiekben alkalmazott módszer már a zsoltárkutatás újabb irányait is szem előtt tartja.

A zsoltárkutatás ma jellemző trendjeinek felvázolása után (1.1.), a királyzsoltárok szűkebb csoportját érintő tudományos eredményeket tekintjük át röviden (1.2.), végül a Zsolt 72 kutatástörténetére fókuszálunk (1.3.), kitérve a kutatás magyar vonatkozásaira is.

- 1 Lásd RENDTORFF: Anfragen (1996), 329, a vitához lásd lentebb.
- 2 Vö. JANOWSKI: Zum neuen Psalmkommentar (2003), 43; SEYBOLD: Zur Einführung (2010), 2.
- 3 Magyar nyelven Molnár János, Rózsa Huba és Cziglányi Zsolt foglalják össze a zsoltárkutatás főbb kérdéseit, ill. legújabb irányzatait a 70-es évektől a 2000-es évek elejéig, lásd MOLNÁR: Zsoltárkutatás (1992), 169–180.246–253; RÓZSA: Öszövétség keletkezése II (2002), 327–334; CZIGLÁNYI: Az Öszövétség története (2016), 402–405.
- 4 A zsoltárkutatás újabb trendjeire magyar nyelven leginkább Karasszon Dezső reagált, lásd KARASSZON, D.: Új utakon a zsoltárkutatás? (2000), 262–265; uő: Új módszer (2000), 102–111; uő: A strukturalista módszer (2006), 132–133. Újabb reakció például HAMAR: A Zsoltárok könyvének hermeneutikai kérdései (2012), 79–90.

## 1.1. A ZSOLTÁRKUTATÁS MAI ÁLLÁSA

A 70-es években még úgy tűnt, hogy a 20. századi zsoltárkutatás meghatározó és alternatíva nélkül álló módszere töretlenül a Hermann Gunkel által megalapozott formatörténeti módszer,<sup>5</sup> mely mint alapszám módszer hosszú évtizedekre meghatározta a kutatást. A korszak zsoltárkommentárjainak döntő többsége így ebből kiindulva magyarázta az egyes zsoltárokat.<sup>6</sup>

És valóban, a 20. század máig legszélesebb körben alkalmazott módszere a zsoltárkutatásban a formatörténet, mely az egyes zsoltárok műfaját és az azt meghatározó élethelyzetet, a *Sitz im Leben* tartja szem előtt egy adott költemény értelmének feltárásakor.<sup>7</sup> Bár a zsoltárok formai jellegzetességei részben korábban is szerepet játszottak az exegézisben, Gunkel elvitathatatlan érdeme, hogy a zsoltárszövegekben rögzült formák alapján rekonstruálta azt a szociokulturális kontextust is, amelyben az adott zsoltárt alkották és használták.<sup>8</sup> Ezt a módszert gondolja aztán tovább Gunkel tanítványa, Sigmund Mowinckel is. Míg azonban Gunkel a zsoltárok legjellemzőbb kontextusa, a kultusz mellett egy attól részben elkülönülő egyéni zsoltárköltészetet is feltételez,<sup>9</sup> addig Mowinckel abból indul ki, hogy minden zsoltár eredete a kultuszban keresendő,<sup>10</sup> és alapvetően minden zsoltár istentiszteleti éneknek tekintendő és kultikus használatra készült (*Sitz im Kultus*).<sup>11</sup> Gunkel megközelítése oly mértékben meghatározta a zsoltárok kutatását, hogy a műfaji kérdés és a *Sitz im Leben* vizsgálata ma is nélkülözhetetlen a zsoltárexegézisben.<sup>12</sup>

5 GUNKEL: Psalmen (1911), 241–261; uő: Grundprobleme (1913), 33; uő–BGRICH: Einleitung (1933), 10.

6 Joachim Becker 1975-es módszertani írásában még ezt írja: „Wir beginnen mit der formgeschichtlichen Methode, weil sie als Basismethode der Psalmenexegese zu gelten hat”, lásd BECKER, J.: Wege der Psalmenexegese (1975), 12, hasonlóan NEUMANN: Psalmenforschung (1976), 2; SÖSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 1.

7 GUNKEL–BGRICH: Einleitung (1933), 434.

8 GUNKEL–BGRICH: Einleitung (1933), 10–12.22–31. Gunkel jelentőségéhez ezen a téren lásd pl. KLATT: Hermann Gunkel (1969), 229.

9 GUNKEL–BGRICH: Einleitung (1933), 29–30.

10 MOWINCKEL: Psalmenstudien I (1961), 137; uő: Psalmenstudien VI (1961), 8–36. Később Mowinckel is finomít nézetein, és számol egy nem-kultikus, ill. kultusz utáni zsoltárköltéssel is, mely a kultikus zsoltárok imitációjából kialakult ún. „learned psalmography”, lásd MOWINCKEL: Worship (1951/2004), XXVII.

11 MOWINCKEL: Religion und Kultus (1953), 117; uő: Psalmenstudien VI (1961), 8–10.27–28; vö: ZENGER: Psalmenforschung (2000), 403–404.

12 A Zsoltárok könyve kutatástörténetének összefoglalását a Gunkel és Mowinckel neve által fémjelzett korszakban lásd pl. GUNKEL: Psalmforschung (1916), 142–251; HALLER: Psalmenforschung (1929), 377–402; MONTGOMERY: Recent Developments (1934), 185–198; JOHNSON: Psalms (1952), 162–209; KAPELRUD: Scandinavian Research (1965), 74–90; STAMM: Psalmenforschung (1955), 1–68; MOWINCKEL: Psalm Criticism (1955), 13–33; RIDDERBOS: Onderzoek (1960), 8–14; KROEZE: Psalmen

Látni kell azonban a módszer gyengeségeit is, melyeket részben Gunkel maga is realizált.<sup>13</sup> Így például a műfajok alig jelentkeznek „tiszta” formában, továbbá a módszerben keverednek a tartalmi és formai kritériumok, a nyelvi és teológiai szempontok pedig gyakran túlságosan alárendelt szerepet játszanak.<sup>14</sup> A módszer korlátját jelzi Gunkel azon megállapítása is, mely szerint a zsoltárok elrendezésében – legalábbis formai kritériumok alapján – nincs felismerhető rendezőelv.<sup>15</sup> Gunkelnél ezért alapvetően kimarad a szöveg kontextusának vizsgálata, az egyes költeményeket önálló művekként, izoláltan kezeli, és ha betoldásokkal számol is, azokat nem tekinti átfogó redakciók részeinek.

Ezen a ponton kínál új lehetőségeket az a részben újszerű, részben újrafelfedezett szemlélet, mely leginkább figyelemre méltó a Gunkel után megjelenő alternatív módszerek közül.<sup>16</sup> A szemlélet lényege, hogy tudatosan szerkesztett és rendszerezett műként, azaz könyvként kezeli a Pszaltérium végső szövegét. Míg tehát Gunkel és követői szinte teljesen figyelmen kívül hagyták az irodalmi kontextust, és úgy tekintettek a Zsoltárok könyvére, mint különálló költemények „archívum”-ára, százötven önálló mű konglomerátumára, addig az újabb zsoltárkutatás komolyan vizsgálja, hogy az adott zsoltár milyen szomszédzsoltárok között (*concatenatio*) vagy milyen részgyűjteményben található, illetve a

(1967), 220–231; CLINES: Psalm Research I (1967), 103–126; uő: Psalm Research II (1969), 105–125; ANDERSON, A. A.: Psalm Study (1969), 155–163; CLEMENTS: Old Testament Interpretation (1976), 76–98; FEININGER: German Psalm-Criticism (1981), 91–103; SÆBØ: Sigmund Mowinckel (1988), 23–35; HARTENSTEIN: Psalmen/Psalter (2003), 1763–1764; GILLINGHAM: Psalms Through the Centuries (2008), 268–276.

13 Vö. GUNKEL-BEGRICH: Einleitung (1933), 29–30.397–404.

14 A kritika összefoglalását lásd például HOSSFELD-ZENGER: Psalmen I (1993), 18–19; ZENGER: Psalmenforschung (2000), 405–408; uő: Psalmenexegese und Psalterexegese (2010), 19–24; SCHNOCKS: Psalmen (2014), 31–33.

15 „...eine innere Ordnung unter den einzelnen Psalmen im Ganzen nicht überlieferst ist: in der Sammlung des Psalters stehen zwar manchmal verwandte zusammen [...]. Viel häufiger aber ist zwischen nächststehenden keine innere Beziehung zu entdecken. [...] Im fraglichen Falle ist also irgend eine Sicherheit, daß ein Psalm nach den ihm benachbarten zu verstehen sei, nicht vorhanden [...] einfache klare Gründe [sind] für die Anordnung der Psalmen nicht nachzuweisen”, lásd Gunkel-Begrich: Einleitung (1933), 3.435.

16 A 80-as és 90-es években a Gunkel-féle formatörténeti módszer mellett számos új metodussal gazdagodott a legújabb kor zsoltárkutatása. Ezek közül csak megemlítjük a zsoltárkutatásban is alkalmazott retorikai analízis, narratív exegézis, logotechnikai analízis, szociológiai megközelítés, krisztológiai értelmezés, strukturalista módszer, feminista exegézis/gender-kritika, antológikus exegézis, ikonográfiai exegézis, metafora exegézis, ökológiai megközelítés, fiziológiai olvasat, ideológiai-kritika, dekonstrukció, beszédaktus-analízis, diskurzusanalízis, olvasóközpontú kritika, illetve recepcióesztétika irányzatait. Ezekhez bővebben lásd SPIECKERMANN: Psalmen und Psalter (1998), 144–145; HOWARD: Recent Trends (1999), 355–360; FABINY: Szóra bírni az Írást (1999), 15–61; SUELZER-KSELMAN: Ószövetség-kutatás (2003), 183–185, továbbá a vonatkozó fejezeteket és szócikkeket in: BROWN, W. P. (ed.): *The Oxford Handbook of the Psalms*, Oxford, University Press, 2014, 313–481.

Zsoltárok könyve egészébe hogyan illeszkedik (*iuxtapositio*) irodalmilag és teológiailag, továbbá arra is rákérdez, hogy az egyes betoldások több zsoltáron átívelő, egységes szerkesztői munka eredményei-e.<sup>17</sup> A zsoltárkutatás módszerének ezt az új és meghatározó irányvonalát Erich Zenger így foglalja össze: a „zsoltárhexegézistől a Zsoltárkönyv-exegézisig”.<sup>18</sup> Eszerint a zsoltárok különálló vizsgálata mellett szükséges az egyes zsoltárokat a Zsoltárok könyvében elfoglalt helyük alapján is vizsgálni, az ilyen megfigyelések alapján kinyerhető információk ugyanis relevánsak lehetnek a vizsgált zsoltár értelmezésében.<sup>19</sup>

Ez a módszer nem felülírja, csak kiegészíti a hagyományos zsoltár-exegézist azáltal, hogy feltárja a zsoltároknak azt a többletjelentését is, melyet a kompozícióban betöltött funkciója kölcsönöz a szövegnek.<sup>20</sup> Amellett, hogy komolyan veszi a zsoltárok autonómiáját, rákérdez egy quasi-narratív összefüggésre is, melynek az adott zsoltár is részét képezi. Az egyes költemények egyedülállóságához már csak azért sem férhet kétség, mivel magában a bibliai szövegben is feliratok választják el az egyes zsoltárokat, sőt a héber kéziratok még egy üres sor beiktatásával is szeparálják őket. Emellett azonban nem hagyható figyelmen kívül az sem, hogy a Zsoltárok könyve is mint *Széfer T'hillim* nyilvánvalóan egy könyvkompozíció a kánonban.<sup>21</sup> Az egyes zsoltárok izolált exegézise mellett a kontextuális zsoltárexegézis, illetve „Zsoltárkönyv-exegézis”

- 17 ZENGER: Kanonische Psalmenauslegung (1991), 397–413; uő: Psalter als Buch (1998), 12; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen I (1993), 24–25; SEYBOLD: Psalmen/Psalmenbuch (1997), 617.620; JANOWSKI: „Kleine Biblia” (1998), 384–388; uő: Psalmen/Psalter (2003), 1771–1772; LIESS: Der Weg des Lebens (2004), 405; SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 18–19.
- 18 Von der Psalmenexegese zur Psalterexegese, lásd ZENGER: Psalmenforschung (2000), 416. Maga a kifejezés Matthias Millard kritikus tanulmányának címéből származik, lásd MILLARD: Von der Psalmenexegese zur Psalterexegese (1996), 311–327.
- 19 M. D. Goulder megfogalmazása szerint: „The oldest commentary on the meaning of the psalms is the manner of their arrangement in the Psalter”, lásd GOULDER: Psalms (1982), 1.
- 20 Zenger a kontextus bevonásával nem egy adott zsoltár egyedüli és minden mást felülíró értelmét akarja megtalálni, hanem hangsúlyozza, hogy a Zsoltárok könyvében elfoglalt helye csak járulékos jelentést (*zusätzliche Bedeutungsebene*) adhat a zsoltárnak, lásd ZENGER: Psalmen im Psalter (1999), 443–444; uő: Psalmenexegese und Psalterexegese (2010), 24, ugyanígy JANOWSKI: „Kleine Biblia” (1998), 397–398; uő: Psalmen/Psalter (2003), 1771; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), V.
- 21 RÓZSA: Ószövetség keletkezése II (2002), 332–334; BALLHORN: Telos (2004), 11; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 31–35; ZENGER: Kanonische Psalmenauslegung (1991), 398; uő: Einführung (2010), 1, HOSSFELD–STEINER: Problems and Prospects (2013), 240–241, bővebben lásd még ZENGER: Psalter als Buch (1998), 1–57, hasonlóan LOHFINK: Psalmen (1994), 106–107. Másképp GERSTENBERGER: Psalter (21995), 3–13; uő: Psalmen (1995), 211, aki hibásnak tartja a Pszaltérium könyvjellegének hangsúlyozását és érvényesítését a zsoltárexegézisben.



egészen új ajtókat nyitott ki a kutatás előtt,<sup>22</sup> nem véletlen, hogy többen „paradigmaváltás”-ról beszélnek.<sup>23</sup>

Az újfajta megközelítés máig ható tudományos diskurzust indított, melyben ugyan megjelennek a harcos ellenzők,<sup>24</sup> az óvatosságra intő és pontosabb kritériumrendszer felállítását indítványozó mérsékelttek is,<sup>25</sup> de legnagyobb táborban azok, akik a *Psalterexege*se programját különböző variációkban (szinkrón és/vagy diakrón) alkalmazzák. Mára elmondható, hogy a Zenger által képviselt program fontos szempontjává vált a zsoltárok megközelítésének, a legújabb zsoltármonográfiák és -kommentárok többsége valamilyen módon és mértékben alkalmazza a *Psalterexege*se módszerét.<sup>26</sup>

- 22 ZENGER: *Psalter als Buch* (1998), 35; uő: *Einführung* (2010), 1–2; uő: *Psalmenexege*se und *Psalterexege*se (2010), 24–27, ugyanígy pl. LEUENBERGER: *Konzeptionen* (2004), V.
- 23 Így pl. MILLARD: *Von der Psalmenexege*se zur *Psalterexege*se (1996), 311; LEUENBERGER: *Konzeptionen* (2004), 31, vö. RENDTORFF: *Anfragen* (1996), 329; FABINY: Szóra bírni az Írást (1999), 15. Az utóbbi évtizedekben kiszélesedő útkeresést többek között a következő kutatástörténeti munkák foglalják össze számunkra: SEYBOLD: *Psalmenforschung* (1981), 1–18; SEYBOLD–ZENGER (Hg.): *Neue Wege* (1994); ZENGER: *New Approaches* (1994), 37–54; uő: *Psalmen im Psalter* (1999), 443–456; KUNTZ: *Engaging the Psalms* (1994), 77–106; OEMING: *Psalmen in Forschung und Verkündigung* (1995), 28–51; SEYBOLD: *Psalmen-Kommentare* (1995), 113–130; uő: *Zur neueren Psalmenforschung* (1996), 247–274; MAYS: *Psalm Study* (1995), 147–156; AUWERS: *Tendances* (1997), 79–97; HOWARD: *Recent Trends* (1999), 329–368; uő: *The Psalms and Current Study* (2005), 23–40; ZENGER: *Psalmenforschung* (2000), 399–436; OEMING: *Quelle des Gebets* (2002), 367–384; WEBER: *Kanonische Psalterexege*se (2007), 85–87; GILLINGHAM: *Studies* (2008), 177–282.
- 24 Így pl. GERSTENBERGER: *Psalter* (1995), 12; MÜLLER, A. R.: *Psalter* (2003), 125–130.
- 25 Így pl. MURPHY: *Reflections* (1993), 27–28; VINCENT: *Eschatological Dimension?* (1999), 79–81; SÜSSENBACH: *Elohistic Psalter* (2005), 26–27; NORDHEIM: *Psalm 110* (2008), 146–156.
- 26 Nem soroljuk fel a publikációk részletes listáját, melyek, követve a *Psalterexege*se programját, a Zsoltárok könyvét a maga egészében vizsgálják, vagy zsoltárokat és zsoltárcsoportokat az irodalmi kontextus figyelembevételével magyaráznak, de áttekintés végett néhány szerzőt megemlítünk, akik közül többekre részletesebben is kitérünk a későbbiekben. Angol nyelvterületen G. H. Wilson (1984; 1985; 1986; 1992; 1993); munkássága úttörő jelentőségű, akit követ azután többek között J. C. McCann (1993; 1996; 2014) és D. M. Howard (1989; 1993; 1997). Német nyelvterületen E. Zenger (1991; 1992; 1993; 1994; 1996; 1997; 1998; 2001; 2009; 2010) és F.-L. Hossfeld (1992; 1993; 1994; 2010) hozzájárulása emelhető ki, akik mellett M. Millard (1994); B. Weber (1995; 2007; 2008; 2010; 2014); B. Janowski (1998; 2010; 2012); Ch. Rösel (1999); M. Leuenberger (2004; 2011) szintén meghatározóak a zsoltárkutatás újabb útjain. További jelentős szerzők pl. J.-M. Auwers (1994; 2000); E. Ballhorn (2000); G. Barbiero (2004; 2008; 2014); G. Braulik (1995); G. Brunert (1996); R. L. Cole (1996; 2000); J. F. D. Crach (1996); N. L. deClaisse-Walford (1997; 2000; 2014); U. Dahmen (2005); J. Gärtner (2012); S. E. Gillingham (2005; 2010; 2014); M. D. Goulder (1982); J. A. Grant (2004); F. Hartenstein (2010); Th. Hieke (1997); K. Koch (1994); K. Koenen (1995); J. K. Kuntz (2000); Ch. Levin (1993; 2004); K. Liess (2004); N. Lohfink (1988, 1990, 1992, 1994); J. L. Mays (1988; 1993); P. D. Miller (1993; 1994); D. C. Mitchell (1997); J. D. Nogalski (2000);

Ez a szemlélet nem teljesen új, inkább újra felfedezett. Az első impulzusok Gunkel előttre nyúlnak vissza. Ernst Wilhelm Hengstenberg, Joseph Addison Alexander, Franz Delitzsch és Samson Raphael Hirsch kommentárjaiban még megfigyelhető a zsoltárok közötti összefüggések keresése,<sup>27</sup> a 20. században egyeduralkodóvá vált formatörténeti módszer miatt azonban e kezdeményezések elhaltak. Később elszórtan ugyan, de megjelenik a Zsoltárok könyve kompozícióját és a könyvet összetartó rendező elvet érintő érdeklődés. Cornelis Th. Niemeyer a kérdés kapcsán negatív eredményre jut,<sup>28</sup> Claus Westermann viszont formatörténeti alapon a Zsoltárok könyve egészének sajátos tartalmi profilját figyeli meg, mely szerint a könyv első felében a panasz, a második felében a dicsőítés dominál.<sup>29</sup>

- S. Risse (1995); M. Saur (2004; 2010); D. Scaiola (2002); J. Schnocks (2002; 2014); J. Schröten (1995); K. Seybold (1994; 1996); G. T. Sheppard (1992); M. S. Smith (1992); M. E. Tate (1990); J.-L. Vesco (1992); R. E. Wallace (2007; 2011); Y. Zakovitch (2004; 2014); M. Lim (2017). Műveik könyvészeti adatai részben megtalálhatók lentebb az *Irodalomjegyzékben* (6.3.), illetve egy részüket felsorolja például ZENGER: Psalter als Buch (1998), 10–11; uő: Psalmenforschung (2000), 416–418; uő: Psalmenexegese und Psalterexegese (2010), 24–25. A zsoltárok kanonikus megközelítését a magyar nyelvű (katolikus) szakirodalomban Simon T. László (1996; 1998; 2000) és Perintfalvi Rita (2009; 2011) írásaiban találjuk meg.
- 27 HENGSTENBERG: Psalmen 1–4 (1842–1847), *passim*; HIRSCH: Psalmen (1882), *passim*. Alexander például a következőképpen fogalmaz: „A closer inspection shows, however, that heterogeneous mass is not without a bond of union [...] The arrangement of the psalms in the collection is by no means so unmeaning and fortuitous as may at first sight seem to be the case...”, lásd ALEXANDER: Psalms I. (1850), VII–XII., ebben az idézetet lásd VII.IX. Hasonlóan Delitzsch: „...Nichtdestoweniger trägt die Psalter, wie sich zeigen wird, den Stempel eines ordnenden Geistes.”, lásd DELITZSCH: Psalmen (1883), 15, valamint 14.15–18. A zsoltárok közötti kapcsolatra már korábbi írásában is felhívja a figyelmet, lásd DELITZSCH: Symbolae (1846). A Zsoltárok könyve rendező elvét illetően Rudolf Hallo (Der Psalter, in: *Der Morgen. Monatsschrift der Juden in Deutschland* 3/1 /1927/, 23–36) és Johannes Dahse (*Das Rätsel des Psalters gelöst*, Essen, Lichtweg-Verlag, 1927.) végzett még kutatásokat. Előbbi szerző pszichológiai nézőpontból közelíti meg a kérdést, utóbbi pedig a Pentateuchos struktúrájával veti össze a Zsoltárok könyvét. Mindkét kísérlet meglehetősen erőltetett, így kevés meggyőző erővel bír, ahogyan ezt Gunkel is megállapítja jogos kritikájában, lásd GUNKEL–BGRICH: Einleitung (1933), 135–136.
- 28 NIEMEYER: Probleem (1950). A Misna, a Korán, a Szövetség könyve (Ex 21–23), a Kiszórák és a Péld 25–29 alapján hat szerkesztői elvet különít el, melyek közül egyiket sem találja meghatározónak a Zsoltárok könyvében.
- 29 WESTERMANN: Sammlung (1964), 342; uő: WESTERMANN: Lob und Klage (1977), 5. A Zsolt 1–89-ben is felfedezhetőek elszórtan himnuszok (Zsolt 8; 19; 29; 33 stb.), a Zsolt 90–106 és 107–145 egységeiben már a himnuszok nagy száma mellett csak elenyésző mennyiségű panaszzsoltár szerepel, végül a Zsoltárok könyvének záradéka, a 146–150 hallél-zsoltárai tisztán JHWH dicsőítését szólatatják meg, különösen a Zsolt 150, illetve ennek zárómondata, Zsolt 150,6. A kérdéshez újabban lásd még HOSSELD–ZENGER: Psalmen I (1993), 5; JANOWSKI: „Kleine Biblia” (1998), 401–402; RÖSEL: Redaktion (1999), 68–72; ZENGER: Einleitung (2008), 351.368–369; HARTENSTEIN: Psalmen/Psalter (2003), 1772; GERSTENBERGER: Perserzeit (2005), 278.

Hartmut Gese a doxológiák (Zsolt 41,14; 72,18–19; 89,53; 106,48) összehasonlító vizsgálatát végzi el, mely alapján nem gondol tudatos szerkesztői szándékra.<sup>30</sup> A szomszédos zsoltárok közötti nyelvi és tartalmi kapcsolatokat vizsgálja Walter Zimmerli<sup>31</sup> és Christoph Barth.<sup>32</sup> Zimmerli így foglalja össze megfigyeléseit:

A fentebbi fejtegetések azt akarják nyilvánvalóvá tenni, hogy a zsoltárok magyarázásának adott esetben az egyes, zsoltárgyűjteménybe felvett zsoltáron túl kell érnie, ha a magyarázat mindent meg akar hallani, amit hallatni akar Izráelnek ez a gazdag imakönyve, amely nem csupán különálló elemek összegyűjtéséből előállt amorf halmaz.<sup>33</sup>

A Zsoltárok könyve kompozíciójára tekintő kutatásnak újabb lendületet adott Brevard S. Childs kánonkritikai módszere (*canonical criticism, canonical approach, holistic reading*).<sup>34</sup> Childs maga is alkalmazta módszerét a Zsoltárok könyvére,<sup>35</sup> de nála jóval direkter hatást gyakorolt a későbbi zsoltárkutatásra egyik tanítványa, Gerald H. Wilson.<sup>36</sup> Wilson 1981-ben a Yale Egyetemen nyújtotta be doktori disszertációját *The Editing of the Hebrew Psalter* címmel, mely a kialakulóban lévő új paradigma egyik legmeghatározóbb művének tekinthető,<sup>37</sup> nyomában jelentősen megnövekedett azon tanulmányoknak és monográfiáknak

- 30 GESE: Büchereinteilung (1990), 167 megfogalmazása szerint a Zsoltárok könyvének Tóra-struktúrája „mehr [...] eine Deutung und kein Textbefund”. Másképp KRATZ: Tora Davids (1996), 13, aki tudatosságot feltételez a doxológiák rendjében.
- 31 ZIMMERLI: Zwillingspsalmen (1974), 261–271.
- 32 BARTH: Concatenatio (1976), 30–40. Barth művének hatására a *concatenatio/Stichwortverkettung*, azaz a kulcsszavak összekötő szerepének vizsgálata fontos elemévé vált a zsoltárexegézisnek.
- 33 Lásd ZIMMERLI: Zwillingspsalmen (1974), 271. Többek között a fent említett Westermann, Gese, Zimmerli és Barth eredményeit felhasználva Joseph Reindl 1981-ben szintén a zsoltárok könyv-jellegére (*Lesetext*) mutat rá, lásd REINDL: Weisheitliche Bearbeitung (1981), 333–356.
- 34 Childs a történeti-kritikai megközelítés helyett a bibliai könyvek kanonikus formáját tekinti mértékadónak. Szerinte a kanonizált végső szöveg által visszatükrözött utolsó redakciós fázis jelenti a megértés kulcsát, lásd CHILDS: Introduction (1979), 27–106.505–525. A módszerrel kapcsolatban több kötet is megjelent, ezek közül megemlítjük a ThQ 167 (1978) és a JBTh 3 (1988) tanulmányait, újabban lásd pl. Oeming: Studien (2001), 197–216. A módszer magyar nyelvű kritikai értékeléséhez lásd pl. KARASSZON, D.: Új módszer (2000), 102–104; KARASSZON, I.: Óizraeli vallás (1994), 113–120; uő: Tekintély és kritika (2002), 21–25. A módszert pozitívan adaptálja FABINY: Szóra bírni az Írást (1999), 15–22; SIMON: Tóra és Messiás (2003), 55–89.
- 35 CHILDS: Psalm Titles (1971), 137–150; uő: Reflection (1976), 377–388; uő: Introduction (1979), 508–525.
- 36 VÖ. VON KOH: Wilson’s Theories (2010), 177.178.
- 37 Később nyomtatásban is megjelent: *The Editing of the Hebrew Psalter* (SBL.DS 76), Chico, Scholars Press, 1985. Elméletéhez lásd lentebb (1.2.3.)

a száma, melyek a Zsoltárok könyve egészét mint tudatos kompozíciót vizsgálják.<sup>38</sup>

Wilson művének impulzusai révén egyrészt szinkrón megközelítések mentén bontakozott ki a Zsoltárkönyv-exegézis a későbbi szakirodalomban. A végső, kanonikus szöveg összefüggéseinek, teológiai intenciójának vizsgálata elsősorban angol nyelvterületen került a zsoltárkutatás fókuszába. Itt említhetjük meg David M. Howard és J. Clinton McCann munkáit,<sup>39</sup> továbbá David C. Mitchell eszkatológikus olvasatát.<sup>40</sup> A német nyelvű szakirodalomban Gianni Barbiero, Manfred Oeming, Dorothea Erbele-Küster, Egbert Ballhorn kánoni-holisztikus megközelítéseit sorolhatjuk ide.<sup>41</sup>

A Zsoltárok könyve előállásával kapcsolatos diakrón kérdésfelvetések elsősorban német nyelvterületen váltak hangsúlyossá, teret engedve a Zsoltárok könyve általunk is preferált redakció- és kompozíciókritikai megközelítésének. E módszerek már jól ismertek a Pentateuchos-kutatásban, a Deuteronomista Történeti Mű (továbbiakban: DTM), valamint a prófétai könyvek kutatásában, a Zsoltárok könyve esetében azonban alapvetően nem alkalmazta a tudomány.<sup>42</sup> A redakcióitörténeti érdeklődés talán a Zsoltárok könyvét érte el legutoljára. A Pszaltérium ilyen megközelítésének azonban mára egyre több követője van.

Joseph Reindl 1981-es tanulmányában találjuk ennek első egyértelmű jeleit,<sup>43</sup> majd ezen az úton halad tovább Zenger, aki szerzőtársával,

38 A leginkább meghatározó művek listáját lásd ZENGER: *Psalmenforschung* (2000), 416–418; uő: *Psalmenexegese und Psalterexegese* (2010), 24–25. A zsoltárkutatás ezen eredményeit átfogóan bemutató jelentősebb tanulmánykötetek: McCANN, J. C. (ed.): *The Shape and Shaping of the Psalter* (JSOT.SS 159), Sheffield, Academic Press, 1993; FLINT, P. W. – MILLER, P. D. (ed.): *The Book of Psalms. Composition and Reception* (VT.S 99), Leiden–Boston, Brill, 2005; ZENGER, E. (ed.): *The Composition of the Book of Psalms* (BETHL 238), Leuven–Paris–Walpol, Peeters, 2010.

39 HOWARD: *Editorial Activity* (1989), 274–285; uő: *Structure* (1997); McCANN: *Books I–III* (1993), 93–107; uő: (ed.): *Shape and Shaping* (1993); uő: *Shape of Book* (2005), 340–348.

40 MITCHELL: *Message* (1997), 78–82, vö. uő: G. H. Wilson (2006), 526–548. Mitchell a Zsoltárok könyvét egy koherens gyűjteménynek tartja, melynek egyetlen átfogó fogság utáni redakcióját feltételezi, eszkatológiai tartalommal, lásd MITCHELL: *Message* (1997), 78.135–165. Érvelése azonban több ponton is megkérdőjelezhető, lásd pl. Gillingham recenzióját a műhöz, in: *JBL* 118/2 (1999), 346–348, valamint OEMING: *Quelle des Gebets* (2002), 377–378; LEUENBERGER: *Konzeptionen* (2004), 307; NÉMETH: *Eszkatológia* (2013), 51–52.

41 BARBIERO: *Das erste Psalmenbuch* (1999); uő: *Il regno di JHWH* (2008); OEMING: *Psalmen* 1. (2000); uő – VETTE: *Psalmen* 2 (2010); uő – VETTE: *Psalmen* 3 (2016); ERBELE-KÜSTER: *Lesen als Akt des Betens* (2001); BALLHORN: *Telos* (2004).

42 KRATZ: *Redaktionsgeschichte/Redaktionskritik* (1997), 372–377, hasonlóan RÖMER: *Redaction Criticism* (2011), 227–228.

43 REINDL: *Weisheitliche Bearbeitung* (1981), 333–356.

Frank-Lothar Hossfelddel több tanulmányban<sup>44</sup> és két nagy zsoltárkommentárban érvényesítik a kanonikus-kontextuális<sup>45</sup> és redakciótörténeti módszert.<sup>46</sup> A *Psalterexegeese* elnevezéssel illetett munkamódszerükben valójában a diakrón és szinkrón megközelítés, a redakciótörténeti metódus és a holisztikus exegézis egymás mellett, de főleg egymást kiegészítve jelenik meg.<sup>47</sup> Zenger utolsó publikációjának címe is ezt tükrözi: *Psalmenexegeese UND Psalterexegeese*.<sup>48</sup>

Egyik legfőbb kritikusuk, Erhard S. Gerstenberger attól tart, hogy a végső szöveg túlértékelése és a holisztikus módszer egyoldalú alkalmazása révén feloldódnak az egyes zsoltárok sajátosságai.<sup>49</sup> Gerstenberger ezért szigorúan megmarad a formatörténeti módszernél, és amellet

- 44 Idevonatkozó írásaik részletes bibliográfiáját lásd ZENGER: *Psalmenforschung* (2000), 416–418; uő: *Psalmenexegeese und Psalterexegeese* (2010), 24–25.
- 45 A fogalomhasználat kapcsán meg kell jegyeznünk, hogy a *Psalterexegeese* zengeri programjában a „kanonikus” jelző nem a végső szöveg minden történetiséget mellőző vizsgálatára utal, hanem a kanonikus formát eredményező folyamat elemzésére vonatkozik.
- 46 Hossfeld és Zenger zsoltármagyarázatai a NEB.AT (1993: Psalmen 1–50; 2002: Psalmen 51–100; 2012: Psalmen 101–150) és a HThK.AT (<sup>2</sup>2000, <sup>3</sup>2007: Psalmen 51–100; 2008: Psalmen 101–150) sorozataiban jelentek meg. Ez utóbbi zsoltárkommentár harmadik kötetének (Psalmen 1–50) előkészületei jelenleg is folynak, melyben Zenger (†2010) helyett Johannes Schnocks működik közre Hossfeld szerzőtársaként. A HThK.AT zsoltárkötetének angol fordítását a *Hermeneia* sorozat adta közre (2005: Psalms 51–100; 2011: Psalms 101–150). A Janowski–Hartenstein szerzőpáros szintén a kontextuális zsoltárexegézis eddigi eredményeinek figyelembevételével készül felváltani Kraus klasszikusát a BKAT sorozatban, lásd HARTENSTEIN, F. – JANOWSKI, B.: *Psalmen* (BKAT XV/1), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2012 (Lieferung 1); 2015 (Lieferung 2); 2018 (Lieferung 3).
- 47 A szerzőpáros a következőkben határozza meg vizsgálódásának célját: „...sowohl das Eigenprofil der einzelnen Psalmen als auch die Einbindung dieser Psalmen in ihren unmittelbaren und weiteren Buchkontext zu reflektieren”, lásd ZENGER: *Psalter als Buch* (1998), 35. U. Berges Ézsaiás-monográfiája után szokás ezt a megközelítést mint „*diachron reflektierte Synchronie*”-t emlegetni, lásd BERGES: *Jesaja* (1998), 46–47, illetve ugyanerre a módszerre utal O. H. Steck „*historische Synchronlesung*” megnevezése, idézik őt pl. HOSSFELD–ZENGER: *Psalmenauslegung* (2000), 237.248; LEUENBERGER: *Konzeptionen* (2004), 23–24. A módszertani kérdéshez általában lásd még DE MOOR (ed.): *Synchronic or Diachronic?* (1995); BERGES, U.: *Synchronie und Diachronie* (2007), 249–252, a Zsoltárok könyvéhez kapcsolódóan lásd pl. SPIECKERMANN: *Psalmen und Psalter* (1998), 137–153; GROENEWALD: *Once again methods* (2004), 544–559; uő: *Old Testament exegesis* (2007), 1017–1031.
- 48 ZENGER: *Psalmenexegeese und Psalterexegeese* (2010), 17–65 [Kiemelés: E. Zenger]. Zenger meg is indokolja címválasztását ebben a tanulmányban, mégpedig azzal, hogy a „*von der Psalmenexegeese zur Psalterexegeese*” jelmondatot sokan félreértelmezték, és – féltve a zsoltárok egyediségét – élesen kritizálták az új megközelítést. A *Psalterexegeese* valójában nem lecserélni, hanem kiegészíteni akarja a zsoltárok klasszikus exegézisét, lásd ZENGER: *Psalmenexegeese und Psalterexegeese* (2010), 24–25, hasonlóan HOSSFELD–STEINER: *Problems and Prospects* (2013), 240–258.
- 49 GERSTENBERGER: *Psalter* (<sup>2</sup>1995), 3–13; uő: *Psalmen* (1995), 211. Gerstenberger kritikájával szemben lásd JANOWSKI: *Zum neuen Psalmkommentar* (2003), 44.

érvel, hogy a zsoltárok diakrón analízise teológiai (!) szükségszerűség.<sup>50</sup> Bár Gerstenberger kritikája Zengerre (is) irányul, valójában a szinkrón szövegolvasat abszolutizálását tartja – teljesen jogosan – problematikusnak. Zenger módszerében azonban nincs szó sem a zsoltárok összehasonlásáról, sem pedig a formatörténeti eredmények és a diakrón analízis mellőzéséről.

Matthias Millard, aki szintén a Zsoltárok könyve egészét mint kompozíciót vizsgálja,<sup>51</sup> szintén kritikával fogadja az irodalom- és redakciótörténeti módszer alkalmazását,<sup>52</sup> helyette Gunkel formatörténeti módszerének a teljes könyvre való kiterjesztését tartja célravezetőnek, ahogyan ennek lehetőségét már Claus Westermann is felvetette korábban. Claudia Süßenbach is óvatosságra int az irodalomkritikai és redakciótörténeti módszerrel kapcsolatban,<sup>53</sup> ám kritikai megjegyzései mellett is mind módszertanilag, mind pedig egyes részeredmények tekintetében Hossfeld–Zenger nyomdokain jár.<sup>54</sup>

A redakciótörténeti megközelítést sikerrel alkalmazza viszont Klaus Koch, aki egy tanulmányában a qumráni leletek bevonásával a IV–V. zsoltárkönyv redakciótörténetét vázolja fel.<sup>55</sup> Hasonló úton halad Reinhard Gregor Kratz, aki a diakrón és szinkrón megközelítés együttes alkalmazásával kapcsolatban így vélekedik:

A diakrón megkülönböztetés (zsoltáron belül és zsoltárok között) és a szinkrón olvasat (minden irodalmi szinten) egyáltalán nem zárják ki egymást, hanem egymásra vannak utalva. Nem elégséges sem a terminológiai és nyelvi párhuzamok vaktában történő, többé-kevésbé véletlenszerű összegyűjtése és azok együttlátása a végső szöveg szintjén, sem pedig betoldások kimutatása, melyekre úgy tekintünk, mint amelyek vaktában és többé-kevésbé véletlenszerűen kerültek a szövegbe, mégpedig csakis önmagukért, minden más, már ott lévő szövegrésztől függetlenül.<sup>56</sup>

50 GERSTENBERGER: „Kleine Biblia” (2010), 396.

51 MILLARD: *Komposition* (1994).

52 Részletes érvelését a Zsoltárok könyvén alkalmazott új módszerrel szemben lásd MILLARD: *Von der Psalmenexegese zur Psalterexegese* (1996), 311–328. A többszereplős vita, melyben Millard mellett Hossfeld–Zenger, valamint Millard témavezetője, Rendtorff vett részt, a *Biblical Interpretation* 4/3 (1996) folyóiratban jelent meg.

53 Lásd SÜSSENBACK: *Elohistischer Psalter* (2005), 27.

54 SÜSSENBACK: *Elohistischer Psalter* (2005), 17.

55 KOCH, K.: *Redaktionsgeschichte* (1994), 243–277.

56 Lásd KRATZ: *Tora Davids* (1996), 29–30. Hasonlóan fogalmaz Spieckermann is, aki a zsoltárexegézisben az irodalmi „mikrokozmosz” és irodalmi „makrokozmosz” egyensúlyban tartása mellett érvel, lásd SPIECKERMANN: *Psalmen und Psalter* (1998), 145.



Ugyanehhez az irányhoz sorolhatjuk Christoph Röselt is, aki disszertációjában a Zsoltárok könyvének messiási redakcióját felélelezi a Zsolt 2–89\* részgyűjtemény vizsgálata alapján, melyet a Zsoltárok könyve egyik korábbi, lezárt stádiumának tart.<sup>57</sup> Rösel eredményeit is alapul véve Martin Leuenberger a IV–V. zsoltárkönyv nagyon alapos redakció-történeti elemzését végzi el 2004-ben megjelent disszertációjában.<sup>58</sup>

Áttekintve a zsoltárkutatás útkeresésének utóbbi időkben lezajló folyamatait, helyesnek tartjuk azt az irányt, mely a zsoltárok különálló vizsgálatát nem feladva, a Pszaltériumot egy tudatosan megszerkesztett könyvként (is) kezeli.

Problemátikus viszont a kánoni-holisztikus megközelítésnek az a változata, mely egyoldalúan szinkrón módon vizsgálja a Zsoltárok könyvét, kizárólag a végső szövegre koncentrál, és teljesen figyelmen kívül hagyja az irodalmi növekedés fázisait és azok teológiai intencióit. A Zsoltárok könyve végső szövegének teológiai mondanivalója nem választható el attól a folyamatától, mely során összeállt a könyv,<sup>59</sup> ezért a diakrón kérdések – véleményünk szerint – nem megkerülhetők.

## 1.2. A KIRÁLYZSOLTÁROK KUTATÁSTÖRTÉNETE

Az egyes királyzsoltárok keletkezésével és teológiájával régóta foglalkozik már a tudomány, hiszen ezekre a kérdésekre a legtöbb átfogó zsoltárkommentár az egyes költemények magyarázatok szükségyszerűen kitér. Ezekben a magyarázatokban minden alapvető kérdés felmerül tehát, úgymint szerzőség, datálás, értelmezési lehetőségek.

Szigorúan véve azonban a királyzsoltárok kutatástörténete csak azután kezdődhetett el, miután a királyzsoltárokat mint tartalmilag összetartozó zsoltárcsoportot kezdték vizsgálni.<sup>60</sup> Ebben a fejezetben

57 Rösel tézisének előfutára J. W. Rothstein, aki szerint a Zsolt 2–89 gyűjteménye egy messiási érdeklődésű és a dávidi királyság visszaállítását remélő szerkesztő-re megy vissza. Rothstein feltételezését Rösel eredményei lényegileg visszaigazolják, lásd RÖSEL: Redaktion (1999), 2.218, hasonlóan újabban HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (2000), 34–35; STEYMANS: Psalm 89 (2005), 268.

58 LEUENBERGER: Konzeptionen (2004).

59 Hasonlóan BALLHORN: Telos (2004), 28–29; SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 39, vö. STECK: Exegese (<sup>12</sup>1989), 79; KRATZ: Redaktionsgeschichte/Redaktionskritik (1997), 367.

60 A királyzsoltárok kutatástörténetéhez lásd például STAMM: Psalmenforschung (1955), 63–65; PATRO: Royal Psalms (1976); FEUILLET: Les problèmes (1985), 5–37; BONS: Psaume 2 (1995), 147–171; STARBUCK: Court Oracles (1999), 19–66; HANEY: Royal Psalms (2002), 9–75; SAUR: Königpsalmen (2004), 3–23; NORDHEIM: Psalm 110 (2008), 4–18.

így főleg azokra a monográfiákra és tanulmányokra utalunk, melyek kifejezetten ezt a zsoltárcsoportot tartják szem előtt.

Elsőként Wilhelm Martin Leberecht de Wette állapítja meg a királyzsoltárok tartalmi egyezését, mely alapján egy csoportba sorolja a király személyével kapcsolatos költeményeket, de 1811-es kommentárjában természetesen külön-külön tárgyalja ezeket.<sup>61</sup> A 20. század fordulójáig nem is találkozunk olyan tudományos munkával, mely kifejezetten ezzel a zsoltárcsoporttal foglalkozna.<sup>62</sup>

Gunkel 1914-ben publikál egy tanulmányt *Die Königspsalmen* címmel,<sup>63</sup> melyben először foglalkozik részletesebben ezekkel a zsoltárokkal. A királyzsoltárok datálásával és értelmezésével kapcsolatos félreértéseket akarja tisztázni, és főleg a wellhauseni iskola késői datálását, a kollektív értelmezést, a zsoltárok idegen uralkodókra való vonatkoztatását és a klasszikus messiási értelmezéseket kritizálva a királyzsoltárok fogság előtti datálása és az izráeli/júdai uralkodóra való vonatkoztatása mellett érvel.<sup>64</sup> Két évvel később csatlakozik hozzá tanítványa, Mowinckel is, aki egyik korai publikációjában, a *Kongesalmerne i det Gamle Testamente* című norvég nyelvű monográfiában még bővebben tárgyalja a témát.<sup>65</sup> Gunkel aztán a zsoltárok műfaji besorolásának elvégzésével a királyzsoltárok fogalmát is definiálja, megadva a zsoltárcsoportba tartozó költemények egyik lehetséges körét is.<sup>66</sup> Ezáltal megindul a széles

61 DE WETTE: *Psalmen* (1811/<sup>3</sup>1856), 3.

62 Thomas H. Rich 1893-ban írt rövidebb lélegzetű (69 oldalas) munkájában néhány királyzsoltár klasszikus messiási magyarázatát adja közre, lásd RICH: *Interpretation* (1893). Salvatore Minocchi szintén királyzsoltárokat gyűjt csokorba 1903-ban kelt írásában, melyben a 2., 45., 72. és 110. zsoltár héber szövegét és annak olasz fordítását adja, szövegkritikai megjegyzéseket fűzve a masszoréti szöveghez, lásd MINOCCHI: *I Salmi Messianici* (1903), 190–211.

63 Megjelent in: *Preussische Jahrbücher* 158 (1914), 42–68. Gunkel két királyzsoltárt már korábban is vizsgál egy-egy tanulmányban, lásd GUNKEL: *Psalms* 20 (1901), 545–548; uő: *Psalms* 45 (1903), 352–358. Az *Ausgewählte Psalmen* (1904; <sup>3</sup>1911) c. írásába négy királyzsoltárt (Zsolt 2; 20; 45; 110) vesz fel a magyarázott zsoltárok közé. Érinti továbbá a királyzsoltárok kérdését az RGG első kiadásának *Psalmen* szócikkében, lásd GUNKEL: *Psalmen* (1913), 1939–1940.

64 GUNKEL: *Königspsalmen* (1914), 42–68, ebben leginkább 43–48. Nem fejt ki részletesen, de a monarchiakori datálást képviseli már korábbi magyarázataiban is, lásd GUNKEL: *Ausgewählte Psalmen* (<sup>3</sup>1911), 18.223.

65 Lásd MOWINCKEL, S.: *Kongesalmerne i det Gamle Testamente*, Kristiania, H. Aschehoug, 1916. A műhöz és keletkezéséhez lásd HJELDE: Sigmund Mowinckel (2006), 84–85.

66 GUNKEL–BGRICH: *Einleitung* (1933), 140–171. Ezt megelőzően körvonalaiban már az RGG első két kiadásának *Psalmen* szócikkében is körülhatárolja a királyzsoltárokat, lásd GUNKEL: *Psalmen* (1913), 1939–1940; uő: *Psalmen* (<sup>2</sup>1930), 1619–1620. A királyzsoltárok csoportjába tartozó költemények számát tekintve a kutatás során nagyon eltérő vélemények alakultak ki, többek között a tanítvány, Mowinckel is jóval több zsoltárt nevez királyzsoltárnak. A kérdéshez bővebben lásd lentebb (3.4.1.).



körü tudományos érdeklődés ennek a zsoltárcsoportnak a történeti-kritikai vizsgálata iránt.

Nagyszámú hosszabb-rövidebb tanulmány keletkezett azóta, melyek egy-egy királyzsoltárt tárgyalnak.<sup>67</sup> Ezek mellett Oswald Loretz,<sup>68</sup> Scott R. A. Starbuck,<sup>69</sup> Robert Couffignal,<sup>70</sup> Markus Saur<sup>71</sup> és Reetakaisa Sofia Salo<sup>72</sup> monográfiáit emelhetjük ki, mint amelyek legnagyobb részletességgel jelenítik meg a királyzsoltárok alapproblémáit.<sup>73</sup>

Magyar nyelvterületen Molnár János kutatásait kell megemlítenünk, aki doktori értekezésén túl<sup>74</sup> több írást is szentelt a királyzsoltárokkal kapcsolatos teológiai és bevezetéstani kérdések megválaszolására, valamint az egyes királyzsoltárok exegézisére. Kutatási eredményeit egy nagyobb tanulmány formájában, majd egy kortörténeti fejezetekkel kibővített monográfiában tárja az olvasó elé *„Szebb vagy az ember fiainál.” Királyok és messiások Izrael történetében és költészetében* címmel.<sup>75</sup> Molnár a királyzsoltárok kommentárjában leginkább Gunkel, von Rad és Kraus értelmezéseit követi.<sup>76</sup> Molnár elemzései mellett egy-egy

67 A királyzsoltárok által felvetett kérdések aktualitását mutatja, hogy újabban több olyan disszertáció és monográfia is napvilágot látott, mely egyetlen királyzsoltárral foglalkozik. Ezek közül megemlítjük például BERRY: Psalm 18 (1993); ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000); ADAM: Held (2001); KIM.: Psalm 110 (2003); STEYMANS: Psalm 89 (2005); NORDHEIM: Psalm 110 (2008); DEA: Divine Queenship (2007); COPENHAVER: Psalm 45 (2009); GRAY: Psalm 18 (2014); COMPTON: Psalm 110 and the Logic of Hebrews (2015). A 45. zsoltárt nem önmagában, hanem a Zsolt 44–46 kontextusában elemzi LIM: Königs kritik und Königs ideologie (2017).

68 LORETZ: Königspsalmen (1988). Ebben a Zsolt 20; 21; 72 és 144 kolometrikus és filológiai vizsgálatát végzi el.

69 STARBUCK: Court Oracles (1999).

70 COUFFIGNAL: Les psaumes royaux de la Bible (2003).

71 SAUR: Königspsalmen (2004).

72 SALO: Königs ideologie (2017), aki a 2., 18., 20., 21., 45. és 72. zsoltárt elemzi.

73 Keith R. Crim királyzsoltárokkal kapcsolatos doktori disszertációját (*Israelite Kingship and the Royal Psalms*, Virginia, Union Theological Seminary, 1959), és ennek később több kiadást is megért *The Royal Psalms* (Richmond, John Knox, 1962) c. könyvváltozatát inkább a témába való bevezetésnek tekinthetjük. Randy G. Haney monográfiájában csupán a Zsolt 2, 110 és 132 jelenik meg, lásd HANEY: Royal Psalms (2002). David J. Larsem pedig a qumráni recepciótörténetre szűkíti le a királyzsoltárok vizsgálatának fókuszát disszertációjában, lásd LARSEN: The Royal Psalms in the Dead Sea Scrolls (2013).

74 Doktori disszertációjának címe: *A felkent személye és szolgálata a Zsoltárookban* (1990).

75 Megjelent: Kolozsvár, Kolozsvári Egyetemi Kiadó, 2009, ennek előtanulmánya MOLNÁR: A király-zsoltárok teológiai és izagógikai kérdései (1995), 51–105. Ezen kívül lásd még MOLNÁR: Az én királyom (2006), 206–218.

76 MOLNÁR: Királyok és messiások (2009), 154. A monográfia a legújabb szakirodalomra, illetve az angol nyelvű zsoltárkutatás eredményeire nem reflektál.

királyzsoltár exegetikai, illetve filológiai vizsgálatát találjuk még meg a magyar nyelvű szakirodalomban.<sup>77</sup>

A királyzsoltárok kutatása több fronton bontakozott ki. Az érdeklődés középpontjában egyrészt a királyzsoltárok teológiai sajátosságai (1.2.1.), másrészt a királyzsoltárok előállása (1.2.2.) és a Zsoltárok könyvében betöltött szerepe (1.2.3.) állnak.<sup>78</sup>

## 1.2.1. A KIRÁLYZSOLTÁROK TEOLÓGIÁJA<sup>79</sup>

### 1.2.1.1. A messiási(-krisztológiai) értelmezés lehetősége

Johann Jacob Stamm kutatástörténeti összefoglalásában a Zsoltárok könyve teológiájának egyik problematikus pontját a királyzsoltárok értelmezésében látja.<sup>80</sup> A királyzsoltárok teológiája kapcsán az egyik leggyakrabban tárgyalt kérdés az eszkatológiai-messiási, illetve krisztológiai interpretáció lehetősége.<sup>81</sup>

- 77 Például ROKAY: *Secundum Scripturas* (1993), 91–94; uő: *Királyi zsoltárok* (1997), 25–31; KARASSZON, D.: *Gondolatok a 89. zsoltárról* (1997), 55–58; KUSTÁR: *Őszövet-ség király-szövegei* (2003), 7–10; A. MOLNÁR–KUSTÁR: *A gyapjú szó* (2004), 340–345; KUSTÁR: *Zsolt 2* (2008), 64–77; RÓZSA: *A Zsolt 2 és 110 krisztológiai értelmezése I.* (2010), 109–137; uő: *A Zsolt 2 és 110 krisztológiai értelmezése II.* (2011), 77–97; NÉMETH: *A 72. zsoltár fordítása és magyarázata Kálvinnál* (2011), 111–130; uő: *Király mint „donor” vagy „akceptor”?* (2011), 301–311; uő: *„Támaszd nekik királyul...”* (2012), 35–49; uő: *Preegzisztencia és inkarnáció* (2013), 9–16. Általában említi meg a királyzsoltárokat NAGY: *A Messiás arca* (1975), 197–203; RÓZSA: *Üdvösségközvetítők* (2001), *passim*.
- 78 E kérdésfelvetéseket a királyzsoltárok kutatástörténetében átfogóan tárgyalják: CRIM: *Royal Psalms* (1962); PATRO: *Royal Psalms* (1976); LORETZ: *Königspsalmen* (1988); SAUR: *Königspsalmen* (2004).
- 79 Az összefoglaló munkákon túl a királyzsoltárokkal kapcsolatban felvetődő teológiai kérdéseket általánosságban tárgyalja például BAUMGÄRTEL: *Zur Frage der theologischen Deutung der messianischen Psalmen* (1967), 19–25; WAGNER: *Reich des Messias* (1984), 867–874; TOURNAY: *Seeing and Hearing* (1991), ebben a királyzsoltárokhoz lásd 199–229; NEL: *Theology* (1998), 71–92; HANEY: *Royal Psalms* (2002); BAKER: *Biblical Theology* (2012), 7–34. Magyar nyelven lásd MOLNÁR: *A király-zsoltárok teológiai és izagógikai kérdései* (1995), 51–105; uő: *Királyok és messiások* (2009), 154–202.
- 80 STAMM: *Psalmenforschung* (1955), 63.
- 81 A kérdéshez általában lásd CHEYNE: *The Messianic Element in the Psalms* (1884), 196–200; GRAY: *The References to the „King” in the Psalter* (1895), 658–686; LAGRANGE: *Le Messianisme dans les psaumes* (1905), 39–57.188–202; VULLIAUD: *Les Psaumes Messianiques* (1938); DAHL: *The Messianic Expectation in the Psalter* (1938), 1–12; MACKAY: *Messiah in the Psalms* (1939), 153–164; PHILLIPS: *Exploring the Messianic Psalms* (1967); DURHAM: *The King as „Messiah” in the Psalms* (1984), 425–435; KAISER, W. C.: *The Messiah in the Old Testament* (1995), 92–135; GILLINGHAM: *Messiah* (1998), 209–237; STARLING: *The Messianic Hope in*

A költemények messiási vagy akár krisztológiai értelmezése már nagyon korán jelentkezik, és a történeti kritika megjelenéséig általánosan elfogadott volt. A 19–20. század kommentáriródmalmában azonban ezen a téren már komoly megosztottság jelentkezik.

A 19. sz. átmeneti időszakának többek által paradigmaticusnak tartott példája Ernst Wilhelm Hengstenberg és Hermann Hupfeld egy-egy kommentárja.<sup>82</sup> A Zsolt 72 kapcsán Hengstenberg megmagyarázhatatlannak tarja, hogy az izráeli vallástörténetben oly kiemelkedően fontos gondolat, mint a Messiás, egyáltalán ne szerepelne a Zsoltárok könyvében.<sup>83</sup> Hupfeld ezzel szemben – meglehetősen hevesen reagálva Hengstenberg kommentárjára – úgy gondolja, hogy a messiási értelmezés légből kapott, a lehetőség nincs benne a szövegben.<sup>84</sup> A messiási-krisztológiai értelmezés hívei a királyzsoltárokat, több más zsoltárral együtt, előszeretettel számolták az ún. „messiási zsoltárok” közé.<sup>85</sup>

Az elsők között de Wette fejt ki, hogy a közvetlen messiási vagy krisztológiai értelmezés rendkívül problematikus, mivel e zsoltárok királya nem eszkatológiai, hanem konkrét történelmi személy.<sup>86</sup> A királyzsoltárokból feltűnő uralkodó beazonosítása kapcsán három tendencia mutatkozik: 1. idegen király (pl. ptolemaidák); 2. izráeli/júdai uralkodó (általában, vagy konkrétan Dávid, Salamon, Jósias, Ezékiás, hasmóneusok); 3. ideálkirály vagy nemzet.<sup>87</sup>

Természetesen akadnak képviselői a közvetítő megoldásoknak is. Ilyen például Franz Delitzsch, aki zsoltárkommentárjában általában messiásinak, illetve krisztológiaiainak látja a Zsoltárok könyve irányultságát, de ezen belül különbséget tesz például közvetlen és közvetett

the Psalms (1999), 121–132; GARCÍA CORDERO: El Mesianismo en los salmos (2000), 5–58; NORTHROP: Recognizing Messiah in the Psalms (2003); HOSSFELD: Messianische Texte (2004), 307–324; BELCHER: The Messiah and the Psalms (2006); COLLINS: The Royal Psalms and Eschatological Messianism (2013), 73–89.

82 HENGSTENBERG, E. W.: *Commentar über die Psalmen* (1–4), Berlin, 1842–1847; HUPFELD, H.: *Die Psalmen* (1–4), Gotha, Verlag von Friedrich Andreas Perthes, 1855–1862. Értékelésükhöz lásd pl. ZENGER: *Überlegungen* (1993), 57–58.

83 HENGSTENBERG: *Psalmen III* (1851), 271. Hengstenberghez röviden lásd KARASSZON, I.: *Ószövetség regénye* (2011), 31.

84 Lásd HUPFELD: *Psalmen III* (1870), 287.

85 A „messiási zsoltárok” nem műfaji, de nem is annyira tartalmi kategória, inkább dogmatikai gyűjtőfogalma azoknak a zsoltároknak, melyek az Újszövetség és a keresztyén tan felől szemlélve Jézus Krisztusra vonatkoznak, mint például a szenvedő Messiásra (Zsolt 22; 35; 41; 55; 69), királyi Messiásra (Zsolt 2; 18; 20; 21; 24; 45; 61; 72; 89; 110; 132), vagy valamilyen egyéb teológiai asszociáció alapján (Zsolt 8; 16; 19; 23; 31; 40; 50; 68; 96–98; 102; 118), vö. NAGY: *Messiás arca* (1975), 198–203; BAKER: *Biblical Theology* (2012), 9–10. A 19. századból ehhez a kérdéskörhöz lásd pl. SCHULZE: *Kritik aller messianischen Psalmen* (1802); REINKE: *Die messianische Psalmen 1–2* (1857–1858); BOHL: *Zwölf Messianische Psalmen* (1862).

86 DE WETTE: *Psalmen* (1856), 2–9.

87 Bővebben lásd MURPHY: *Study* (1948), 115–124.

eszkatológiai-messiási zsoltárok között.<sup>88</sup> A királyzsoltárokat is ezekbe a kategóriákba sorolja be. Duhm a királyzsoltárokat nem tartja messiásinak, de a Zsolt 72 esetében egy későbbi messiási átértelmezést feltételez (Zsolt 72,5–11).<sup>89</sup>

Gunkel és Mowinckel a monarchia korára helyezi és valós izraeli/júdai uralkodókra vonatkoztatja a királyzsoltárokat, ezzel elvitatva a direkt messiási értelmezés lehetőségét.<sup>90</sup> A királyzsoltárok olyan általános formulákat használnak, melyek nem egy konkrét uralkodóra vonatkoznak, hanem egy ideálkirály képét tárják az éppen aktuális király elé.<sup>91</sup> A messiási értelmezés ellen továbbá a Zsolt 20 és 72 műfajával érvelnek, mely szerint a Messiásnak nincs szüksége az ember közbenjáró imádságára.<sup>92</sup> Gunkel és Mowinckel korai datálása és történeti-kultikus megközelítése szinte teljesen elvágja a direkt messiási értelmezés útját, az idealizált uralkodókép és a későbbi Messiás hasonlóságát azonban nem vonja kétségbe.<sup>93</sup>

Gerhard von Rad az ókori udvari stílussal (*Hofstil*) magyarázza a királyzsoltárok történelmi valóságon túlmutató leírásait. A királyzsoltárokat ezzel együtt újra a prófétai jövődölésekhez közelíti.<sup>94</sup> Roland E. Murphy, aki kiáll a Zsolt 72 messiási értelmezése mellett, a hagyományos messiási interpretáció legfőbb kihívását a *Hofstil*-elméletben, illetve az ókori közel-keleti paralellekkel való összehasonlításban látja.<sup>95</sup> Köztes megoldást választ Kittel, aki szerint egyrészt az emelkedett költői stílus, másrészt a minden trónra lépő uralkodó irányában támasztott messiási elvárások együttesen eredményezik a túlzónak, idealizáltnak ható leírást.<sup>96</sup>

A posztkritikai korszak holisztikus megközelítése sok mindent visszahoz a prekritikai szemléletből, így nagyobb teret enged a messiási-krisztológiai értelmezéseknek is. Némely értelmezések szerint egy-egy királyzsoltárt, még ha eredetileg egy valós uralkodóra is kell

88 DELITZSCH: Psalmen (†1883), 56–68. Hasonló véleményen van B. Stade, aki szerint 36 zsoltár explicit messiási, további 52 pedig részben az, lásd STADE: *Messianische Hoffnung* (1899), 36–76.

89 DUHM: Psalmen (†1922), 278.

90 GUNKEL–BEGRICH: *Einleitung* (1933), 140.141, ugyanígy MOWINCKEL: *Worship* (1951/2004), 47–49.

91 MOWINCKEL: *Psalmenstudien V* (1961), 53; uő: *Worship* (2004), 49; uő: *He That Cometh* (1951/2005), 11.

92 GUNKEL: *Königspsalmen* (1914), 44, ugyanígy Mowinckel: „*A Messiah needs no intercession*”, lásd MOWINCKEL: *Worship* (1951/2004), 49, korábban hasonlóan GRESSMANN: *Messias* (1929), 16; SCHMIDT, H.: *Psalmen* (1934), 136.

93 Lásd pl. GUNKEL: *Königspsalmen* (1914), 67; GUNKEL–BEGRICH: *Einleitung* (1933), 170; MOWINCKEL: *Worship* (1951/2004), 49, vö. GRESSMANN: *Messias* (1929).

94 VON RAD: *Erwägungen* (1940), 216.

95 MURPHY: *Study* (1948), 45, vö. OESTERLY: *Fresh Approach* (1937), 185–205.

96 KITTEL: *Psalmen* (1929), 12.240.

vonatkoztatni, jelenlegi kanonikus összefüggései, illetve intertextualitása alapján messiási-krisztológiai értelmet nyerhet.<sup>97</sup>

A Zsoltárok könyvének redakciótörténeti megközelítése során is felvetődik a kérdés, hogy nem azonosítható-e be egy messiási orientált-ságú réteg. Rösel feltételez egy ilyen messiási redakciót, mely a 2–89\* zsoltárkönyv kialakulását eredményezte, ahol fontos szerep hárul a királyzsoltárookra.<sup>98</sup> Markus Saur a Zsoltárok könyve egészére nézve alapít meg hasonló redakcionális törekvést, de nem nevezi egyértelműen messiásinak. Szerinte a királyzsoltárok jelenlegi formájukban és pozíciójukban egy közvetítő teológiát képviselnek, melyet Saur „protomessiási” teológiának nevez. Fogság utáni szerkesztők ezzel próbáltak hidat teremteni a fogság előtti királyteológia és a fogság utáni messianizmus között.<sup>99</sup> Whybray szerint a királyzsoltárok eszkatológiai-messiási értelmezése nem a szöveg redakciója, hanem „hallgatólagos újraértelmezés” (*silent reinterpretation*) szintjén jöhet(ett) csak létre.<sup>100</sup> Mitchell, aki szerint a Zsoltárok könyve egy kötött „eszkatológiai program” mentén állt össze, külön fejezetet szentel a királyzsoltároknak, ahol az általa feltételezett eszkatológiai koncepcióban betöltött szerepüket fejtegeti.<sup>101</sup>

A 20. században felerősödik a királyzsoltárok értelmezésének alternatív útjaként a kollektív értelmezés is, mely valójában nem új keletű, hiszen Gunkel előtt kifejezetten elterjedt volt.<sup>102</sup> A kollektív értelmezés rehabilitálása terén Joachim Beckett kell kiemelnünk, aki szerint a királyra vonatkozó teológiai elgondolások a monarchia bukását követően átszálltak a nép egészére.<sup>103</sup> A Becker által kijelölt utat folytatja Marko Marttila, aki a zsoltárok kollektív újraértelmezéséről írt monográfiájában a királyzsoltárok közül a 2., 89. és 132. zsoltárt vonta be a vizsgálatba.<sup>104</sup>

A legújabb kutatások fényében a kérdésre, hogy a királyzsoltárok eredetileg egy jövőbeli uralkodóra vonatkoztak-e, nemmel kell

97 Lásd pl. ZENGER: *Überlegungen* (1993), 57–72; HEIM: *Perfect King* (1995), 248; DAVIES: *Psalm 110* (2000), 160–173.

98 RÖSEL: *Redaktion* (1999), 217.

99 SAUR: *Königspsalmen* (2004), 21.337.

100 WHYBRAY: *Reading* (1996), 99.

101 MITCHELL: *Message* (1997), 243–271. Kritikai értékeléséhez lásd pl. NÉMETH: *Eszkatológia* (2013), 51–52.

102 A kollektív zsoltárértelmezés jelentősebb képviselői pl. Smend, de Wette, Olshausen, Hitzig, Reuß, Wellhausen, Cheyne, Baethgen, lásd BECKER, J.: *Wege der Psalmenexegese* (1975), 85–86. A kollektív értelmezés kutatástörténetének rövid összefoglalását lásd még BALLA: *Ich der Psalmen* (1912), 1–3, valamint újabban MARTTILA: *Collective Reinterpretation* (2006), 1–10.

103 BECKER, J.: *Wege der Psalmenexegese* (1975), 86–87; uő: *Messiaserwartung* (1977), 68–73; uő: *Kollektive Deutung* (1989), 291–318, vö. FISCHER: *Everyone a King* (1978), 1683–1689.

104 MARTTILA: *Collective Reinterpretation* (2006), 135–144. 173–177. 178–187.

válaszolnunk, lévén hogy ezek a költemények eredetileg egy valós, földi uralkodónak íródtak.<sup>105</sup> Mivel az ószövetségi korban még aligha beszélhetünk messianizmusról egy eszkatológiai királyalak várásának az értelmében, a királyzsoltárokat sem tekinthetjük messiásinak. A Zsoltárok könyvében nincs kimondva sem a dávidi dinasztia visszaállításának a vágya, sem az új Dávid visszatérésébe vetett reménység.<sup>106</sup> Waschke kategorikus megfogalmazását idézve: „Ebben az értelemben a királyzsoltárok valójában »nem-messiások«.”<sup>107</sup>

Tény azonban, hogy ezek a zsoltárok a királyság bukása után is megmaradtak, sőt, a Zsoltárok könyve kompozíciójában kiemelt helyekre kerültek, és ezzel életben tartották a reménységet, hogy JHWH ígérete szerint Dávid háza örökké tart, illetve valamilyen formában a fogság után is tovább él. A királyzsoltárok idealizált uralkodói portréi a mindenkor Felkentnek támasztott és a monarchia alatt be nem teljesült elvárásokat fogalmazzák meg, nyitottsággal a „hallgatólagos újraértelmezés”, ez által pedig egy majdani beteljesülés felé.<sup>108</sup> A fogság utáni gyülekezet ez irányú reménysége valóban táptalaját jelenti a későbbi messianizmusnak, amely majd csak a Kr. e. 1. – Kr. u. 1. század között bontakozik ki igazán.<sup>109</sup>

### 1.2.1.2. Az ószövetségi királyteológia az ókori királyideológiák fényében

A királyzsoltárok teológiájának másik fontos kérdésköre az ószövetségi királyteológia és az ókori királyideológiák egymáshoz való viszonya. Az ókori Közel-Keleten felfedezett királyszövegek nemcsak arra világítottak rá, hogy a héber költészet nem valamilyen vákuumban keletkezett,<sup>110</sup> hanem ugyanez állapítható meg a szövegek mögött lévő elgondolásokról is. A királyzsoltárok kutatásában ezért fontos szerepet játszik és az értelmezésben is elkerülhetetlen az ókori közel-keleti kontextus figyelembevétele.

- 105 Így már korábban GUNKEL–BGRICH: *Einleitung* (1933), 170, újabban pl. ZENGER: *Königspsalmen* (1995), 511; GILLINGHAM: *Messiah* (1998), 237; WASCHKE: *Psalmen Salomos 17* (2001), 137.
- 106 WASCHKE: *Psalmen Salomos 17* (2001), 137, hasonlóan KOCH, K.: *König* (2002), 28; SIMON: *Tóra és Messiás* (2003), 81.
- 107 Lásd WASCHKE: *Psalmen Salomos 17* (2001), 137.
- 108 Hasonlóan ROSE: *Messianic Expectations* (2001), 285–286; RÓZSA: *Ószövetség keletkezése II* (2002), 341–342; KUSTÁR: *Ószövetség király-szövegei* (2003), 10.
- 109 Ennek egyik első közvetlen irodalmi lecsapódását éppen egy zsoltárgyűjteményben találjuk. A Kr. e. 1. sz. közepéről származó, Salamon Zsoltárai (ΨΑΛΜΟΙ ΣΟΛΟΜΩΝΤΟΣ) c. pszeudepigráf gyűjtemény záradékát két olyan királyzsoltár adja (SalZsolt 17–18), melyek explicit módon is Messiásnak nevezik a várt dávidi királyt (SalZsolt 17,32; 18,7).
- 110 ZERNECKE: *Mesopotamian Parallels* (2014), 27, hasonlóan SEYBOLD: *Psalmen/Psalmenbuch* (1997), 615–616.

Ez a szempont már a királyzsoltárok kutatásának kezdetén fontosnak bizonyult. Emil Balla, aki az egyéni panaszénekek, hálaénekek és himnuszok terén elvégzi a zsoltárok és hasonló műfajú asszír-babiloni énekek összehasonlítását,<sup>111</sup> a királyzsoltárokkal kapcsolatban is sürgetőnek tartja ezt a feladatot.<sup>112</sup> A felvetett problémára Gunkel már az 1913-as RGG szócikkében reagál,<sup>113</sup> majd részletesebben a *Königspsalmen* című tanulmányában igyekszik valamelyest pótolni ezt a hiányt. Gunkel végkövetkeztetése, hogy az Ószövetséget nem lehet az ókori kontextussal való összehasonlítás nélkül vizsgálni.<sup>114</sup> A zsoltárokhoz írt Bevezetésében szintén részleteiben taglalja az ókori közel-keleti párhuzamokat és különbségeket.<sup>115</sup>

Gunkel után Mowinckel is bevonja kutatásába az ókori kultúrák rítusainak vizsgálatát, melynek köszönhetően a királyzsoltárok újszerű, kultikus értelmezését vázolja fel.<sup>116</sup> Elméletében egy olyan újévünnepet rekonstruál babiloni minta alapján (*Enthronement Festival of YHWH*,

- 111 BALLA: Ich der Psalmen (1912), ebben főként 76–96. Az ókori Közel-Kelet és Izráel zsoltárköltészetének összehasonlító elemzésével foglalkozik még STUMMER: Sumerisch-akkadische Parallelen (1922); SIMPSON (ed.): The Psalmists (1926); BEGRICH: Vertrauensäusserungen (1928), 221–260; CUMMING: Assyrian and Hebrew Hymns of Praise (1934); WIDENGREN: Akkadian and Hebrew Psalms of Lamentation (1936). A témához magyar nyelven lásd pl. NÉMETH, P.: Az ókori keleti népek költészetének hatásai a zsoltárokbán (1983), 137–141.
- 112 BALLA: Ich der Psalmen (1912), 90. A magyar szakirodalomban is megtaláljuk ezt az igényt, hiszen Varga Zsigmond doktori értekezése már Balla műve előtt részletesen tárgyalja a témát. Varga elsősorban a himnusz, bűnbánati zsoltár és varázsköltemény műfajait vizsgálta, de röviden kitér az ószövetségi és asszír-babiloni királyzsoltárok összehasonlítására is, lásd VARGA: Ótestamentumi zsoltárköltészet (1911), 23–31.
- 113 GUNKEL: Psalmen (1913), 1929. Egyes ókori közel-keleti (egyiptomi és asszír-babiloni) párhuzamokra már korábbi zsoltármagyarázataiban is rámutat, lásd pl. GUNKEL: Ausgewählte Psalmen (1911), 13–15.40–41.
- 114 Lásd GUNKEL: Königspsalmen (1914), 51–64.68, vö. uő–BEGRICH: Einleitung (1933), 140.
- 115 Gunkel szerint a bibliai királyzsoltárok energetikusabbak, mint a babiloni, asszír és egyiptomi királyénekek. Az ókori közel-keleti vallásosságtól eltérően monoteisztikusak, az istenség és a király személye világosan elkülönül, és jellemzően sokkal hangsúlyosabb az igazságosság témája. Hasonló azonban kultikus eredetük, kifejezésmódjuk, témáik, lásd GUNKEL–BEGRICH: Einleitung (1933), 166.
- 116 MOWINCKEL: Psalmenstudien III (1961), 78–101; uő: Worship (1951/2004), 67–76, vö. GILLINGHAM: Studies (2008), 209–210. Mowinckelt követi a királyzsoltárok kultikus értelmezésében, valamint a Gunkeltól lényegesen eltérő behatárolásában EATON: Kingship (1976), hasonlóan SPRINGER: Neuinterpretation im Alten Testament (1979); CROFT: Identity (1987). Mowinckel kultikus értelmezésének hatása – néhány modifikációval – egyértelműen érvényesül W. O. E. Oesterley (1853), A. Weiser (1963) és H.-J. Kraus (1989) kommentárjaiban is.



*Thronbesteigungsfest Jahwäs*), amelyen talán a király trónra lépését is évente megünnepelelték.<sup>117</sup>

Fontos lendületet vett az ókori szövegek bevonása Godfrey R. Driver<sup>118</sup> és Aylward M. Blackmann<sup>119</sup> tanulmányai nyomán, hiszen a paralellek kimutatásakor mindkét kutató hivatkozik több királyzsoltára is. Néhány évvel később jelenik meg Lorenz Dürr rövidebb lélegzetű munkája, melyben a közel-keleti királyideológia és királyritus szövegei és a Zsolt 110 közötti párhuzamokra mutat rá.<sup>120</sup>

Gerhard von Rad is több ízben bevonja a vizsgálatba az ókori közel-keleti párhuzamokat. Az *Erwägungen zu den Königpsalmen* című tanulmányában<sup>121</sup> így részletesen foglalkozik az ókori keleti udvari stílussal, egy másik ide vonatkozó írásában pedig történeti szövegek (pl. 1Kir 1,33–49; 2Kir 11) és királyzsoltárok (Zsolt 2; 89 és 132) alapján megpróbálja rekonstruálni a júdai koronázási rituálét, melynek hátterében főleg egyiptomi mintákat sejt.<sup>122</sup>

A 19–20. század közel-keleti leletein alapuló archeológiai optimizmus motiválta azt a vallástörténeti iskolát, mely később 'rituális iskola' (*myth and ritual school* vagy *ritual pattern school*) néven vált ismertté.<sup>123</sup> Az iskolának főleg angolszász és skandináv területen voltak meghatározó képviselői.<sup>124</sup> A meglehetősen heves kritika miatt a rituális iskola nézetei

117 MOWINCKEL: *Psalmstudien* II (1961), 3–209, ebben a király szerepéhez lásd 7–8.71–82.110–118. Elméletének hipotetikussága miatt többen kritikával illeték Mowinckel téziséit. Pap László (1908–1983) budapesti teológiai tanár nevét illik ezen a helyen megemlítenünk. Német nyelven megjelent doktori disszertációját (*Das israelitische Neujahrsfest*, Kampen, Kok, 1933, magyar nyelvű változata: *Az izraelita újévünnep*, Pápa, Főiskolai Ny., 1939) azok között a művek között tartja számon a külföldi szakirodalom, amelyek kritikájukkal érdemben kapcsolódtak be a Mowinckel téziséiről folyó vitába, lásd pl. ROWLEY: *Worship in Ancient Israel* (1967), 190; KRAUS: *Geschichte* (1982), 594; KRÖNHOLM: סִבְכָּ (1986), 850; HANEY: *Royal Psalms* (2002), 35; KARASSZON, L.: *Gunkel vagy Mowinckel?* (2002), 199; ROBERTS: *Mowinckel's Enthronement Festival* (2005), 103.

118 DRIVER: *Psalms in the Light of Babylonian Research* (1926), 109–175.

119 BLACKMAN: *The Psalms in the Light of Egyptian Research* (1926), 177–197.

120 DÜRR: *Psalm 110 im Lichte der neueren altorientalischen Forschung* (1929).

121 In: *ZAW* 58 (1940–1941), 216–222.

122 VON RAD: *Judäisches Königsritual* (1947), 211–216.

123 A rituális iskola történetéhez és hatásához lásd például BERNHARDT: *Problem* (1961), 51–66; PATRO: *Royal Psalms* (1976), 79–108; SEGAL (ed.): *The Myth and Ritual Theory* (1998). A zsoltárok könyvéhez kapcsolódóan KAPELRUD: *Scandinavian Research* (1965), 74–90; CLINES: *Psalms and the King* (1975), 1–6; CHILDS: *Introduction* (1979), 510; HANEY: *Royal Psalms* (2002), 42–48. Mowinckel és a skandináv ritualisták ambivalens viszonyához lásd pl. KAISER, O.: *Einleitung* (1984), 348; RINGGREN: *Mowinckel and the Uppsala School* (1988), 36–41; SUELZER–KSELMAN: *Ószövetség-kutatás* (2003), 179; HJELDE: *Sigmund Mowinckel* (2006), 220–235.

124 RÓZSA: *Ószövetség keletkezése* II (2002), 331. A cambridgei ritualistákhoz és az uppsalai iskolához lásd még STARBUCK: *Court Oracles* (1999), 42–43.47; SUELZER–KSELMAN: *Ószövetség-kutatás* (2003), 178–179; HJELDE: *Sigmund Mowinckel* (2006), 220.



egy feltételezett ókori *ritual pattern* létezéséről nem váltak általánosan elfogadottá az ószövetség-kutatásban, és áttevődik a hangsúly arra, hogy a királyzsoltárokat elsősorban saját irodalmi és vallási kontextusukban szükséges vizsgálni.<sup>125</sup> Az iskola impulzusai mégsem maradtak hatás nélkül a zsoltárexegézisben. Különösen is a királyzsoltárok esetében még fontosabbá vált az ókori közel-keleti kontextus.<sup>126</sup>

Kiemeljük Karl-Heinz Bernhardt monográfiáját, melyben az ókori királyideológia és az ószövetségi királyteológia összehasonlítására vállalkozik,<sup>127</sup> valamint Othmar Keel mára klasszikussá vált munkáját, melyben ókori egyiptomi és közel-keleti ábrázolásokat vet egybe a zsoltárok képi világával.<sup>128</sup> A királlyal és királysággal kapcsolatos elképzelések ábrázolása az ókorban, valamint a királyzsoltárok szimbólumvilága látványos egyezéseket mutat, amely mellett a szerző a különbségekre is felhívja a figyelmet.<sup>129</sup> Mitchell Dahood zsoltárkommentárjában erősen – sőt talán túlzott mértékben – érvényesülnek az ugariti és föníciai nyelvi párhuzamok, de fontos paralelszövegeket von be a (király)zsoltárok fordításába és értelmezésébe.<sup>130</sup>

Az újabb kori zsoltárkutatásban is fontos szerephez jut az ókori kontextus bevonása, bibliai és biblián kívüli szövegek, társadalmi jelenségek és ideológiák összehasonlítása. A királyzsoltárok ókori keleti beágyazottságára fókuszál többek között Oswald Loretz, különös tekintettel a kánaáni népekre, és a királyzsoltárokat az ókori közel-keleti és kánaáni királyideológia júdai átértelmezésének tekinti.<sup>131</sup> Scott R. A. Starbuck a királyorákulumokról írt doktori disszertációt, melyben királyzsoltárokat vet egybe más ókori keleti királyszövegekkel.<sup>132</sup> Komoly

125 A rituális iskola legfőbb félreértése, hogy az ókori kultúrák elképzeléseinek hasonlóságát azonosságként definiálta, és hogy túlságosan nagy szerepet tulajdonított a szóbeli hagyománynak. A ritualisták nézeteivel szemben Mowinckel is többször hangot ad ellenvetéseinek, lásd pl. MOWINCKEL: *Worship* (1951/2004), 65. A további kritikát lásd pl. NOTH: *Gott, König, Volk* (1960), 188–229; BERNHARDT: *Problem* (1961), 51–66.91; CLINES: *Psalms and the King* (1975), 1–6; ADAM: *Held* (2001), 4–5; SAUR: *Königspsalmen* (2004), 9–13; MOLNÁR: *Királyok és messiások* (2009), 129–133. Más-  
képp Mettinger, aki továbbra is alkalmazza a „*sacral kingship*” és „*divine kingship*” terminusokat, lásd METTINGER: *King and Messiah* (1976), 14.

126 Lásd SAUR: *Königspsalmen* (2004), 9–13.

127 BERNHARDT: *Problem* (1961), 51–66.91.

128 KEEL: *Bildsymbolik* (1972).

129 KEEL: *Bildsymbolik* (1972), 223.

130 DAHOOD: *Psalms I–III* (1966/1968/1970). Később P. C. Craigie már óvatosabban foglalkozik a kérdéssel zsoltárkommentárjának (*Psalms 1–50/WBC 19*), Dallas, Word Books, 1983) bevezetőjében a *The Psalms and Ugaritic Studies* c. fejezetben (48–56).

131 LORETZ: *Königspsalmen* (1988), 209–222. Szintén a zsoltárok kánaáni hátterét vizsgálja, és több királyzsoltárra is utal SMITH: *Canaanite Backgrounds* (2014), 43–56, korábban hasonlóan DAY: *Canaanite Inheritance* (1998), 72–90.

132 STARBUCK: *Court Oracles* (1999).

hatást váltott ki továbbá Martin Arneth munkája,<sup>133</sup> melynek alaptézise szerint a 72. királyzsoltár közvetlen irodalmi függésben áll Aššurbānapi királyhymnusával (SAA III, 11.). Arneth nézete szerint a 72. zsoltár nem más, mint az újasszír királyideológia Šamaš-teológiájára adott júdai reakció.<sup>134</sup> Ugyancsak nagy figyelmet fordít az ókori kontextusra Klaus-Peter Adam, aki a 18. zsoltár mentén vizsgálja a király, illetve az istenség leírásának militáris és hősi jellegét,<sup>135</sup> valamint John W. Hilber, aki ókori kultikus próféciák és a királyzsoltárok hasonlóságaira világít rá,<sup>136</sup> továbbá Miriam von Nordheim, aki a 110. zsoltár tradíciótörténeti vizsgálatában sorra felmutatja a megfelelő Biblián kívüli paralleleket.<sup>137</sup> Samuel L. Terrien monumentális kommentárjában minden zsoltárnál, így a királyzsoltároknál is rendre bemutatja a releváns ókori kapcsolódási pontokat.<sup>138</sup> A téma jelentőségét mutatja az a nemzetközi szimpózium is, melyet 2000. május 30-án tartottak Münchenben *Königspsalmen zwischen Ägypten und Assur* címmel.<sup>139</sup> Ezeken túl számos tanulmány fémjelzi, hogy az ószövetségi királyteológia és az ókori Közel-Kelet királyideológiáinak összehasonlításában a bibliai királyzsoltárok alapvető forrásanyagot jelentenek.<sup>140</sup>

Legfrissebb monografikus munka ebben a témában Reettakaisa Sofia Salo disszertációja, melyben a Zsolt 2; 18; 20–21; 45 és 72 királyzsoltárokat vizsgálja vallástörténeti szempontból, és végzi el a fogság előtti júdai és az ókori közel-keleti királyideológiák összehasonlító elemzését tekintélyes mennyiségű ókori forrásszöveg felhasználásával.<sup>141</sup>

133 ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeit* (2000), lásd még uő: *Psalm 72* (2002), 135–172.

134 ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeit* (2000), 17. Ehhez bővebben lásd lentebb (1.3.).

135 ADAM: Held (2001).

136 HILBER: *Cultic Prophecy* (2005), ebben lásd 76–127.

137 NORDHEIM: *Psalm 110* (2008), 46–115.

138 TERRIEN: *Psalms* (2003), *passim*.

139 A szimpóziumon a zsoltárkutatás nemzetközileg elismert vezető kutatói adtak elő. A konferencia anyaga nyomtatásban is megjelent, melynek tanulmányai a 2., 18., 72., 89. és 110. királyzsoltárok vallástörténeti kontextusába engednek betekinteni, lásd OTTO, E. – ZENGER, E. (Hg.): *„Mein Sohn bist du“ (Ps 2,7). Studien zu den Königspsalmen* (SBS 192), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 2002. Néhány további példa az újabb szakirodalomból: ZEVIT: *Common Origin* (1990), 213–228; RÖSEL, M.: *Israels Psalmen in Ägypten?* (2000), 81–99; HILBER: *Psalm CX* (2003), 353–366; SHVEKA: *Diplomatic Correspondence* (2005), 297–320; HOLTZ: *Thematic Unity* (2008), 367–380; GRANERÖD: *Psalm 2:6 in Light of Egyptian Royal Ideology* (2010), 323–336. A zsoltárok és az ókori közel-keleti kontextus kötődését általában vizsgálják, de számos utalást tesznek a királyzsoltárokra is pl. SMITH: *Canaanite Backgrounds* (2014), 43–56; SCHIPPER: *Egyptian Backgrounds* (2014), 57–75.

141 SALO: *Königsideologie* (2017).

### 1.2.2. A KIRÁLYZSOLTÁROK ELŐÁLLÁSA

A kutatás másik sarkalatos kérdése a királyzsoltárok keletkezése, ezen belül a datálás és a szerzőség kérdései, és általában a keletkezésük folyamata. Ahogyan a zsoltárok datálása általában is nagy kihívást jelent a kutatók számára, úgy a királyzsoltárok időbeli elhelyezése is kezdetektől fogva vitatott a történeti kutatásban. A királyzsoltárok esetében a datálás egyrészt annak függvénye, hogy kit azonosítunk be szerzőként, illetve hogy kit azonosítunk be mint királyi főszereplőt.

Rövid betoldásoktól eltekintve a korábbi kutatás egységes irodalmi alkotásokként kezelte a királyzsoltárokat, melyek korai, fogság előtti vagy a késői, fogság utáni keletkezésének egyaránt akadtak támogatói a kommentárirodalomban. A történeti kritika megjelenése előtti hagyományos felfogás szerint a zsoltárok szerzője Dávid király, így azok keletkezési ideje sokszor még abban az esetben sem kérdőjeleződött meg, ha egy zsoltár tartalmilag egyértelműen Dávid utáni állapotokat tükröz.<sup>142</sup>

Bár a dávidi szerzőség általánosan elterjedt, naiv felfogásával de Wette már szakítani tud,<sup>143</sup> a királyzsoltárokat még kivétel nélkül a monarchia korára datálja, s ugyancsak erre hajlik Franz Delitzsch.<sup>144</sup> Ferdinand Hitzig és Justus Olshausen kommentárjában elmozdulás történik, és egyes királyzsoltárokat fogság előttre, míg másokat a fogság utánra datálnak.<sup>145</sup> Főként Hitzig hatására aztán Julius Wellhausen,<sup>146</sup> Friedrich Baethgen<sup>147</sup> és Bernhard Duhm<sup>148</sup> leginkább a késői, makabeus kori datálást tartják elképzelhetőnek, és sok esetben konkrétan is megnevezett hasmóneus papokra, illetve pap-királyokra, vagy akár nem izráeli uralkodókra vonatkoztatják ezeket a költeményeket.<sup>149</sup>

142 A témához magyar nyelven is jelent meg monográfia, lásd ZSIROS: A dávid-i zsoltárok szerzősége (1930).

143 Lásd DE WETTE: Psalmen (1856), 12–13, aki a Zsolt 72,1 לְשִׁלֹמֹה felirata esetében sem salamoni szerzősége gondolt, vö. KRAUS: Geschichte (1982), 183; HANEY: Royal Psalms (2002), 14.

144 DE WETTE: Psalmen (1856), 9; DELITZSCH: Psalmen (1883), 73.186–187.214–215.218–219.359.513.625.668.723.809, ugyanígy MOLNÁR: Királyok és messiások (2009), 157.

145 Lásd pl. HITZIG: Psalmen I (1863) XIV–XVIII.95.121; uő: Psalmen II (1865), XVII–XVIII.113.223.319–320; OLSHAUSEN: Psalmen (1853), 98.305.420–421.

146 Wellhausen szerint – aki a „második templom gyülekezetének énekeskönyve”-ként tekint a Zsoltárok könyvére – nem az a kérdés, hogy vannak-e fogság után keletkezett zsoltárok, hanem hogy tartalmaz-e egyáltalán a Zsoltárok könyve fogság előtti költeményeket, lásd BLEEK–WELLHAUSEN: Einleitung (1878), 507.

147 BAETHGEN: Psalmen (1904), VIII–XVI. A 20–21. zsoltárok esetében Baethgen fogság előtti keletkezést tart valószínűnek, lásd BAETHGEN: Psalmen (1904), XI.

148 DUHM: Psalmen (1922), XXII–XXVI.

149 Ritkább esetben, de találkozhatunk a kollektív értelmezéssel is. Így például a 101. és 144. zsoltár esetében BAETHGEN: Psalmen (1904), 302.423.

Gunkel, elsősorban a wellhausen-i iskolával vitatkozva szakít ezzel a felfogással, és a királyzsoltárokat időben a királyság korára helyezi.<sup>150</sup> Mowinckel szerint is a királyzsoltárok valós izráeli, illetve júdai királyokra vonatkoznak: a királyzsoltárok királyideológia felől történő megközelítése és a királyi ceremóniák mint feltételezett *Sitz im Leben* természetesen magukkal vonják a fogság előtti datálást.<sup>151</sup> Gunkel és Mowinckel a szerzőség kérdésében is hasonlóan gondolkodnak, amikor szerzőként a királyi udvar, illetve királyi szentély költőit, énekeseit nevezik meg.<sup>152</sup> Ebből következik, hogy mindketten alapvetően jeruzsálemi keletkezést tartanak valószínűnek.<sup>153</sup> Gunkel szerint elképzelhető, hogy olykor maguk az uralkodók is fogalmaztak ilyen imádságokat.<sup>154</sup>

A zsoltárok szerzősége és datálása felől ma már sokkal differenciáltabban gondolkodik az ószövetség-tudomány. Fontos állomás e tekintetben Joachim Becker *Israel deutet seine Psalmen* című 1966-os monográfiája, melyben kifejti, hogy az egyes zsoltárok végső formája a folyamatos redakcionális újraértelmezés (*relecture*) eredménye.<sup>155</sup> A királyzsoltároknál sok esetben a szöveg akár többszöri szerkesztését/továbbírását is felismerhetjük.<sup>156</sup> A királyzsoltárok általános fogság utáni datálása így ma már tarthatatlan,<sup>157</sup> de a korai datálás sem abszolútizálható. Markus Saur a következőképpen válaszolja meg a királyzsoltárok datálásának kérdését:

A fogság előtti vagy fogság utáni (időbeli) behatárolás kizárólagos alternatívái nem tarthatók; a Zsoltárok könyvében hagyományozott szövegek sokkal inkább a fogság utáni időből származónak tűnnek, melyeknek fogság előtti alapjuk van.<sup>158</sup>

150 GUNKEL: *Königspsalmen* (1914), 48; uő–BGRICH: *Einleitung* (1933), 167–171.

151 MOWINCKEL: *Worship* (1951/2004), 48, korábban hasonlóan VON RAD: *Erwägungen* (1940), 216.

152 GUNKEL–BGRICH: *Einleitung* (1933), 143, így már korábban is GUNKEL: *Königspsalmen* (1914), 64, hasonlóan MOWINCKEL: *Psalmenstudien VI* (1961), 65; uő: *Worship* (1951/2004), 85, ugyanígy BERNHARDT: *Problem* (1961), 8.

153 Az északi keletkezés a Zsolt 45 kapcsán merül fel, lásd GUNKEL: *Psalmen* (1926), 193; GUNKEL–BGRICH: *Einleitung* (1933), 141.168.

154 GUNKEL–BGRICH: *Einleitung* (1933), 143–144.

155 BECKER, J.: *Neuinterpretation* (1966), 10–11; uő: *Wege der Psalmenexegese* (1975), 86. Becker módszerét magyar nyelven pozitívan adaptálja pl. ROKAY: *Királyi zsoltárok* (1997), 25–31. A *relecture* fogalom a francia exegézis szakkifejezése, melyet J. Becker a „redakcionális újraértelmezés” (*Neuinterpretation*) értelmében kezd használni. Ugyanígy pl. SAUR: *Königspsalmen* (2004), 17.

156 SAUR: *Königspsalmen* (2004), 295–336; uő: *Funktion* (2010), 689–699.

157 ZENGER: *Königspsalmen* (1995), 512; RÓZSA: *Ószövetség keletkezése II* (2002), 328.

158 Lásd SAUR: *Königspsalmen* (2004), 18, ugyanígy korábban ZENGER: *Königspsalmen* (1995), 511.

Nagyon valószínű, hogy léteznek fogság előtti királyzsoltárok, illetve olyan királyzsoltárok, melyek alapszövege a monarchia korára datálható.<sup>159</sup> Így feltételezett *Sitz im Leben*ük miatt a Zsolt 2; 18; 21; 45; 72; 110 alaprétégei problémamentesen helyezhetők a királyság idejére. E királyzsoltároknak, mint a jeruzsálemi templomi kultusz hivatalos szövegeinek szerzőit feltételezhetően a templomi személyzet között kell keresnünk.<sup>160</sup>

A későbbi gyűjtési, szerkesztési munkálatokat talán szintén a léviták többfunkciójú közösségének valamely csoportja végezte, jöllehet a fogság korától kialakuló gyűjtemények, majd a Zsoltárok könyvének végső formája nem a templomi kultusz számára készült.<sup>161</sup> A formálódó gyűjtemények és korai pszaltériumok szerkesztésének különböző fázisaiban számolnunk kell a királyzsoltárok továbbírásával, fogság alatti és utáni messiási, kollektív, illetve teokratikus újraértelmezéseivel.<sup>162</sup>

### 1.2.3 A KIRÁLYZSOLTÁROK SZEREPE A ZSOLTÁROK KÖNYVÉNEK STRUKTÚRÁJÁBAN

A megállapítás, mely szerint a királyzsoltárok ha műfajilag nem is, de témájuk szerint összetartoznak, felveti a kérdést, hogy miért elszórtan helyezkednek el a Zsoltárok könyvében, és sajátos elrendezésüknek milyen oka és teológiai következménye van.

Westermann elképzelhetőnek tartja, hogy a királyzsoltárok a monarchia idején még zárt korpuszként léteztek. Ő a királyzsoltárok szeparált elhelyezkedésének jelenségét azzal magyarázza, hogy a Zsoltárok könyve végső formájában fontos strukturális szerep hárul ezekre a költeményekre.<sup>163</sup>

Később Wilson, fentebb említett paradigmaváltó művében, ókori szerkesztői technikák és qumráni zsoltártörédek alapos vizsgálata alapján állítja fel azt a tézist, mely szerint a Zsoltárok I–III. könyvében a királyzsoltárok (Zsolt 2; 72 és 89) elhelyezése mögött tudatos szerkesztői szándék húzódik.<sup>164</sup> A kompozíció nem más, mint teológiai reflexió

159 ZENGER: Königspsalmen (1995), 512. Kraus szerint minden királyzsoltár fogság előtti eredetű, de ő sem zárja ki a későbbi átalakítást, lásd KRAUS: Psalmen 1–59 (1989), 62.

160 ZENGER: Einleitung (2008), 362–363, hasonlóan SEYBOLD: Psalmen (1996), 20, KUSTÁR: Zsoltárok könyve (2004), 217; vö. CARR: Formation (2011), 394, aki a Zsolt 2; 21; 45; 72; 89; 110 alapszövegeit eredeteti a királyság korai szakaszából.

161 Utóbb lásd ZENGER: Einleitung (2008), 367; GILLINGHAM: Levitical Singers (2010), 103–123, valamint bővebben lentebb (4.4.).

162 ZENGER: Königspsalmen (1995), 512; SALO: Königsideologie (2017), 333.

163 WESTERMANN: Sammlung (1964), 338–341.342.

164 Erre korábban már Westermann és Childs is rámutat, lásd WESTERMANN: Sammlung (1964), 342; CHILDS: Introduction (1979), 515–517.

a dávidi királyság elvesztésére.<sup>165</sup> Elméletét Wilson aztán később több tanulmányban is kiegészítette, pontosította.<sup>166</sup>

Wilson tézise komoly hatást váltott ki,<sup>167</sup> elgondolását később sokan pozitívan adaptálták,<sup>168</sup> illetve továbbvezették. Ernst-Joachim Waschke egy tanulmányában meggyőzően mutatja ki például, hogy Ézsaiás könyvében szintén létezik ez a szerkesztési mód. Ézsaiás könyvének király-szövegei ugyanis nemcsak tartalmi rokonságban vannak a királyzsoltárokkal – ahogyan azt már korábban is megfigyelték –, hanem hasonló funkciói töltenek be a prófétai könyvben, mint a királyzsoltárok az I–III. zsoltárkönyvben.<sup>169</sup>

Wilsonnak az I–III. zsoltárkönyvre vonatkozó tézisét gondolta tovább Jinkyu Kim a IV–V. könyv királyzsoltáraival kapcsolatban,<sup>170</sup> Miriam von Nordheim pedig megállapítja a Zsolt 89; 110 és 132 interpretáció szempontjából is releváns teológiai kapcsolatát.<sup>171</sup> Mitchell

165 WILSON: Evidence (1984), 337–352; uő: Royal Psalms (1986), 85–94; uő: Editorial Linkage (1993), 72–82; uő: Revisiting (2005), 391–406. A IV–V. könyv szerinte egy későbbi redakció során került a gyűjteményhez azzal a céllal, hogy JHWH királyságának középpontba állításával új reményt adjon Izraelnek, lásd WILSON: Revisiting (2005), 391–396.

166 WILSON, G. H.: Qumran Psalms Manuscripts (1983), 377–388; uő: Evidence (1984), 335–352; uő: The Qumran Psalms Scroll Reconsidered (1985), 624–642; uő: „Untitled” Psalms (1985), 404–413; uő: Royal Psalms (1986), 85–94; uő: Closing of the Hebrew Psalter? (1990), 136–143; uő: Shape of the Book of Psalms (1992), 129–142; uő: Editorial Linkage (1993), 72–82; uő: Understanding (1993), 42–51; uő: 11QPSa (1997), 448–464; uő: Closing of the Hebrew Psalter? (2000), 102–110; uő: Structure (2005), 229–246; uő: Revisiting (2005), 391–406.

167 Wilson téziseinek bemutatását és értékelését lásd pl. STARBUCK: Court Oracles (1999), 61–64; HOWARD: Recent Trends (1999), 333–337; SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 8–9; MITCHELL: G. H. Wilson (2006), 526–548; GILLINGHAM: Studies (2008), 2010–211; VON KOH: Wilson’s Theories (2010), 177–192; GOSWELL: Non-Messianic Psalter (2016), 524–541. Wilson téziseinek természetesen kritikái is akadtak, így például Norman Whybray, aki szerint nincs bizonyíték a rendszerezett, céltudatos, átfogó szerkesztői beavatkozásra, és minden ezzel kapcsolatos elmélet rendkívül spekulatív, lásd WHYBRAY: Reading (1996), 118–120.123, vö. DAY: Psalms (1990), 111. Whybray egyedül a Zsolt 72,20, illetve a keretet jelentő Zsolt 1 és 150 esetében feltételez szerkesztői tevékenységet, más esetben a szövegállományt érintő redakció helyett „hallgatólagos újraértelmezés”-ről (*silent reinterpretation*) beszél, lásd WHYBRAY: Reading (1996), 119.121–122.124. A királyzsoltárokhoz lásd WHYBRAY: Reading (1996), 88–99. Whybray kritikájának gyengeségeihez lásd SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 15–16; GRANT: King as Exemplar (2004), 18.

168 Lásd pl. HOWARD: Editorial Activity (1993), 52–70; SMITH: Redaction (1992), 408–412; McCANN: Books I–III (1993), 93–107; uő: Shape (2014), 350–362; ZENGER: Überlegungen (1993), 69; uő: Weltenkönigtum (1994), 151; GOSWELL: Non-Messianic Psalter (2016), 524–541.

169 Lásd WASCHKE: Königstexte (2001), 141–155.

170 KIM: Strategic Arrangement (2008), 143–157.

171 Lásd NORDHEIM: Psalm 110 (2008), 145–157.

másképp, mint Wilson, de szintén a királyzsoltárok tudatos elhelyezését feltételezi. Szerinte a 45., 72., 89., 110. és 132. királyzsoltár a könyvet átfogó eszkatológiai programban játszik fontos szerepet.<sup>172</sup> Jamie A. Grant monográfiáját kell még megemlítenünk, aki a tórazsoltárok mellett a 2., 18. és 20–21. királyzsoltárok funkcionális szerepét vizsgálja a végső könyvkompozícióban.<sup>173</sup> Legutóbb Markus Saur tett újabb megfigyeléseket a királyzsoltárok kompozicionális funkciójára nézve.<sup>174</sup>

Megfigyelhető, hogy a nagyobb, zsoltárkönyveken átívelő teológiai ívek mellett kisebb részgyűjteményeken belül is fontos szerep hárul a királyzsoltárokra. Így például a Zsolt 18; 20–21 az I. zsoltárkönyv, a Zsolt 45 pedig az első kórahita gyűjtemény (Zsolt 42–49) centrumában helyezkedik el. A Zsolt 101 a III. dávidi zsoltárkompozíció (Zsolt 101–106) nyitózsoltára, a Zsolt 110 a IV. dávidi gyűjtemény (Zsolt 108–110), a Zsolt 144 pedig az V. dávidi kiskompozíció (Zsolt 138–144.145) egyik zárókölteménye.<sup>175</sup>

### 1.3. A 72. ZSOLTÁR KUTATÁSTÖRTÉNETE

A Zsoltárok könyve, illetve a királyzsoltárok kutatásának részeként értelemszerűen a Zsolt 72 szövegével, teológiájával kapcsolatban is folyamatosan születtek megfigyelések, eredmények.

Mivel a királyzsoltárokkal foglalkozó összefoglaló művekről, kommentárokról fentebb már röviden szóltunk, itt most elsőrendűen azokat az írásokat vesszük számba, melyek a Zsolt 72-t tekintik fő témájuknak.

Elsőként azt a 212 oldalas kismonográfiát említjük meg a 18. századból, melyben Johann Kasimir Happach (1726–1783) Abdiás könyve mellett a Zsolt 72 helyes fordításának kérdését tárgyalja részben elméleti szinten, részben egy konkrét fordítási javaslattal.<sup>176</sup> A 19–20. sz. fordulóján néhány rövidebb – szintén főleg filológiai és szövegkritikai kérdéseket érintő – tanulmány, illetve megjegyzés foglalkozik csak külön a Zsolt

172 MITCHELL: *Message* (1997), 243–271.297–299.

173 GRANT: *King as Exemplar* (2004).

174 SAUR: *Königspsalmen* (2004), 295–336, legutóbb uő: *Funktion* (2010), 689–699.

175 ZENGER: *Einleitung* (2008), 357, hasonlóan WASCHKE: *Wurzel* (2001), 98; uő: *Königstexte* (2001), 141–142.

176 HAPPACH: *Versuch* (1779). A műhöz J. G. Eichhorn írt recenziót, melyben a kritikai megjegyzések mellett elismeri a szerző jártasságát és alapos utánajárását, lásd in: *Allgemeine deutsche Bibliothek* 48/2 (1782), 347–349.



72-vel,<sup>177</sup> nagyobb lélegzetű írás azonban csak a 20. század közepén jelent meg erről a zsoltárról.<sup>178</sup>

A 20. században a Zsolt 72 több okból is kiemelt kutatási téma lett. A század első felében ugyanis azok a zsoltárok álltak a kutatás előterében, melyek visszatükrözik az ókori Közel-Kelet mítoszait és kultuszát, így többek között a királyzsoltárok. A század második felének zsoltárkutatása pedig – máig hatóan – leginkább a Zsoltárok könyve kompozícióját vizsgálta, melyben különös jelentőséggel bírtak a gyűjtemények kezdetén és végén álló zsoltárok, így például a Zsolt 72 is.<sup>179</sup>

1948-ban Roland E. Murphy monografikus szintű, 144 oldalas tanulmányt írt a zsoltárhoz, melyet a szerző doktori disszertációként nyújtott be és védett meg.<sup>180</sup> A bevezetéstani és irodalmi kérdések tisztázása után (1. fejezet) versenként kommentálja a zsoltárt (2. fejezet), majd külön fejezetet szán a *court style* / *Hofstil* elméletének kritikus értékelésére (3. fejezet), hogy aztán a messiási értelmezés mellett érvelhessen (4. fejezet). Murphy külön fejezetet szentel a zsoltár recepciójának a zsidó és keresztyén tradícióban, illetve könyvének végén bemutatja a kortárs trendeket is (5. fejezet).

A 20. században – Andrew J. Pol kis példányszámban kiadott disszertációján túl<sup>181</sup> – nem jelenik meg újabb monográfia a zsoltárhoz, a zsoltárkutatás fejleményeit azonban jó néhány tanulmány a Zsolt 72-re is alkalmazza. A 2000 előtt megjelent tanulmányok a zsoltárszöveg nyelvi és szerkezeti kérdéseit, valamint a zsoltár teológiai mondanivalóját vizsgálják. E tanulmányok többségére a vonatkozó helyeken még több ízben reflektálunk, ezért itt csak főbb téziseik mentén elhelyezzük őket a kutatás történetében.

A nehezen érthető vagy éppen szövegkritikai problémákat felvető versek magyarázata, illetve általános exegetikai és teológiai kérdések

177 Lásd pl. G. S. G. [sic]: *Handful* (1882), 15; BEECHER: *Three Notes* (1888), 140–142; RICH: *Psalm LXXII* (1891), 35–40; PODECHARD: *Psalm 72* (1891), 35–40; NOLDKE: *הפלות דוד* (1898), 256; PETERS: *Die 'Stadt'* (1904), 141–144; NESTLE: *Miscellen* (1905), 201; BOEHMER: *Psalm 72* (1906), 147–155.

178 A 20. század első felében jelent még meg pl. SEIPLE: *Seventy-Second Psalm* (1914), 170–197; CONDAMIN: *Notes d'exégèse de l'Ancien Testament* (1917), 93–100, ebben a 72. zsoltárhoz lásd 94–98; ALPE: *Regnum Messiae in Ps 71* (1933), 271–276.302–310.

179 Lásd GILLINGHAM: *Psalms* (2008), 281.

180 MURPHY: *Study* (1948). Alapvetően öt követi később GROSS, H.: *Weltherrschaft* (1953).

181 Pol doktori disszertációja, mely röviden, mindössze 81 oldalon elemzi a Zsolt 72-t, nem igazán vált ismertté és használttá, lásd POL, A. J.: *Psalm 72. Een proeve van exegese* (PhD Diss.), Kampen, Van den Berg, 1983.



megválaszolása mellett,<sup>182</sup> a királyzsoltárok kutatását jellemző ókori párhuzamkeresés a Zsolt 72 kapcsán is jelentkezik, mindenekelőtt nyelvészeti szinten. Mitchell J. Dahood a 72,16-ben egy héber–föníciai nyelvi párhuzamra igyekszik rámutatni rövid megjegyzésében,<sup>183</sup> a Manfred Dietrich – Oswald Loretz szerzőpáros pedig a Zsolt 72,5 vershez kapcsolódóan fejti ki nézetét a héber és ugariti prepozíciók párhuzamáról.<sup>184</sup>

Az ókori paralellek teológiai kérdésekben is fontos szerepet játszanak a Zsolt 72 múlt századi kutatásában. Több tanulmány vizsgálja például az ókori udvari stílus és az amögött rejlő elképzelések megjelenését a zsoltárban.<sup>185</sup> Shalom M. Paul az ókori közel-keleti kontextusba helyezve vizsgálja a zsoltár egy motívumát: a hosszú élet kívánását a királynak (Zsolt 72,5).<sup>186</sup> Magne Sæbø a Zsolt 72,8 alapján az uralkodási terület meghatározásának irodalmi formáját és tartalmát vizsgálja hasonló módszerekkel,<sup>187</sup> Alviero Niccacci pedig a Zsolt 72,3 gondolatának egyiptomi paralleljére hívja fel a figyelmet.<sup>188</sup>

A teológiai vizsgálódás terén természetesen a Zsolt 72 kapcsán is felmerül a messiási értelmezhetőség klasszikus problematikája. A prekritikai korszak messiási-krisztológiai zsoltárértelmezésének leköszönése után a Zsolt 72 kapcsán is egyre kevesebben képviselték az eszkatológiai-messiási interpretációt.<sup>189</sup> Születnek közvetítő megoldások is. Duhm szerint a Zsolt 72 eredetileg egy valós (fogság utáni) uralkodónak íródott, majd később messiási elemekkel egészült ki.<sup>190</sup> Delitzsch az általa felállított kategóriák közül a „közvetetten eszkatológiai-messiási zsoltárok” közé sorolja a Zsolt 72-t, mely szerinte a messiási reménységet egy valós uralkodóra vetítik ki.<sup>191</sup> Gunkel és követői azonban ragaszkodtak

182 MORIARTY: „Reges Tharsis et insularum...” (1948), 172–176; SCHONEVELD: „Van de zee tot de zee...” (1959), 70–75; PLANAS: *Las islas del mar* (1960), 569–576; TOURNAY: *Le Psaume 72,16* (1964), 97–104; DUESBERG: *La justice selon le coeur de Dieu* (1961), 44–51; GRIMM: *Vorstellung von Gott* (1979), 77–83; FEUILLET: *Quatre Psaumes royaux* (1985), 5–37; CAQUOT: *LXXII 16* (1988), 214–220; HARSTAD: *A Study of Psalm 72* (1998), 193–234.

183 DAHOOD: *Phoenician* (1979), 571–572. Dahood korábban zsoltárkommentárjában egészében is magyarázta a zsoltárt, lásd uő: *Psalms II* (1968), 179–184.

184 DIETRICH–LORETZ: ‘m//lpy (1988), 109–116. Lorezt kolometrikus és filológiai módszerekkel részletesebben is vizsgálja a zsoltárt, melyben több irodalmi réteget különít el, és felhívja a figyelmet az ókori kontextusra is, lásd LORETZ: *Königspsalmen* (1988), 107–139.

185 Lásd pl. GRELOT: *Psaume LXXII* (1957), 319–321; PAUTREL: *Psaume LXXII* (1961), 157–163, hasonlóan KRAUS: *Psalmen 60–150* (1989), 658–659.

186 PAUL: *Blessing* (1972), 351–355.

187 SÆBØ: *Vom Grossreich zum Weltreich* (1978), 83–91.

188 NICCACC: *Monti* (1981), 804–806.

189 Így pl. BAETHGEN: *Psalmen* (1897), 218.

190 DUHM: *Psalmen* (1922), 278, hasonlóan BOEHMER: *Psalm 72* (1906), 154; BRIGGS–BRIGGS: *Psalms II* (1907), 131.

191 DELITZSCH: *Psalmen* (1883), 58.513.

ahhoz, hogy a zsoltárt egy valós uralkodóra vonatkoztatva, az izráeli/júdai királyteológia tükrében kell szemlélni. A messiási értelmezés ellen gyakran felhozott érv éppen a Zsolt 72 műfaja, ahogyan Gunkel is megállapítja: a Messiásért nem kell imádkozni, legfeljebb az eljöveteleért (ld. SalZsolt 17,21).<sup>192</sup>

Ahogy Murphy monográfiája is mutatta, a történeti kritika 20. századi térhódítása ellenére sem tűnt el teljesen a Zsolt 72 messiási-(krisztológiai) értelmezése.<sup>193</sup> Nem kizárólag, de főként katolikus exegéták körében, illetve a posztkritikai paradigma kanonikus-inter-textuális megközelítéseinek eredményeképpen találkozunk újra ezzel a szemlélettel. Így például Zenger kísérletet tesz a Zsolt 72 holisztikus és kanonikus megközelítésére, melyben a messiási értelmezés egy lehetséges modern útját kívánja felmutatni.<sup>194</sup> Hasonlóan érvel Knut M. Heim is, aki a zsoltár intertextualitását térképezi fel, és levonja az ebből következő teológiai konzekvenciákat, így például a zsoltár messiási-krisztológiai értelmezhetőségét is.<sup>195</sup> Loretz 1988-as könyvében a fogság előtti zsoltár későbbi kollektív újraértelmezéséről beszél,<sup>196</sup> majd később, 2002-es írásában a fogság előtti királytradíció eszkatologizálását látja a zsoltárban.<sup>197</sup>

A zsoltár teológiájával foglalkozó 20. századi írások nagy érdeklődést mutatnak az ószövetségi királyteológia iránt. Így például a király általános szerepe, szociális funkciója – mely a Zsolt 72-ben kiemelt szerepet játszik –, illetve a társadalmi/politikai igazságosság kérdése sok tudóst kutatásra sarkallt.<sup>198</sup>

A zsoltár belső struktúráját és strófaszerkezetét Patrick William Skehan, John S. Kselman és Pierre Auffret tanulmányozta egy-egy

192 GUNKEL: *Königspsalmen* (1914), 44, ugyanígy pl. VARGA: *Ótestamentumi zsoltárköltészet* (1911), 30; SCHMIDT, H.: *Psalmen* (1934), 136; MOWINCKEL: *Worship* (1951/2004), 49.

193 A messiási kérdést érintő néhány tanulmány: LUQUE: *El reino Mesianico* (1948), 167–170; ASENSIO: *Salmos mesiánicos o salmos nacionales?* (1952), 219–260; MARTIN SANCHEZ: *Salmo 71* (1965), 168–169; VUEGELERS: *Le Psaume LXXII poème messianique?* (1965), 317–343; NAGY: *A Messiás arca* (1975), 197–203; CARRIÈRE: *Ps 72* (1991), 46–69; CORTÉSE: *Salmo 72* (1991), 41–60; BROYLES: *Redeeming King* (1997), 23–40.

194 ZENGER: *Überlegungen* (1993), 57–72.

195 HEIM: *Perfect King* (1995), 223–248, hasonlóan ROSE: *Messianic Expectations* (2001), 286–287.

196 LORETZ: *Königspsalmen* (1988), 126–127.128.

197 LORETZ: *Psalmenstudien* (2002), 171–214.

198 LEEUWEN: *Psalm 72* (1957–1958), 16–31; BEUKEN: *Psalm 72* (1977), 223–232; MILLER, P. D.: *Power, Justice, and Peace* (1986), 65–70; FRISCH: *Segensverheißungen* (1971), 571–581; GORGULHO: *O libertador dos pobres* (1989), 45–51; BROWN: *Psalm 72* (1990), 28–33; QUINONES-ORTIZ: *Psalm 72* (1993), 180–189; PRINSLOO: *Psalm 72* (1999), 536–553.

tanulmányban,<sup>199</sup> szűkebb kontextusával pedig Jean-Marie Auwers foglalkozott, és a Zsolt 70–72 kanonikus olvasatát mutatja be egy tanulmányban.<sup>200</sup>

Meghatározó és sokat idézett tanulmánnyá lett Bernard Renaud írása a Zsolt 72-höz, melynek irodalomkritikai megállapításai kisebb módosításokkal ma is széles körben elfogadottak.<sup>201</sup> Renaud elkülönít egy fogság előtti alapréteget (Zsolt 72,1\*.2–4.6–7.12–14.15b), majd három fogság utáni kiegészítést (Zsolt 72,5.15aαβ.16.17aαβ; Zsolt 72,8–11.17aγ.b; Zsolt 72,18–19).<sup>202</sup> Részben az ő nyomán haladva vizsgálja behatóbban a zsoltár előállítását, és ennek kapcsán a királyzsoltár teológiáját Erich Zenger<sup>203</sup> és Bernd Janowski.<sup>204</sup> Irodalomkritikai vizsgálatuk eredménye szerint a Zsolt 72 esetében az 1aβ.b–7.12–14.16–17aαβ verseket tekinthetjük alaprétegnek, mely később – a Zsoltárok könyvének irodalmi növekedésével szinkronban – kibővül a kolofonnal (72,20), majd később a 8–11.15.17aγ.b versekkel, a felirattal (72,1aα) és a záródoxológiával (72,18–19).<sup>205</sup>

Találkozhatunk a zsoltár sajátos – s ezért olykor problematikus – megközelítéseivel is. Így például F. H. Welshman egy tanulmányának tárgya a Zsolt 72 izráeli tradícióinak és a malawi tradícióknak az összehasonlító elemzése.<sup>206</sup> A dekonstrukció módszerével közelít a zsoltárhoz David Jobling, és kínálja a zsoltár (gazdaság)politikai olvasatát.<sup>207</sup> Egyedi megközelítésként említjük meg továbbá Caspar J. Labuschagne logotechnikai analizisét, mellyel a Zsolt 72-ben a 17-es és 26-os számok jelentőségét hangsúlyozza.<sup>208</sup>

Kevés figyelmet kapott, így csak marginálisan jelent meg a 20. században a Zsolt 72 recepciótörténetének vizsgálata. Bernhard Lohse a zsoltár lutheri értelmezését járja körül,<sup>209</sup> Pierre-Emile Bonnard és Del-

199 SKEHAN: Strophic Structure (1959), 302–308; KSELMAN: Psalm 72 (1975), 77–81; AUFFRET: 72 (1996), 41–58.

200 AUWERS: Les Psaumes 70–72 (1994), 242–257.

201 RENAUD: Bénédiction (1989), 305–326.

202 RENAUD: Bénédiction (1989), 307–311, valamint lásd lentebb (3.5.1.).

203 ZENGER: Überlegungen (1993), 57–72; uő: Psalmen (2003), 154–167.

204 JANOWSKI: Stellvertretung (1997).

205 HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (<sup>2</sup>2000), 312–316; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 100.102–109, kritikai értékelésükhöz lásd lentebb (3.5.).

206 WELSHMAN, F. H.: A Study of Psalm 72 (1976), 25–36.

207 JOBLING: Deconstruction (1992), 95–127. Jobling olvasatának kritikus továbbgondolását lásd HOUSTON: Psalm 72 (1999), 341–367.

208 Lásd <http://www.labuschagne.nl/ps072.pdf>, letöltés dátuma: 2017. november 19; LABUSCHAGNE: Numerical Secrets (2000), 89–90, hasonlóan VAN DER LUGT: Cantos and Strophes (2010), 286.

209 LOHSE: Luthers Auslegung (1967), 191–203.

mar L. Jacobson az újszövetségi recepcióba ad betekintést,<sup>210</sup> Joachim F. Smet pedig Michael Ayguanus de Bonona (1320–1400) kármelita püspök magyarázatát elemzi.<sup>211</sup>

A 2000-es év jól érzékelhető cezúrárt jelent a zsoltár kutatástörténetében, amikor is Martin Arnethnek köszönhetően a 72. zsoltár újra intenzív vitatémává vált a zsoltárkutatásban. A Zsolt 72-re épülő doktori disszertációjának kitűzött célja, hogy a Júda vallástörténetében mind ez idáig kevésbé vizsgált asszír hatások jobban felszínre kerüljenek.<sup>212</sup> Arneth úgy véli, hogy az asszír napkultusz nemcsak elutasító kritikával találkozott Júdában (2Kí 23,5.11), ahogyan azt a vallástörténeti kutatások eddig feltételezték, hanem létezett az asszír Šamaš-teológiának egy pozitív recepciója is, asszirelles szándékkal.<sup>213</sup> Ennek bizonyítékát adja Arneth szerint a Zsolt 72, mely a hipotézis értelmében nem egy genuin júdai királyhimnusz, hanem Aššurbānapli koronázási himnuszának júdai recepciója.<sup>214</sup> Arneth a két szöveg közötti függőséget nemcsak a témák és motívumok szintjén feltételezi,<sup>215</sup> hanem direkt irodalmi függést lát a kompozíció, struktúra és a formai jegyek szintjén is.<sup>216</sup>

A 2000-es években azt látjuk, hogy a 72. zsoltárhoz írt hosszabb-rövidebb tanulmányok nagy része erre a műre reagál. A pozitív fogadtatás mellett<sup>217</sup> kritikus észrevételek is megfogalmazódnak. A már említett müncheni konferencián például többen rámutatnak Arneth tézisének gyenge pontjaira.<sup>218</sup> Bernd Janowski a struktúrát illető megfigyeléseket, illetve Jósias konkrét beazonosíthatóságát vonja kétségbe Arnethnél.<sup>219</sup> Erich Zenger, aki már korábban is kritikát fogalmaz meg Arneth alaptézisével szemben,<sup>220</sup> a zsoltár egzakt datálását vonja két-

210 BONNARD: *Le Psaume 72* (1981), 259–278; JACOBSON: *The Royal Psalms and Jesus Messiah* (1985), 192–198.

211 SMET: *Ayguani's Commentary* (1997), 353–387.

212 ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeit* (2000). Később ugyanehhez a zsoltárhoz egy rövidebb tanulmányt is ír, lásd ARNETH: *Psalms 72* (2002), 135–172.

213 ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeit* (2000), 16–17.

214 ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeit* (2000), 17. E. F. Weidner publikálta először azt az Aššurbanalál szöveget, mely „Aššurbanalál koronázási himnusza”-ként (VAT 13831/SAA III, 11.) vált ismertté, lásd WEIDNER: *Assurbanipal in Assur* (1939–1941), 204–218.

215 Többen tettek már utalást a koronázási himnusz és Zsolt 72 közötti tematikus kapcsolatra, mint pl. DIETRICH, M.: *Krönungshymnus* (1999), 174–176; STARBUCK: *Court Oracles* (1999), 116–117, valamint OTTO: *Krieg* (1999), 43–44.56–57.117–120.

216 ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeit* (2000), 17. 57–58.77.203.

217 Lásd például HUMAN: *An ideal for leadership* (2002), 658–677.

218 A konferencián elhangzott hét előadás közül három a 72. zsoltárt elemzi.

219 JANOWSKI: *Frucht der Gerechtigkeit* (2002), 109–114, hasonlóan uő: *Der andere König* (2003), 97–112, ebben az Arnethre vonatkozó kritikát lásd 104–106.

220 HOSSFELD-ZENGER: *Psalmen 51–100* (2000), 308–309.310.

ségbe. Zenger kritikája a Zsolt 72 és az Ézs 60–61 irodalmi kapcsolatát is érinti, mivel Arnethtel szemben<sup>221</sup> nem tartja valószínűnek, hogy az Ézs 60–61 a Zsolt 72 végső (I) formájának *relecture*-je lenne.<sup>222</sup> Később Arndt Meinhold is megkérdőjelezi Arneth feltételezését az asszír himnusz és a zsoltár irodalmi függőségének kérdésében.<sup>223</sup>

Szintén Arneth disszertációjára adott reakciónak tekinthető Uwe Becker tanulmánya,<sup>224</sup> aki a Zsolt 72 szövegének, datálásának, vallástörténeti háttérének részletesebb áttekintése mentén igyekszik felmutatni az Arneth által végzett irodalmi összehasonlítás problémáit.<sup>225</sup> U. Becker a redakció tekintetében új szempontokat is javasol: a Zsolt 72,3.5.7 versek látszólag szövegkritikai kérdéseit irodalomkritikai szinten vizsgálja, mely által elkülönít egy olyan redakcionális réteget, amely a fogság utáni szegénykegyességet jeleníti meg a zsoltárban. A zsoltár fogság előtti keletkezését nem tartja elfogadhatónak.<sup>226</sup>

Arneth monográfiájának legfőbb érdeme az asszír-babiloni királyideológia határozottabb bevonása a királyzsoltárok kutatásába, merész tézisének fontos hozadéka továbbá az a magas szintű szakmai vita, mely az utóbbi időben a Zsolt 72 keletkezése, teológiája körül kialakulhatott. A többszöri *argumentum ex silentio* és a körkörös érvelés miatt viszont tézise nem meggyőző. A nagyon általános motívumkincsre és egy túlzottan komplikált struktúrára alapozott direkt irodalmi függőség, ha nem is kizárható, de közel sem valószínű.<sup>227</sup>

Más úton halad Oswald Loretz, aki két királyzsoltárt vett fel legújabb, *Psalmsstudien* című tanulmánykötetébe.<sup>228</sup> A Zsolt 2 mellett a Zsolt 72-nek is szentel egy fejezetet *Der anthologische Psalm 72. Messianische Interpretation amurritisch-kanaanäischer Tradition in nachexilischer Zeit* címmel.<sup>229</sup> Ebben azt az újszerű tézist fogalmazza meg, hogy a zsoltár nem egy fogság előtti eredetű, majd később továbbírásokon átesett szöveg, hanem egy teljes egészében fogság utáni kompiláció, néhány későbbi, messiási glosszával kiegészítve. Az összeállítás célja a kánaáni-ammurrita kor királyideológiájából ismert, az új uralkodó beiktatásakor megfogalmazódó elvárások messiási eszkatologizálása. A 72. zsoltár szerinte tehát egy messiási orientáltságú antológia. Loretz a fejezetben

221 ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeit* (2000), 171–200.

222 ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 84.

223 MEINHOLD: *Verstehen* (2004), 88.90.

224 BECKER, U.: *Psalm 72* (2008), 123–140.

225 BECKER, U.: *Psalm 72* (2008), 133–134.

226 BECKER, U.: *Psalm 72* (2008), 126–129.134–136.

227 HASONLÓAN BECKER, U.: *Psalm 72* (2008), 134.

228 LORETZ: *Psalmsstudien* (2002), 171–213, vö. uő: *Götter – Ahnen – Könige als gerechte Richter. Der „Rechtsfall” des Menschen vor Gott nach altorientalischen und biblischen Texte* (AOAT 290), Münster, Ugarit-Verlag, 2003, 429–435.

229 LORETZ: *Psalmsstudien* (2002), 171–214.

Arneth elméletére is reagál, akinek premisszáit és következtetéseit rendkívül kérdésesnek ítéli.<sup>230</sup>

Részben Arneth tézisére is kitér, de inkább általában kritizálja a zsoltár irodalmi rétegekre való bontását Gianni Barbiero és Carmen Diller. Barbiero – elsősorban Zengerrel vitatkozva – cikkében a redakciótörténeti megközelítéssel szemben kizárólagosan a szinkrón megközelítést tartja célravezetőnek,<sup>231</sup> Diller pedig a királyi uralom térbeli és időbeli dimenziói alapján a szöveg egységessége és késői keletkezése mellett foglal állást.<sup>232</sup>

Reettakaisa Sofia Salo 2016-os monográfiájában külön fejezetet szentel a Zsolt 72-nek,<sup>233</sup> melyben a szöveg fordítása, szerkezete és előállása tekintetében is újabb megfigyeléseket tesz. Arneth fő tézisének nem fogadja el. Vizsgálódásának fókuszában az ókori közel-keleti elképzelésekkel való párhuzamok állnak, számos példával szemlélítve a hasonlóságokat és a különbségeket.

A mindig aktuális nyelvészeti és szövegkritikai kérdések természetesen a 21. században sem maradnak reflektálatlanul.<sup>234</sup> Ugyanígy a zsoltár által felvetett klasszikus teológiai problémák kapcsán is jelennek meg újabb tanulmányok.<sup>235</sup>

A bibliakutatás egyre nagyobb érdeklődést kivívó területe a recepciótörténet, mellyel kapcsolatban szintén találunk a Zsolt 72-re vonatkozó munkákat.<sup>236</sup> A zsoltár masszoréa szövegének messiási értelmezhetősége már régóta kérdése a kutatásnak, s mint problematika talán már túlhaladottnak is tekinthető. Annál nyitottabb viszont a kérdés, hogy

230 LORETZ: Psalmstudien (2002), 196–197.

231 BARBIERO: Risks (2008), 67–91. Barbiero meglehetősen kisarkítja az irodalomkritikai módszer eredményeit, amikor az irodalmi rétegek felismerését azonosítja azok eltávolításával és a magyarázatból való kiiktatásával.

232 DILLER: Dimensionen (2010), 1–26. Diller legfőbb érve – mely szerint az 1aaβ–17 egy szépen elrendezett koncentrikus szerkezetet mutat, és a 8–11 nélkül értelmüket veszítik a kettőzések – nem meggyőző, mivel egyoldalúan strukturális megfigyeléseken alapszik, lásd DILLER: Dimensionen (2010), 17–22.

233 SALO: Königsideologie (2017), 205–273.

234 MIGSCH: Bedeutung (2001), 79–83; BAZYLIŃSKI: La crux del Sal 72,5 (2005), 41–58; NÉMETH: Király mint „donor” vagy „akceptor”? (2011), 301–311; uő: Hapax legomenonok (2012), 121–147; WILLGREN: Psalm 72:20 (2016), 49–60.

235 SCIPPA: Il Salmo 72 (2000), 37–62; CLEMENTS: Psalm 72 and Isaiah 40–66 (2001), 333–342; CORTESI: Il Salmo 72 (2006), 105–115; SALVADOR: Psalm 72 (2006), 343–347; KAISER, W. C.: Psalm 72 (2009), 257–270; RÓZSA: A király szociális feladatai (2011), 245–260; DIETRICH, J.: Psalm 72 in its Ancient Syrian Context (2012), 144–160; MEIN: The King’s Justice? (2012), 93–111; YAMAYOSHI: Erlösung (2013), 238–252; NÉMETH: Imádság a király életéért (2014), 47–61.

236 Nagy figyelmet szentel a zsoltárrepció kérdésének Hossfeld–Zenger (HThK. AT) zsoltárkommentárja, és a folyamatban lévő Janowski–Hartenstein (BKAT) kommentár eddig megjelent füzetei (XV/1–3) is kitérnek a hatástörténetre. Hasonló tendenciát mutat Manfred Oeming és Joachim Vette 2016-ban teljessé lett, háromkötetes zsoltárkommentárja az NSK.AT sorozatban.

a Septuaginta mint fordítás mennyiben enged teret a szöveg messiási interpretációjának. Ezzel a kérdéssel foglalkozik általában a Michael A. Knibb által 2006-ban kiadott, *The Septuagint and Messianism* című tanulmánykötet, melyen belül E. Bons a Zsolt 72 recepcióját vizsgálja a Septuagintában.<sup>237</sup> A zsoltárhoz kötődő recepciótörténeti kutatások folytak még a szír fordítással és korai magyar fordításokkal kapcsolatban, továbbá születtek tanulmányok, melyek a Biblián belüli recepciót, a karaita, intertestamentális, óegyházi, illetve a reformátori értelmezést vizsgálják.<sup>238</sup>

237 BONS: *Le Psautier de la Septante* (2006), 217–238.

238 BAARDA: A 'Hexaplaric' Rubric (2000), 3–13; FOLLIET: Tertullien, Jérôme et Augustin (2000), 181–198; EISSLER: *Königspsalmen und karäische Messiaserwartung* (2002); A. MOLNÁR–KUSTÁR: A gyapjú szó (2004), 340–345; FLURY-SCHÖLCH: *Abrahams Segen und die Völker* (2007); POORTHUIS: *King Solomon* (2007), 257–278; PAK: *Judaizing Calvin* (2010); NÉMETH: A 72. zsoltár fordítása és magyarázata Kálvinnál (2011), 111–130; uő: „Támaszd nekik királyul...” (2012), 35–49; uő: *Preegzisztencia és inkarnáció* (2013), 9–16; KRUSCHE: *Salomo* (2017) 23–42.





---

## 2. fejezet

---

# CÉLKITŰZÉS ÉS MÓDSZEREK

A Zsoltárok könyvének egyik különlegessége, hogy összeállítása több száz évet ölel fel, így valószínűleg egyike a leghosszabb ideig keletkező és a legszínesebb hagyományanyagot integráló könyveknek az Ószövetségben. A legrégebbi költemények vélhetően már a korai királyság idejében megszülettek, de az első részgyűjtemények is összeállhattak már a monarchia korának végére. Később a fogság alatt és után, egészen a Kr. e. 2. századig folyamatosan alakult a könyv, a kisebb-nagyobb részgyűjtemények összerendezése, egyes költemények beillesztése (s talán elvetése), zsoltárok sorrendjének rögzítése és elszórt betoldások mentén.<sup>1</sup> Végül ez a sokféle anyag ismeretlen szerkesztők komoly irodalmi és teológiai teljesítménye eredményeként könyvvé állt össze.

Ahogy a zsoltárkutatásban újabban végbemenő paradigma-váltás erre kiemelt figyelmet szentel, a Zsoltárok könyvében számos nyomát fedezhetjük fel annak, hogy a zsoltárok sorrendje, az egyes költemények formája és tartalma egy tudatos, tervszerűen megalkotott koncepcióba illeszkedik. A szerkesztési munkára utaló nyilvánvaló jelek közé sorolhatjuk a szövegek egymás mellé illesztésében alkalmazott különböző technikákat (*concatenatio*, *iuxtapositio*, *isolatio*, *adhesio*), valamint makrokompozicionális szinten megfigyelhető rendezőelveket, melyet többek között a feliratok, különböző formulák (pl. הוֹדוּ-formula, הַלְלִיָּה-formula), az istennév sajátos használata, zsoltárműfajok vagy éppen zsoltárdoxológiák rajzolnak ki.<sup>2</sup>

Ennek a tervszerű rendnek lett része a kutatásunk fókuszában álló 72. zsoltár is, mely különleges szerepet kapott a könyvben. A Zsoltárok

1 A könyv előállási folyamatára természetesen több elmélet is létezik, melyeket itt nem részletezünk. A végső szövegforma datálásához és az előállási folyamat áttekintéséhez lásd pl. ZENGER: *Einleitung* (2008), 364–366; SEYBOLD: *Einführung* (1986), 24–27; uő: *Psalmen* (1996), 20–21; KUSTÁR: *Zsoltárok könyve* (2004), 217–218.

2 Lásd pl. BECKER, J.: *Wege der Psalmenexegese* (1975), 112–114; WILSON: *Evidence* (1984), 337–352; ZENGER: *Psalter als Buch* (1998), 12–32; uő: *Psalmenexegese und Psalterexegese* (2010), 31–64.

könyvének egészét tekintve megállapítható, hogy azok a zsoltárok, amelyek a kompozícióban kiemelt helyen szerepelnek, a könyv teológiai koncepciójában is meghatározóak.<sup>3</sup> Bizonyos esetekben vitatható, hogy egy zsoltárnak van-e struktúraformáló szerepe a teljes könyv kontextusában vagy egy kisebb részgyűjteményben, a Zsolt 72 esete azonban egészen egyértelmű. A 72. zsoltár ugyanis az egyetlen olyan szöveg a Pszaltériumban, mely explicit információt tartalmaz a Zsoltárok könyve redakciójára nézve. Vizsgálata során ezért nem csak lehetőség, hanem szükségszerűség a kontextuális kitekintés.

Ez a királyzsoltár rögtön három okot is szolgáltat arra, hogy a költeményt ne csak önmagában, hanem a könyv kontextusában vizsgáljuk:

- a) A Zsolt 72 kolofonja (72,20) explicit bizonyíték arra, hogy a Zsoltárok könyve tudatos szerkesztési folyamat eredménye.<sup>4</sup> A zsoltárvers szerint a költemény **דָּוִד הַמֶּלֶךְ** azaz 'Dávid imádságainak' záródarabja. Bár nem teljesen egyértelmű, hogy konkrétan melyik korpuszt kell értenünk a megnevezés alatt, az mindenestre világos, hogy egy redaktor a Zsolt 72,20 betoldásával záró funkciót adott a zsoltárnak egy nagyobb gyűjteményen belül.
- b) A Zsolt 72,18–19 doxológiája önmagában nem irányítja figyelmünket a kontextusra. Mivel azonban feltűnő formai egyezéseket tapasztalunk a Zsolt 41,14; 89,53; 106,48 doxológiáival, joggal feltételezhetünk irodalmi függést a záródoxológiák között. A nevezett doxológiák tehát szintén egy tudatosan megtervezett kompozíció megteremtésében játszanak közre, amely végül öt részre osztja a Zsoltárok könyvét.
- c) Ahogyan a kutatástörténeti áttekintésben is láttuk, többen rámutattak arra, hogy a királyzsoltárok elszórt elhelyezkedése nem véletlenszerű, hanem leginkább szakaszhatárokon vagy centrális pozíciókban, azaz strukturálisan fontos helyeken állnak, meghatározva a Zsoltárok könyvének teológiai ívét. A Zsolt 72 tehát, melyet egyértelműen királyzsoltárként definiálhatunk, ilyen minőségében is fontos szerepet játszik a könyv koncepciójában.

Amennyiben a Zsoltárok könyve egy tervszerűen kialakított irodalmi kompozíció, és amennyiben a Zsolt 72 pillér-szerepet tölt be ebben a

3 Hasonlóan SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 38.

4 Lásd WILSON: Editing (1985), 139; uő: Royal Psalms (1986), 88–89. Ugyanígy MIL-LARD: Komposition (1994), 169; WHYBRAY: Reading (1996), 119; FLINT: Dead Sea Psalms Scrolls (1997), 117; RÖSEL: Redaktion (1999), 51.55; BALLHORN: Telos (2004), 11–12.381; KUSTÁR: Zsoltárok könyve (2004), 217; SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 49; KOOREVAAR: Psalter (2010), 580–582.

kompozícióban, akkor a zsoltár előállításának vizsgálata megköveteli az irodalmi kontextus alakulásának figyelembevételét.<sup>5</sup>

Feltételezésünk szerint a Zsolt 72 irodalmi növekedése nem független a Zsoltárok könyvének irodalmi növekedésétől, a zsoltár előállítására irányuló kérdésfelvetés így nem függetleníthető a könyv előállításának kérdésétől.

Kitűzött célunk, hogy a Zsolt 72 előállítását és a Zsoltárok könyve irodalmi növekedését egyszerre szem előtt tartva, felvázoljuk a királyzsoltár teológiai koncepcióját, vagyis a történelmi, társadalmi és irodalmi kontextus változásait egyaránt számításba vevő teológiai folyamatot, mely a zsoltár születésétől a végső kanonikus formáig követi nyomon a szöveg formájának és tartalmának változásait.

Jelen dolgozatban elsőként a Zsolt 72 masszoréta szövegének alapvető analizisét végezzük el (szövegkritika, fordítás, struktúra, műfaj), majd a költemény előállításának kérdésével foglalkozunk (3. fejezet). Ahogy a fenti kutatástörténeti áttekintésben is láttuk, a Zsolt 72 keletkezésének aktuális vitájában egyszerre jelenik meg a költemény egysége melletti érvelés (pl. Diller), a zsoltár antológiászerű összeállításának gondolata (Loretz), a megosztó elképzelés Aššurbānapli királyhimnuszával (SAA III, 11.) való direkt irodalmi függésről (pl. Arneith, Human), és vannak különböző eredményekre jutó irodalom- és redakciótörténeti elgondolások is (pl. Renaud, Hossfeld–Zenger, Janowski, U. Becker). Módszertanilag ez utóbbi vonalon, kritikus módon továbbhaladva kíséreljük meg rekonstruálni a zsoltár előállítását, közben folyamatosan szem előtt tartva a zsoltár növekedésével korreláló tágabb irodalmi kontextust. Mivel ennek a folyamatnak a felvázolásához elengedhetetlenül fontos a szinkrón és diakrón szempontok együttes érvényesítése,<sup>6</sup> redakció- és kompozíciókritikai módszer segítségével vizsgáljuk a zsoltár és a könyv szövegtörténetét.

A zsoltár irodalmi növekedése kirajzol egy teológiai folyamatot is (4. fejezet). Mivel a zsoltár magyarázata szempontjából nemcsak a végső szöveg, hanem a kanonikus forma előállításáig vezető teológiai

5 Vö. SPIECKERMANN: Psalmen und Psalter (1998), 145, aki a következőképpen fogalmaz: „Literarischer Mikrokosmos und Makrokosmos müssen in einem balancierten Verhältnis wahrgenommen werden.”

6 A zsoltárexegézisben a diakrón differenciálás és a szinkrón olvasat egymást kiegészítő alkalmazása mellett érvelnek, és az egymás ellen történő kijátszásuktól, illetve az egyoldalú abszolutizálástól óvnak többek között KRATZ: Tora Davids (1996), 29–30; HOSSFELD–ZENER: Psalmenauslegung (2000), 237; UEHLINGER: Psalmenbuch (2001), 174–177; BALLHORN: Telos (2004), 28–29; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 23–24; GROENEWALD: Once again methods (2004), 544–559; uő: Old Testament Exegesis (2007), 1017–1031; SÜSSENBACH: Elohischer Psalter (2005), 39; HOSSFELD–STEINER: Problems and Prospects (2013), 249; SCHNOCKS: Psalmen (2014), 52.

folyamat is releváns, dolgozatunkban nem a zsoltár kommentárszerű magyarázatát szeretnénk kínálni, mely a költemény végső, kanonikus szövegének teológiai mondanivalóját foglalja össze. Célunk, hogy a végső szövegre koncentrált statikus teológiai pillanatkép helyett egy dinamikus teológiai koncepciót vázoljunk fel. Az egyes irodalmi rétegek egymást újraértelmező teológiákat jelenítenek meg, melyek nemcsak a megváltozott történelmi és társadalmi helyzetre reflektálnak, hanem integrálják a költeményt a Zsoltárok könyvébe mint folyamatosan formálódó teológiai kontextusba. Minden irodalmi rétegnek megvan tehát a maga irodalmi kontextusa, mögötte pedig egy kontextust megteremtő teológiai intenció, mely vagy direkt módon jelenik meg a zsoltár szövegében is (továbbírás, betoldás formájában), vagy indirekt módon, a zsoltár kompozíción belüli helye alapján ad sajátos értelmet a szövegnek. Az eredeti szerzői szándék és *Sitz im Leben* mellett, egy folyamatosan változó gyűjteményi létformában, további szerkesztői szándékok érvényesülnek és vezetnek el a végső szöveghez. Fontosnak tartjuk továbbá a folyamat egyes stádiumainak háttérében álló teológiai körök hozzávetőleges társadalomtörténeti beazonosítását.

A kutatásban egyre hangsúlyosabbá váló kitekintést az ókori közeli-keleti kontextusra jelen dolgozatban is elkerülhetetlennek tartjuk. Ezen a téren felülvizsgálatra szorul Arneth tézise, valamint az eddignél nagyobb figyelmet szeretnénk szentelni a kánaáni kontextusra. A kutatástörténeti áttekintés arra is rámutatott, hogy a Zsolt 72 teológiájának vizsgálatakor elengedhetetlen a többi királyzsoltár bevonása, ezért figyelembe kell vennünk ennek a zsoltárcsoportnak az alapvető jellegzetességeit. A királyzsoltárok tartalmi összetartozását szem előtt tartva teljesebb képet kapunk az ószövetségi királyteológiáról, előállásuk differenciáltabb szemléletével pedig ennek a teológiának a későbbi újraértelmezését követhetjük nyomon. A kutatástörténet tanúsága szerint a Zsolt 72 recepciótörténete sem egészében feltárt még, ennek átfogó bemutatása azonban jelen munkának nem témája, recepciótörténeti kérdésekre így csak érintőlegesen térünk ki.

A Zsoltárok könyve egészének redakció- és kompozíciótörténeti vizsgálata nyilvánvalóan külön kutatást igényelne, de amennyire a Zsolt 72 irodalmi és teológiai analízise ezt megkívánja és megengedi, szükségesnek tartjuk a Pszaltérium előállításának folyamatára is reflektálni. Mivel a zsoltár több, egymástól független szinten is makrostrukturális funkciót tölt be, illetve folyamatos továbbrírása ezekkel a szintekkel jó-részt fedésbe hozható, megfogalmazhatjuk azt a hipotézist, mely szerint a Zsoltárok könyve irodalmi növekedése és teológiai koncepciójának kialakulása részben leképeződik a 72. zsoltáron.

XIV. Lajos híres mondatának parafrázisával úgy jellemezhetnénk a 72. zsoltárt, mint *psalmus regum, rex psalmorum*. A költemény egyfelől

a „királyok zsoltára”, hiszen középpontjában egy olyan ideális királyalak áll, amilyennek minden egykor vagy a jövőben trónra lépő júdai uralkodónak lennie kell, vagy kellett volna lennie. Másrészt a „zsoltárok királya” – jóllehet igazságtalannak tűnhet egy zsoltárt trónra emelni és a többi fölé helyezni, illetve kritériumoktól függően akár több zsoltár is kiérdemelhetné a *rex psalmorum* címet –, a 72. zsoltár a maga makrostruktúrát meghatározó szerepében mindenképpen kiemelkedik a Zsoltárok könyvéből, így bizonyára egyike azon zsoltároknak, amelyek „uralják” a könyvet, és meghatározzák annak teológiai koncepcióját.



---

## 3. fejezet

---

# A 72. ZSOLTÁR IRODALMI ANALÍZISE

### 3.1. SZÖVEGKRITIKA

A 72. zsoltár szövege jó állapotban maradt fenn, így viszonylag kevés szövegkritikai problémával találkozunk.<sup>1</sup> A *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS), valamint a *Biblia Hebraica* Kittel-féle 3. kiadásának (<sup>3</sup>BHK) kritikai apparátusai alapján a következő jelentősebb szövegkritikai kérdések állítják döntés elé az exegétákat.

A Zsolt 72,1-ben a Septuaginta, a Pesitta és a Vulgata תַּשְׁפִּיץ (többses számú forma helyett egyes számot olvas: τὸ κρίμα (σου), *iudicium* (tuum)). A Targúm a masszoréta szöveghez hasonlóan többses számú formát hoz: הִילָכוֹת דִּינִךָ.<sup>2</sup> Mivel a masszoréta szöveg értelmes és nyelvtanilag helyes, és mivel egyetlen ismert héber kézirat sem támogatja az említett fordításokat, a masszoréta szövegolvasatot kell helyesnek elfogadnunk.<sup>3</sup> A főnevek számának harmonizálása a *parallelizmus membrorum*ban a szöveg későbbi simításának az eredménye a korai fordításokban (vö. Zsolt 36,7).<sup>4</sup>

1 KRAUS: Psalmen 60–150 (1989), 656.

2 VÖ. BAETHGEN: Psalmen (1904), 223.

3 DELITZSCH: Psalmen (1883), 512.515; GUNKEL: Psalmen (1926), 304; KRAUS: Psalmen 60–150 (1989), 654; SEYBOLD: Psalmen (1996), 275; KARASSZON, D.: Zsoltárok (1998), 586; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 20; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 102; MEINHOLD: Verstehen (2004), 89; SAUR: Königpsalmen (2004), 132; SÖSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 277.

4 A korai fordítások mellett érvel a kommentátorok közül például DUHM: Psalmen (1922), 274; BRIGGS–BRIGGS: Psalms II (1907), 137; KITTEL: Psalmen (5–6/1929), 238.239; MURPHY: Study (1948), 15; WESTERMANN: Ausgewählte Psalmen (1984), 50; TATE: Psalms (1990), 220. Ugyanígy tanulmányában BROYLES: Redeeming King (1997), 26.

Egyes görög kéziratokban és a Septuaginta Lucianus-féle recenziójában a Zsolt 72,2 בְּצִדְקָה kifejezése prepozíció nélkül szerepel, és a צִדְקָה főnevet tárgyesettel olvassák (δικαιοσύνην),<sup>5</sup> a שָׁלוֹם = εἰρήνην főnévvel párhuzamban. Ugyanezt találjuk a Pesitta szövegében, a Vulgátában és Hieronymus héber alapján készített zsoltárfordításában is. Több kommentáríró és zsoltárkutató, elfogadva a korai fordítások olvasatát, úgy ítéli meg, hogy a בְּ prepozíció *aberratio oculi* folytán bekövetkezett íráshiba (vö. 72,2: בְּמִשְׁפָּט; בְּצִדְקָה), ezért törlendő.<sup>6</sup> Indoklásukban fő érvként az jelenik meg, hogy a kérdéses szó a (prepozíció nélküli) שָׁלוֹם kifejezés párjaként jelenik meg a *parallelismus membrorum*-ban. Ennek ellenére a masszoréta szöveget fogadjuk el, mivel az nyelvtanilag helyes és értelmes olvasatot kínál, amely beleillik a kontextusba.<sup>7</sup>

A Zsolt 72,5 görög szövegében יִירָאִיךָ 'féljenek téged' fordításaként καὶ συμπαραμείνῃ 'maradjon meg' szerepel,<sup>8</sup> azaz a Septuaginta alapjául szolgáló héber kéziratban talán a יִירָאִיךָ 'és éljen hosszan' igealakkal kezdődött a verssor. A görög fordítás alapján a Vulgata (iuxta LXX) is a *permaneo* '(állandóan) megmarad' igét használja.<sup>9</sup> A kétféle olvasat könnyen előállhatott betűcsere révén,<sup>10</sup> vagy a néma torokhang jelölésének

- 5 Így pl. *Psalterium Veronense; Codex Sinaiticus* (ca). A *Codex Vaticanus* a masszoréta szöveggel szinkronban ἐν δικαιοσύνην-t (= בְּצִדְקָה) olvas, összeköti azonban a 3. és 4. verset, vö. SPERBER: *Septuaginta-Probleme* (1929), 89.
- 6 DELITZSCH: *Psalmen* (1883), 513; uő: *Schreibfehler* (1920), 96; DUHM: *Psalmen* (1922), 274–275; GUNKEL: *Psalmen* (1926), 304.308; KITTEL: *Psalmen* (1929), 238.239; SCHMIDT, H.: *Psalmen* (1934), 136; MURPHY: *Study* (1948), 18; SKEHAN: *Strophic Structure* (1959), 303; WEISER: *Psalmen II* (1963), 341; WESTERMANN: *Ausgewählte Psalmen* (1984), 50; KRAUS: *Psalmen 60–150* (1989), 654.655; TATE: *Psalms* (1990), 219.220; BROYLES: *Redeeming King* (1997), 26; SPIECKERMANN: *Recht und Gerechtigkeit* (1998), 257; SAUR: *Königpsalmen* (2004), 132.
- 7 Így pl. KARASSZON, D.: *Zsoltárok* (1998), 586; ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeit* (2000), 20; HOSSFELD–ZINGER: *Psalmen 51–100* (2000), 303.305; LIMBURG: *Psalms* (2000), 240; JANOWSKI: *Frucht der Gerechtigkeit* (2002), 102; uő: *Der andere König* (2003), 99; MEINHOLD: *Verstehen* (2004), 93; SÜSSENBACH: *Elohistischer Psalter* (2005), 277. U. Becker szerint a kérdés csak látszólag szövegkritikai, valójában az irodalomkritika szintjén kellene vizsgálni, lásd BECKER, U.: *Psalm 72* (2008), 124.128.
- 8 A görög kifejezés *hapax legomenon* a Septuagintában, lásd BONS: *Le Psautier de la Septante* (2006), 232, vö. SIFFER–WIEDERHOLD: *Psalm 71* (2011), 1695.
- 9 A *Psalterium iuxta Hebraeos* viszont a masszoréta szövegnek megfelelően a *timeo* 'fél' igével fordít.
- 10 A masszoréta szövegben szereplő יִירָאִיךָ ige a יָרָא 'fél' gyökből képzett *qal* alak igei tárgyi szuffixummal, a Septuaginta olvasata szerinti יִירָאִיךָ pedig az אָרַךְ ige ragozott formája *hif'il*-ben egy *waw* kötőszóval. Az אָרַךְ ige *hif'il*-je a '(térben vagy időben) hosszúvá tesz, meghosszabbít' jelentés mellett a *qallal* megegyező 'hosszúnak lenni' vagy a 'hosszan él' jelentést is felveheti. Az utóbbi értelemben találjuk meg a gyök *hif'il* formáját pl. Ex 20,12; Deut 4,26.40; 5,16.33; 6,2; 11,9; 17,20; 22,7; 25,15; Józs 24,31; Bír 2,6; Ézs 53,10; Péld 28,16; Préd 8,13, ahol az ige értelmét a יָמִים főnév is konkretizálja, de e nélkül is felveheti a gyök ezt



hiánya miatt.<sup>11</sup> Bár mindkét olvasat nyelvtanilag helyes, a masszoréta szövegben logikai nehézséget jelent, hogy a 2–4.6 versek E/3-ben beszélnek a királyról, míg a köztük lévő 5. versben egy E/2-ű suffixummal találkozunk, ami nehezen illeszkedik a kontextusba, ahogyan a többes számú igealaknak (יִרְאֵה *Qal*, imperfektum, T/3, hímnem) sincs előzménye a zsoltárban.<sup>12</sup>

Duhm szerint mindkét változat elfogadható, mivel az ige nem egy valós királyra vonatkozik, de ő maga a Septuaginta olvasatát tartja jobbnak.<sup>13</sup> U. Becker szerint a kérdés nem szöveg-, hanem irodalomkritikai megoldást kíván.<sup>14</sup> Seybold meghagyja a masszoréta szöveget, de az 5. vers elejét áthelyezné a 4. vers végére.<sup>15</sup> A kommentáráírók és a zsoltárhoz kapcsolódó tanulmányok szerzőinek döntő többsége a masszoréta szöveggel szemben egyértelműen a Septuaginta olvasata mellett foglal állást.<sup>16</sup> Mivel a masszoréta szöveg nemcsak nyelvi, de tartalmi (teológiai) problémákat is felvet, a Septuaginta által feltételezett olvasatot fogadjuk el: יִרְאֵה (י) '(és) tegye hosszúvá (életét/napjait/éveit)', vagy 'éljen hosszan' (vö. Ex 20,12; Deut 5,16).<sup>17</sup> Kérdéses marad, hogy a Septuaginta

az értelmet, lásd pl. Péld 28,2; Préd 7,15; 8,12. Hasonlóan 'hosszan időzik/tartózkodik/marad' értelemben pl. Num 9,19.22, lásd GESENIUS: Handwörterbuch (<sup>18</sup>2013), 99.

11 KUSTÁR: Héber Ószövetség (2010), 73.

12 KRAUS: Psalmen 60–150 (<sup>6</sup>1989), 655–656; BONS: Le Psautier de la Septante (2006), 232; MOLNÁR: Királyok és messiások (2009), 241.

13 DUHM: Psalmen (<sup>2</sup>1922), 275.

14 BECKER, U.: Psalm 72 (2008), 124.128.

15 A vers elejére a יִרְאֵה (י) kifejezést illeszti a 72,15-ből, lásd SEYBOLD: Psalmen (1996), 276.278.

16 GUNKEL: Psalmen (1926), 304.309; KITTEL: Psalmen (<sup>5-6</sup>1929), 238.239; SCHMIDT, H.: Psalmen (1934), 136; MURPHY: Study (1948), 21; WEISER: Psalmen II (<sup>6</sup>1963), 341; WESTERMANN: Ausgewählte Psalmen (1984), 50.51; BRETTLER: God is King (1989), 52; KRAUS: Psalmen 60–150 (<sup>6</sup>1989), 655.656; TOURNAY: Seeing and Hearing (1988/1991), 226; TATE: Psalms (1990), 219.220; JANOWSKI: Stellvertretung (1997), 47; uő: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 102–103; uő: Der andere König (2003), 100; KARASSZON, D.: Zsoltárok (<sup>2</sup>1998), 586; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 21; LIMBURG: Psalms (2000), 239.242; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (<sup>2</sup>2000), 303.305; uő: Psalmen II (2002), 414; LORETZ: Psalmstudien (2002), 185; MEINHOLD: Verstehen (2004), 94; SAUR: Königspsalmen (2004), 132; SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 277; MOLNÁR: Királyok és messiások (2009), 24; DILLER: Dimensionen (2010), 4–5. Hasonlóan Salo, aki korrigálja a szöveget a Septuaginta alapján, az ige tárgyának hiánya, valamint a Péld 28,2 nyelvi párhuzama miatt azonban más fordítást javasol: „*Er schaffe Stabilität*”, lásd SALO: Königsideologie (2017), 206.208–209. A masszoréta szöveg mellett foglal állást DELITZSCH: Psalmen (<sup>1</sup>1883), 512; SKEHAN: Strophic Structure (1959), 303; ETTISCH: Monotheistische Symbolik (1964), 215; PAUL: Blessing (1972), 352; HEIM: Perfect King (1995), 238–243; BROYLES: Redeeming King (1997), 27; HUMAN: An ideal for leadership (2002), 663–664.

17 Az אֵרַךְ ige több ókori királyszövegben is megjelenik hasonló értelemben, ehhez lásd bővebben lentebb (4.1.2.2.3.).

által olvasott ו = και kötőszó része volt-e az eredeti szövegnek. Mivel a sorkezdő wáw általában nem jellemző a költeményre, a Septuaginta alapján eszközölt emendációnak nem része a kötőszó.<sup>18</sup>

Jelentésére, de még inkább formájára nézve nehezen értelmezhető a חָרִיץ *hapax legomenon*. Az első gyökmássalhangzó ilyen reduplikációja nem szokványos a héber főnévképzésben;<sup>19</sup> az ókori fordítások közül a Targúm a חָרִיץ 'csepeg' igével fordítja a szót, a Septuaginta pedig a σταῖς 'csepeg, esik' ige participiumát használja. Ennek megfelelően fordít a Vulgata a *stillo* 'cseppenként hull' (iuxta LXX) és az *irroro* 'harmatként csepegtet' (iuxta Hebraeos) igék participiumával. Bár a főnévként való fordítás is elképzelhető,<sup>20</sup> a szabályosabb *parallelismus membrorum* miatt és az ókori fordítások tanúsága szerint is a kontextusba jobban illeszkedik az igei forma.<sup>21</sup> Eszerint talán a חָרִיץ\* ige *pilp'él* (חָרִיץ, חָרִיץ),<sup>22</sup>

18 Így pl. BOEHMER: Psalm 72 (1906), 151; DUHM: Psalmen (1922), 275; GUNKEL: Psalmen (1926), 304; SKEHAN: Strophic Structure (1959), 303; LORETZ: Königspsalmen (1988), 113.120; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 21; HUMAN: An ideal for leadership (2002), 663.664; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 103; uő: Der andere König (2003), 100; BECKER, U.: Psalm 72 (2008), 137. Kötőszóval fordít pl. MURPHY: Study (1948), V; HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 303.

19 DELITZSCH: Psalmen (1883), 516. A szír nyelvben ugyanez a jelenség meglehetősen gyakori, lásd BAETHGEN: Psalmen (1904), 224. A reduplikációval történő főnévképzés esetei között a két mássalhangzós gyökök megismétlődését és a három mássalhangzós gyökök utolsó két vagy utolsó gyökhangzójának ismétlődését ismerjük a bibliai héberben, melyek egyikének sem feleltethető meg teljesen a Zsolt 72,6 *hapax legomenon*-ja, lásd BAUER–LEANDER: Historische Grammatik (1922), 481–483.

20 Így pl. DELITZSCH: Psalmen (1883), 512; BAETHGEN: Psalmen (1904), 223; SAUR: Königspsalmen (2004), 132; MEINHOLD: Verstehen (2004), 95; SALO: Königs-ideologie (2017), 206, ugyanígy bibliafordításában KIF (1935), BUB (1975), továbbá ZB (1934); ElbB (1905/2006).

21 Így pl. SEIPLE: Seventy-Second Psalm (1914), DELITZSCH: Schreibfehler (1920), 7; 185; DUHM: Psalmen (1922), 275; KITTEL: Psalmen (1929), 238.239; SCHMIDT, H.: Psalmen (1934), 136; MURPHY: Study (1948), 24; WEISER: Psalmen II (1963), 341; KRAUS: Psalmen 60–150 (1989), 655.656; TATE: Psalms (1990), 219.221; SEYBOLD: Psalmen (1996), 275.276; KRAUS, N.: Dávid zsoltárai (1999), 396; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 21; HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 304.306; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 103; uő: Der andere König (2003), 100; LORETZ: Psalmstudien (2002), 187; TERRIEN: Psalms (2003), 516; ZENER: Auslegungen (2003), 154; GOULDER: Prayers (2004), 240; EATON: Psalms (2005), 261; MOLNÁR: Királyok és messiások (2009), 241. Ugyanígy számos bibliafordításban és bibliarevizióban is, mint pl. KJV (1611); IMIT (1906); Rev. KB (1908); ZB (1931/2007); SchB (1951/2000); RSV/NRSV (1952/1989); NAB (1970); Rev. LB (1984); Úf/RÚf (1990/2014); NASB (1995). A kérdéshez lásd még NÉMETH: Hapax legomenonok (2012), 133–135.

22 A javaslat problémája abban áll, hogy a *pilp'él* igeőrzés az első és az utolsó gyökmássalhangzó reduplikációjával képezhető, és rendszerint az ו"ע, ו"ע és ו"ע igeéknél fordul elő (pl. 2Sám 6,14; 19,33; 1Kir 4,7; Neh 9,21; Jób 20,6–7; Zak 11,16), lásd pl. JOON–MURAOKA: Grammar (2006), 157. A חָרִיץ formában ezzel szemben csak egy gyökhangzó ismétlődését láthatjuk, szabályos *pilp'él* formáról tehát nem beszélhetünk.

*hif'il* (הִיפִּיל) vagy *pi'el* (פִּיֵּל) formája olvasandó. A <sup>3</sup>BHK javasolja még a szír *r'zaf* 'csepegtet, (be)permetez' ige *hif'il* alakját (הִיפִּיל) mint lehetőséges olvasatot.<sup>23</sup> Dahood a זרב 'kiszárad' igére javítja a szöveget.<sup>24</sup>

A fentebb említett korrekciós javaslatokon túl nem zárhatjuk ki annak lehetőségét sem, hogy eredetileg a רעף 'csepeg, harmatozik' ige szerepelt a mondatban (vö. pl. Zsolt 65,12.13; Ézs 45,8), melynek *qal* imperfektum/jussivus E/3 hímnemű alakja (יִרְעֵף) magában rejtí annak lehetőségét, hogy וִירִיף-ként olvassák.<sup>25</sup> Ez esetben a szöveg értelme nem változik, mivel a nevezett gyök jelentése megegyezik a *hapax legomenon* legvalószínűbb jelentésével, a nyelvtanilag nehezen meghatározható egyszeri kifejezés helyett viszont így a kontextusba jól illeszkedő, ismert gyök kínálkozik.

Ismerünk három olyan héber kéziratot, melyekben a Zsolt 72,7 צִדִּיק melléknév helyett צֶדֶק főnevet tartalmazza. A korai fordítások közül ugyanezt támogatja a Septuaginta, a Pesitta és Hieronymus héber szöveg alapján készített zsoltárfordítása is. A *parallelismus membrorum* alapján a שְׁלֹוִים főnév párjaként szintén főnévi formát várunk a צִדִּיק melléknévi forma helyett. Elképzelhető, hogy másolók simítottak a szövegen, mivel a צֶדֶק virágzása nem jellemző az Ószövetségben,<sup>26</sup> a צִדִּיק virágzása, zöldellése azonban ismert kép a Zsoltárok könyvében (pl. Zsolt 1; 52,10; 92,13–14, vö. Péld 11,28). Emellett az sem kizárható, hogy nem pusztán szövegkritikai kérdésről van szó.<sup>27</sup> A szövegkritika szintjén a főnévi formát tartalmazó kéziratok, illetve korai fordítások által is támogatott verziót fogadjuk el.<sup>28</sup>

23 Hasonlóan SCHMIDT, H.: Psalmen (1934), 136.

24 DAHOOD: Psalms II (1968), 178.181.

25 A י és ז mássalhangzók a héber kéziratokban könnyen összetéveszthetők (vö. pl. Ézs 50,11; 1Krn 7,28), lásd DELITZSCH: Schreibfehler (1920), 113, valamint az ז félreolvasása י-ként szintén könnyen elképzelhető.

26 Vö. ellenben Ézs 45,8: וְצִדְקָהּ תִּצְמִיחַ 'és igazság(osság) sarjadjon'; Ézs 61,11: וְצִדְקָהּ יִצְמִיחַ 'igazság(osság)ot sarjaszt (az Úr)' [fordította: N. Á.].

27 Így pl. BECKER, U.: Psalm 72 (2008), 124–125, vö. SPIECKERMANN: Recht und Gerechtigkeit (1998), 257. A kérdéshez lásd még lentebb (3.5.2.5.).

28 Ugyanígy DUHM: Psalmen (1922), 275; GUNKEL: Psalmen (1926), 304.309; KITTEL: Psalmen (1929), 238.239; SCHMIDT, H.: Psalmen (1934), 136; MURPHY: Study (1948), 26; SKEHAN: Strophic Structure (1959), 303; KRAUS: Psalmen 60–150 (1989), 655.656; BROYLES: Redeeming King (1997), 27; KARASSZON, D.: Zsoltárok (1998), 586; SPIECKERMANN: Recht und Gerechtigkeit (1998), 257; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 21; LIMBURG: Psalms (2000), 240; LORETZ: Psalmstudien (2002), 187; MEINHOLD: Verstehen (2004), 95; SAUR: Königpsalmen (2004), 132; MOLNÁR: Királyok és messiások (2009), 240. Megmarad a masszoréta szövegnek pl. DELITZSCH: Psalmen (1883), 513; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 103; uő: Der andere König (2003), 100; SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 277; SALO: Königsideologie (2017), 206. Mindkét olvasatot lehetségesnek tartja HOSSFELD–ZINGER: Psalmen 51–100 (2000), 306.

A korai fordításokban eltérő a Zsolt 72,9 צַיִים kifejezésének értelmezése. A Pesitta a *gzrt'* szóval adja vissza, ami a héber צַיִים-nek felel meg. Ez az olvasat azonban nem valószínű, mivel a 9–10. versekben így zavaró szóismétlés keletkezik. A Septuaginta Αἰθίοπες-ként fordítja a kifejezést,<sup>29</sup> ahogyan ez alapján a Vulgata is (*Aethiopes*). A *parallelismus membrorum*-ból adódó értelme miatt több kommentáríró a Zsolt 74,10; 81,15 és 89,43 analógiájára a צַיִים vagy צָרִי (= szorongató/i/k) olvasatot javasolja,<sup>30</sup> feltételezve a צ-β betűtévésztsést.<sup>31</sup> A צַיִים – צַיִים tévesztés ugyan elképzelhető,<sup>32</sup> mivel azonban a masszoréta szöveg értelmes és helyes, továbbá mivel a korai fordítások olvasata sem egységes, nem indokolt eltérni a nehezebb, masszoréta szövegolvasattól.<sup>33</sup> A צַיִים 'pusztalakók' olvasatot támogatja, hogy a pusztára, sivatagra mint életellenes közegre való asszociációs lehetőség miatt a korrekció nélkül is megvalósul a gondolatpárhuzam az אֹיִב 'ellenség' főnévvel, továbbá hogy a főnév a 10. versben szereplő צַיִים kifejezéssel hasonló szójátékot alkot (vö. Ézs 34,14), mint a כָּבֵא és שָׂבָא szavak a Zsolt 72,10-ben.

A Zsolt 72,12-ben a Septuaginta, a Pesitta és a Vulgata a פִּי'עֵל (פִּי'עֵל) helyett az azonos mássalhangzó-készletű, de eltérő vokalizációjú פִּי'עֵל (פִּי'עֵל + פִּי'עֵל) kifejezést fordítják. A Septuaginta így az ἐκ χειρὸς δυνάστου fordítást, a Pesitta a *mn d'sjn mnh* olvasatot hozza, a Vulgata pedig az *a potente* formában adja vissza a szöveget. A görög szövegben a χειρὸς kifejezés stilisztikai kiegészítés, létezik görög kézirat, mely csak ἐκ

29 Ugyanígy a könyvön belüli másik előforduláskor, a Zsolt 73<sup>LXX</sup>,14-ben. A görög Αἰθίοψ 'etióp' és Αἰθιοπία 'Etiópia' szavak a héber כּוֹשׁ főnév standard ekvivalensei a Septuagintában (vö. Zsolt 68,32).

30 A צַר 'szorongató, elnyomó, ellenség' főnév meglehetősen gyakori kifejezés a Zsoltárok könyvében, lásd például Zsolt 3,2; 13,5; 27,2.12; 44,6.8.11; 60,13.14; 74,10; 78,42.61.66; 81,15; 89,24.43; 97,3; 105,24; 106,11; 107,2; 108,13.14; 112,8; 119,139.157; 136,24. A királyzsoltárok közül a Zsolt 89,43-ban az אֹיִב főnévvel áll párhuzamban, de hasonló parallelizmussal találkozunk a Zsolt 74,10 és 81,15 versekben is.

31 DUHM: Psalmen (1922), 275; GUNKEL: Psalmen (1926), 304.309; KITTEL: Psalmen (1929), 239; SCHMIDT, H.: Psalmen (1934), 136; MURPHY: Study (1948), 28–29; SKEHAN: Strophic Structure (1959), 304; WEISER: Psalmen II (1963), 341; WESTERMANN: Ausgewählte Psalmen (1984), 51; KRAUS: Psalmen 60–150 (1989), 655.656; TATE: Psalms (1990), 219.221; BROYLES: Redeeming King (1997), 27; LORETZ: Psalmstudien (2002), 189; MOLNÁR: Királyok és messiások (2009), 242.

32 DELITZSCH: Schreibfehler (1920), 111. A צ-ב betűk hasonlóságát lásd pl. a Kr. e. 2. századi Nash-papirusz 24. sorában. A kézirat elérhető a cambridge-i egyetem digitális könyvtárából (Cambridge University Digital Library) <http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-OR-00233/1>, letöltés dátuma: 2017. december 22.

33 Így pl. DELITZSCH: Psalmen (1883), 513; MÜLLER: צַיִ (1989), 990; SEYBOLD: Psalmen (1996), 275.576; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 22; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 103; ZENGER: Auslegungen (2003), 154; MEINHOLD: Verstehen (2004), 96; SAUR: Königspsalmen (2004), 132; SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 277; SALO: Königsideologie (2017), 206.

δυναστού-t olvas.<sup>34</sup> A Septuaginta a Jób 29,12 azonos szövegrésze esetében ugyanígy jár el. A Septuaginta javaslatát több kutató elfogadja,<sup>35</sup> illetve elképzelhetőnek tartja.<sup>36</sup> Mivel mindkét olvasat értelmes, meg kell maradnunk a masszoréta szövegnél.<sup>37</sup>

A Septuaginta, valamint Theodotion görög fordítása szerint  $\text{דָּבַר}$  helyett  $\text{דָּבַר}$  szerepel a Zsolt 72,14 szövegében:  $\text{καὶ ἔντιμον τὸ ὄνομα αὐτῶν ἐν ὧπιον αὐτοῦ}$  'és drága az ő nevük előtte'. Ugyanezt a fordítást követi a Vulgata Septuaginta alapján készült verziója is (*nomen eorum*). Legvalószínűbb, hogy a Septuaginta szövegromlásával van dolgunk,<sup>38</sup> így nem szükséges változtatni a masszoréta szövegen, amely szöveg értelmes és nyelvtanilag helyes.<sup>39</sup>

A Zsolt 72,15-ben a Septuaginta, a Pesitta és a Vulgata szerint az aktív értelmű  $\text{קָל}$  (*qal*) helyett a szövegben eredetileg a passzív  $\text{פּוֹאֵל}$  (*pu'al*) forma szerepelhetett ( $\text{δοθήσεται}$ , *dabitur*).<sup>40</sup> A két kifejezés

34 A Septuaginta kéziratai közül  $\epsilon\kappa \chi\epsilon\iota\rho\delta\varsigma$ -t olvas a *Codex Vaticanus*, törli viszont a kifejezést a *Codex Sinaiticus* egyik korrektora (ca), illetve  $\epsilon\kappa \delta\upsilon\lambda\alpha\varsigma\tau\omicron\upsilon$ -t olvas a *Psalterium Turicense*, vö. SPERBER: *Septuaginta-Probleme* (1929), 89.

35 Így pl. GUNKEL: *Psalmen* (1926), 304.309; LORETZ: *Königpsalmen* (1988), 132.

36 Így pl. KRAUS: *Psalmen 60–150* (1989), 656, aki végül a masszoréta szöveg mellett dönt.

37 Ugyanígy DELITZSCH: *Psalmen* (1883), 513; BAETHGEN: *Psalmen* (1904), 224–225; DUHM: *Psalmen* (1922), 276; KITTEL: *Psalmen* (1929), 239; MURPHY: *Study* (1948), 33; WEISER: *Psalmen II* (1963), 341; DAHOOD: *Psalms II* (1968), 182; WESTERMANN: *Ausgewählte Psalmen* (1984), 50; KRAUS: *Psalmen 60–150* (1989), 656; TATE: *Psalms* (1990), 219.221; SEYBOLD: *Psalmen* (1996), 276; BROYLES: *Redeeming King* (1997), 27; KARASSZON, D.: *Zsoltárok* (1998), 586; ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeit* (2000), 22; JANOWSKI: *Frucht der Gerechtigkeit* (2002), 104; uő: *Der andere König* (2003), 100; ZENGER: *Auslegungen* (2003), 155; MEINHOLD: *Verstehen* (2004), 98; SAUR: *Königpsalmen* (2004), 132; SÜSSENBACH: *Elohистischer Psalter* (2005), 278; GOLDINGAY: *Psalms 42–89* (2007), 380; YAMAYOSHI: *Erlösung* (2013), 240.

38 A fordításban eredetileg szereplő  $\alpha\iota\mu\alpha$  (=  $\text{דָּבַר}$ ), a másolás során  $\delta\upsilon\lambda\alpha\varsigma$  formát vett fel, lásd MURPHY: *Study* (1948), 35.

39 Így pl. DELITZSCH: *Psalmen* (1883), 513; DUHM: *Psalmen* (1922), 276; KITTEL: *Psalmen* (1929), 239; GUNKEL: *Psalmen* (1926), 304; WEISER: *Psalmen II* (1963), 341; WESTERMANN: *Ausgewählte Psalmen* (1984), 51; KRAUS: *Psalmen 60–150* (1989), 655; SEYBOLD: *Psalmen* (1996), 276; BROYLES: *Redeeming King* (1997), 27; KARASSZON, D.: *Zsoltárok* (1998), 586; ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeit* (2000), 22; JANOWSKI: *Frucht der Gerechtigkeit* (2002), 104; LORETZ: *Psalmenstudien* (2002), 191; MEINHOLD: *Verstehen* (2004), 98; SAUR: *Königpsalmen* (2004), 132; SÜSSENBACH: *Elohистischer Psalter* (2005), 278; YAMAYOSHI: *Erlösung* (2013), 240.

40 A passzív forma mellett dönt pl. DUHM: *Psalmen* (1922), 276; GUNKEL: *Psalmen* (1926), 304.309; SCHMIDT, H.: *Psalmen* (1934), 136; MURPHY: *Study* (1948), 35.36; DAHOOD: *Psalms II* (1968), 183; TATE: *Psalms* (1990), 220.221. HUMAN: *An ideal for leadership* (2002), 664. Loretz egyenesen *passivum divinum*ként értelmezi itt a  $\text{קָל}$  igét, hiszen az imádkozó korábban is Istent kéri, hogy ajándékozza meg a királyt (72,1), lásd LORETZ: *Psalmenstudien* (2002), 191, vö. GRUBER (ed.): *Rashi's Commentary* (2004), 474.837.

mássalhangzó-készlete megegyezik, csak a pontkációban mutatkozik eltérés. A mondat nyelvtanilag a masszoréta pontozással is helyes, de értelmezése és a kontextusba való illeszkedése nem problémamentes.<sup>41</sup> Elképzelhető, hogy a passzív formával az említett korai fordítások a kiejtés egy korai hagyományát őrizték meg. A פָּלַל és בָּרַךְ igék esetében viszont valószínűbb, hogy értelmező, illetve egyértelműsítő szándékkal használ többes számot a görög és a latin szöveg, világossá téve, hogy az egyes szám 3. személyű igéknek általános alanyuk van. Amennyiben a וְיָתֵן (*qal*) igének is általános alanyt tulajdonítunk, tartalmilag olyan közel kerülünk a וְיָתֵן (*pu'al*) formához, hogy a szövegkritikai probléma szinte jelentőségét veszti.

A Zsolt 72,16-ban a פָּסַח *hapax legomenon* értelmezése jelent nehézséget. A <sup>3</sup>BHK kritikai apparátusa a פָּסַח<sup>42</sup> vagy a פָּסַח (פָּסַח) kifejezést javasolja.<sup>43</sup> A BHS az arámi פִּסַּח 'bőség' szóval, Duhm pedig a szintén arámi מִסַּח 'elég' kifejezéssel hozza összefüggésbe a \*פָּסַח kifejezést.<sup>44</sup> A *hapax legomenon* értelmezésében a korai fordítások bizonytalanságot mutatnak, de – elfogadva a főnév 'bőség' jelentését – a kérdés alapvetően nem szövegkritikai.<sup>45</sup>

Ugyanennek a versnek a וְיִצְיִן מִעֵיר וְעִמְרֵי [gyümölcs] viruljon, és szára [mint a föld növénye] olvasatot javasolja. A két verzió könnyen magyarázható betűcserével, illetve helytelen szövegtagolással. A javaslatot sok kutató és kommentáríró elfogadja.<sup>46</sup> Mivel a masszoréta szöveg nyelvtanilag nem ad jó értelmet, és mivel a

41 A kérdéshez lásd MURPHY: Study (1948), 35–39; KARASSZON, D.: Zsoltárok (21998), 587; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 47–48; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 104; MEINHOLD: Verstehen (2004), 100; NÉMETH: Király mint „donor” vagy „akceptor”? (2011), 301–311.

42 Így KITTEL: Psalmen (5–61929), 239; SKEHAN: Strophic Structure (1959), 304.

43 Így pl. KRAUS: Psalmen 60–150 (61989), 656.

44 DUHM: Psalmen (21922), 277, vö. KARASSZON, D.: Zsoltárok (21998), 587.

45 A kérdéshez bővebben lásd NÉMETH: Hapax legomenonok (2012), 135–138.

46 Így GUNKEL: Psalmen (1926), 305.309; SCHMIDT, H.: Psalmen (1934), 136; MURPHY: Study (1948), 39.41; SKEHAN: Strophic Structure (1959), 304; WESTERMANN: Ausgewählte Psalmen (1984), 51; KRAUS: Psalmen 60–150 (61989), 656; BROYLES: Redeeming King (1997), 28; KARASSZON, D.: Zsoltárok (21998), 587; HOSSFELD–ZINGER: Psalmen 51–100 (22000), 304.306; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 22–23; LÖRETZ: Psalmstudien (2002), 193–194; ZINGER: Auslegungen (2003), 155; SAUR: Königpsalmen (2004), 133, ugyanígy még a ZB (2007), hasonlóan SEYBOLD: Psalmen (1996), 276.279. Másfépp DELITZSCH: Psalmen (41883), 513; WEISER: Psalmen II (61963), 341; TATE: Psalms (1990), 220.221; MEINHOLD: Verstehen (2004), 100, akik megmaradnak a masszoréta szöveg mellett. Kittel törli a szövegből a problémás szókapcsolatot, lásd KITTEL: Psalmen (5–61929), 239. Duhm rekonstrukciója meglehetősen eltávolodik a masszoréta szövegtől, ami szövegkritikailag nem indokolt, lásd DUHM: Psalmen (21922), 277.



jelenlegi forma előállítására kézenfekvő magyarázatot kínál, elfogadjuk a kritikai apparátus javaslatát a betűcserét illetően, a szövegtagolás megváltoztatását azonban a szöveggkritika szintjén nem tartjuk indokoltnak. A szöveget tehát עֲבִירָיו יִרְצֶה 'viruljon szára' formában javítjuk.<sup>47</sup>

A 17. versben sok héber kézirat, köztük a *Codex Leningradensis masora parva*-megjegyzése szerint is a יִין (K<sup>e</sup>tíb) helyett ugyanennek az igének a *nif'al* alakja יִין (Q<sup>e</sup>r<sup>e</sup>) olvasandó.<sup>48</sup> Létezik továbbá egy kézirat (de Rossi 879), mely a יִין kifejezést hozza,<sup>49</sup> és amelyet, úgy tűnik, több ókori fordítás is támogat. A Targúm szerint a név מוֹרֵן הוּה, <sup>50</sup> azaz 'el volt készítve'. A Targúm által használt kifejezés alapján könnyen elképzelhető, hogy a fordítás alapjául szolgáló héber kéziratban a בִּין ige állt.<sup>51</sup> A Septuaginta a διαμεινέι 'megmarad' igével fordít, amit követ a Vulgata mindkét verziója: *permanet/perseverabit (nomen eius)*. A görög szöveg alapján szintén elképzelhető, hogy a fordító a בִּין igét látta maga előtt,<sup>52</sup> s talán ugyanígy a szír fordítás, mely egészen egyszerűen a létigét alkalmazza.<sup>53</sup> Jellemzően ugyanezt az olvasatot és értelmezést támogatják a 20. századi zsidó és katolikus bibliakutatók közül többen, mint például H. R. Cohen, S. M. Paul, R. E. Murphy, P. W. Skehan, J. S. Kselman és több modern bibliafordítás.<sup>54</sup> A főbb érvek között szerepel, hogy hasonló fordulatot találunk egy másik királyzsoltárban, a Zsolt 89,5-ben: אֲכִין וְרַעַךְ עַד-עוֹלָם 'Örökre fenntartom utódaidat'.<sup>55</sup> Másrészt szembevetendő a héber יָכוֹן שָׁמוּ akkád *šuman šakānum* ekvivalense, mely kifejezés a *dārū* 'folyamatos, állandó, örök' kifejezéssel együtt gyakran jelenik meg a király hírnevével kapcsolatban.<sup>56</sup> További érvként jelenik

47 Ugyanígy pl. SEYBOLD: Psalmen (1996), 276.279; JANOWSKI: Stellvertretung (1997), 48.

48 Másképp SAUR: Königspsalmen (2004), 133, aki *qal* jussivust olvas.

49 A בִּין '(szilárdan/készen) áll, (szilárdnak, késznek) lenni' igéből. A kétféle olvasat könnyen magyarázható a כ-ב betűtévesztéssel, lásd DELITZSCH: Schreibfehler (1920), 116.117.

50 Az arámi kifejezés értelmezéséhez bővebben lásd SCHIMANOWSKI: Weisheit und Messias (1985), 150–152.

51 Részben ezt erősíti az a tény is, hogy bár a Zsoltárok-Targúmra jellemző az etimologizálás, itt mégsem kerül sor erre, lásd STEC: Targum of Psalms (2004), 13–14.16.

52 MURPHY: Study (1948), 43; SKEHAN: Strophic Structure (1959), 304; PAUL: Blessing (1972), 354–355; KSELMAN: Psalm 72 (1975), 80.

53 Lásd BAETHGEN: Psalmen (1904), 225.

54 MURPHY: Study (1948), 42–43; SKEHAN: Strophic Structure (1959), 304; PAUL: Blessing (1972), 354–355; KSELMAN: Psalm 72 (1975), 80; COHEN: Biblical hapax legomena (1978), 107, előbbiekre hivatkozva ugyanígy VAN DER LUGT: Cantos and Strophes (2010), 283. A bibliafordítások közül lásd pl. ElbB (1905); RSV (1952); NAB (1970); NRSV (1989); SZIT (1996); KNV (1997), de ugyanígy már korábban KJV (1611) és Káldi (1626).

55 Lásd KSELMAN: Psalm 72 (1975), 80.

56 PAUL: Blessing (1972), 354–355.

meg a Karatepe-felirat (Kr. e. 9–7. sz.), mely több ponton nyelvi egyezést mutat a 72. zsoltárral, többek között a יָכֹן olvasatot is alátámasztva.<sup>57</sup> שֵׁם אֲחִיר יָכֹן לְעֵלָם כֹּחַ שֵׁם וִירָח 'Azittawadda neve maradjon fenn örökké, miként a Nap és a Hold neve is'.<sup>58</sup>

A <sup>3</sup>BHK kritikai apparátusa szerint a Septuaginta fordítása azzal magyarázható, hogy az igét יָכֹן-nak olvasta a fordító. A יָכֹן gyök értelme nem egészen világos, de a Gen 6,3 kontextusa arra enged következtetni, hogy a szó jelentése talán: 'megmarad'.<sup>59</sup> A <sup>3</sup>BHK továbbá יָכֹן kifejezést javasolja lehetséges olvasatként, ami a יָכֹן 'dicsér' ige *pu'al* formája.<sup>60</sup> Duhm javaslata szerint elírásról van szó, eredetileg a héber יָכֹן (רָגַץ 'ragyog, csillog'; vö. Zsolt 132,18) ige arámi ekvivalense, a יָכֹן (רָגַץ) kifejezés állhatott a szövegben: „glänze seine Name”.<sup>61</sup> Egy további korrekciós javaslat szerint לֵיךְ / לֵיךְ 'éjszakázik, (meg)marad éjszakára' ige olvasandó.<sup>62</sup> Ez utóbbiaknak viszont nincs semmilyen lenyomata a kéziratokban és korai fordításokban.

A יָכֹן olvasatot ugyancsak egyetlen héber kézirat támogatja, mégis jól illik a közvetlen kontextusba, és a korai fordítások is leginkább erre a szóra vezethetők vissza. A *Codex Leningradensis* szövege azonban – ha nehezebb olvasat is – nem mondható nyelvtanilag hibásnak. A יָכֹן *hapax legomenon* pontos jelentését ma már homály fedi,<sup>63</sup> a legvalószínűbb etimológia alapján – azaz ha a kifejezést a יָכֹן 'sarj, utód, ivadék, leszármazott, hajtás, rügy' főnév (vö. Gen 21,23; Ézs 14,22; Jób 18,19) derivátumának tekintjük – a masszoréta szöveg nyelvtanilag helyes és értelmes, a 'sarjad, utódot hoz, virágzik, terem, burjánzik, tenyészik, növekszik' ige pedig jól illeszkedik a zsoltárt átszövő termékenység-tematikába (Zsolt 72,3.6–7.16–17).<sup>64</sup>

57 Lásd SKEHAN: Strophic Structure (1959), 304; KSELMAN: Psalm 72 (1975), 80; MEINHOLD: Verstehen (2004), 95.

58 DONNER–RÖLLIG: KAI 1 (52002), 7; HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 258 [Hahn István fordítása].

59 Így KOEHLER–BAUMGARTNER: HALAT 1 (31967), 206, vö. GESENIUS: Handwörterbuch (182013), 245.

60 Így pl. PERLES: Textkritik (1918), 130, idézi Kittel, aki nem támogatja Perles nézetét, mert az ige a metrumból és a bibliai szóhasználatból is kilóg, lásd KITTEL: Psalmen (51929), 239.

61 DUHM: Psalmen (21922), 277.

62 Lásd SEIPLE: Seventy-Second Psalm (1914), 196.

63 A lehetséges értelmezésekhez lásd bővebben NÉMETH: Hapax legomenonok (2012), 138–144.

64 Ennek az értelmezésnek ókori képviselője pl. Aquila, akinek fordításaiban a γεννηθήσεται kifejezés szerepel, azaz a héber יָכֹן főnév igei származékszavaként értelmezi a kifejezést, lásd BAETHGEN: Psalmen (31904), 225–226. A két vezető reformátor, Luther és Kálvin ugyanezt az etimológiát valószínűsíti, ahogyan Károl (1590) is, lásd LB (1545); CR 59, 671 (1557); KB (1590), majd pedig jó néhány későbbi biblifordítás és bibliarevizíó: IMIT (1906); Rev. KB (1908); KIF (1935); BUB (81975); Rev. LB (1984); ÚF/RÚF (1990/2014); NASB (1995); ElbB (2006); ZB



A Septuagintában a 17. vers második fele lényegesen hosszabb. Valószínűleg a Gen 12,3; 28,14 hatására egészíti a verset a fordítás, és a  $\text{בֹּרְךְ אֱלֹהִים יְהוָה וְיִהְיֶה בְּרִיךְ בְּרֹךְ אֱלֹהִים יְהוָה}$  után hozzáteszi:  $\text{πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς}$  (=  $\text{כָּל מְשַׁפְּחַת הָאָדָמָה}$ ).<sup>65</sup> A kiegészítés nyilvánvalóan harmonizálási szándékkal történt, illetve azzal a teológiai intencióval, hogy az olvasó mindenképpen összekösse ezeket a textusokat.<sup>66</sup> A héber kéziratokban hagyományozott rövidebb olvasat mellett szükséges dönten.

A 18. vers kapcsán megállapítható, hogy néhány masszoréta kéziratból, a Septuaginta legfontosabb kézirtaiból (*Codex Vaticanus* és *Codex Sinaiticus*) és a Pesittából hiányzik az  $\text{אֱלֹהִים}$  főnév, amely a metrumba is nehezen illeszkedik.<sup>67</sup> Isten megnevezése mint  $\text{יְהוָה אֱלֹהִים אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל}$  egy hosszabb olvasat, ami felveti az utólagos betoldás lehetőségét, melyet talán a zsoltár elohista jellegének későbbi felerősítésével magyarázhatnánk. Mégis mivel a többletnek nincs magyarázó jellege, általa pedig nem válik simábbá a szöveg, sőt nehézkes szóismétlés keletkezik, nem valószínű, hogy a hosszabb szövegvariáns egy betoldás által keletkezett volna. A mindössze öt kéziratban feltűnő rövidebb olvasat viszont könnyen magyarázható a zsoltárkönyveket lezáró többi doxológiához (Zsolt 41,14; 89,53; 106,48) igazítás szándékával, hiszen azokban minden esetben a  $\text{יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בְּרִיךְ}$  formula szerepel. A Zsolt 72,18-ból tehát nem szükséges törölni az  $\text{אֱלֹהִים}$  szót.<sup>68</sup>

A kritikai apparátus megjegyzése szerint  $\text{נִיפְ'אֵל}$  (*nif'al*) helyett inkább  $\text{יִמְלָא}$  (*qal*) olvasandó a 19. versben. A *nota accusativi* szerepeltetése miatt

(1931/2007); SchB (1951/2000). A modern bibliakutatásban is jelentős tábor képviseli ugyanezt a nézetet, lásd DELITZSCH: Psalmen (<sup>1</sup>1883), 513; BAETHGEN: Psalmen (<sup>3</sup>1904), 225; SCHIMANOWSKI: Weisheit und Messias (1985), 146; KRAUS: Psalmen 60–150 (<sup>6</sup>1989), 655; SEYBOLD: Psalmen (1996), 276; BROYLES: Redeeming King (1997), 28; KRAUS, N.: Dávid zsoltárai (1999), 396; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 23; HOSSELD–ZENER: Psalmen 51–100 (<sup>2</sup>2000), 304; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 104; HUMAN: An ideal for leadership (2002), 664; TERRIEN: Psalms (2003), 517; ZENER: Auslegungen (2003), 155.164; GOULDER: Prayers (2004), 243; MEINHOLD: Verstehen (2004), 95; SAUR: Königspsalmen (2004), 133; GROHMANN: Fruchtbarkeit (2007), 161; GOLDINGAY: Psalms 42–89 (2007), 380; MOLNÁR: Királyok és messiások (2009), 244; SALO: Königsideologie (2017), 206.

65 Néhányan a Septuaginta olvasatát követik verstani okokra hivatkozva, mint pl. BAETHGEN: Psalmen (<sup>3</sup>1904), 226; DUHM: Psalmen (<sup>1</sup>1922), 277; SCHMIDT, H.: Psalmen (1934), 136; MURPHY: Study (1948), 42.43.

66 Vö. ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 23; GRÜNEBERG: Abraham (2003), 216.

67 Így MURPHY: Study (1948), 43–44; KRAUS: Psalmen 60–150 (<sup>6</sup>1989), 656, hasonlóan GUNKEL: Psalmen (1926), 310; KITTEL: Psalmen (<sup>5–6</sup>1929), 239; BROYLES: Redeeming King (1997), 28.

68 Így pl. DELITZSCH: Psalmen (<sup>1</sup>1883), 513; WEISER: Psalmen II (<sup>6</sup>1963), 341; KITTEL: Psalmen (<sup>5–6</sup>1929), 239, valamint újabban TATE: Psalms (1990), 222; SEYBOLD: Psalmen (1996), 276; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 23; ZENER: Auslegungen (2003), 154; MEINHOLD: Verstehen (2004), 102; SAUR: Königspsalmen (2004), 133.

színtaktikailag a *qal* forma tűnik helyesebbnek,<sup>69</sup> bár egészen ritka esetekben előfordul, hogy a passzív igelakhoz kapcsolódó nyelvtani alany הָ prepozícióval áll.<sup>70</sup> A בָּלָא gyök ugyanilyen konstrukcióban fordul elő a Num 14,21-ben,<sup>71</sup> ahol szintén felmerül a *qal* olvasat lehetősége. A *qal* és *nif'al* közötti döntésben nem igazán segít a Septuaginta sem, amely a Num 14,21-ben aktív, a Zsolt 72,19b-ben pedig passzív formával adja vissza az igét. A szokatlan mondat szerkezetet eredményező *nif'al* pontkötő háttérben talán az állhat, hogy a masszoréták *passivum divinum* formában akartak utalni Isten cselekvésére.

Hét masszoréta kéziratból és a szír fordításból hiányzik a teljes 20. vers. Ez könnyen megmagyarázható azzal, hogy a jelenleg a zsoltár mögött álló dávidi feliratú zsoltárok (Zsolt 86; 101; 103; 108–110; 122; 124; 131–133; 138–145) tartalmi feszültségbe kerültek a kolofonnal. Az ellentmondás kiiktatása végett indokoltá válhatott a 20. vers elhagyása.

Problémásnak tűnik továbbá a versben szereplő igealak helyesírása. Az itt szereplő בָּלָא formát a *masora parva* megjegyzése szerint *qamecc*cel csak itt találjuk az Ószövetségben. Nem világos, hogy melyik gyökre kell visszavezetnünk a kifejezést. A többségi vélemény szerint a בָּלָא 'abbahagy, elfogy, bevégez, végződik' ige szerepel a szövegben,<sup>72</sup> mások inkább a hasonló jelentésű בָּלָא 'egésszé/teljessé tesz, befejez'<sup>73</sup> gyökre gondolnak. Bármelyik gyököt is vesszük alapul, a masszoréta szövegben szereplő forma nyelvtanilag nem szabályos. Ha a בָּלָא igéből indulunk ki, akkor a בָּלָא forma lenne várható, ahol az azonos gyökmássalhangzók (rendhagyó) összeolvadása eredményezhette a szövegben szereplő formát.<sup>74</sup> Ha a בָּלָא gyökből indulunk ki, akkor a középső gyök-

69 Ugyanígy DELITZSCH: Schreibungfehler (1920), 74; DUHM: Psalmen (21922), 277–278; GUNKEL: Psalmen (1926), 310; SCHMIDT, H.: Psalmen (1934), 136; MURPHY: Study (1948), 44; SEYBOLD: Psalmen (1996), 276; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 23; LORETZ: Psalmstudien (2002), 195; SAUR: Königspsalmen (2004), 133.

70 GESENIUS–KAUTZSCH: Hebräische Grammatik (281909), 405–406; WALTKE–O'CONNOR: Syntax (1990), 385; JOÜON–MURAOKA: Grammar (2006), 211. A בָּלָא *nif'al* passzív értelmezéséhez lásd MIGSCH: Bedeutung (2001), 79–83.

71 Num 14,21: וַיִּמָּלֵא כְבוֹד־יְהוָה אֶת-כָּל-הָאָרֶץ.

72 Ezt erősíti az a tény is, hogy a בָּטָא 'betakar, lefed' igének a בָּלָא-hoz hasonló *pu'al* formáját ismerjük: בָּטָא (Péld 24,31; Zsolt 80,11), lásd GESENIUS–KAUTZSCH: Hebräische Grammatik (281909), 150; BAUER–LEANDER: Historische Grammatik (1922), 424.

73 Így pl. SEYBOLD: Psalmen (1996), 276; BAARDA: 'Hexaplaric' Rubric (2000), 10.

74 A többes szám 3. személyű *qal* perfektumi alakok azonos gyökmássalhangzóinak ilyen összeolvadása az intranszitiv "ע"ע" igékre jellemző, lásd JOÜON–MURAOKA: Grammar (2006), 211.

mássalhangzó kettőzése miatt *pu'al* alakra gondolhatunk,<sup>75</sup> ám ennek a szabályos formája *qal* lenne.<sup>76</sup> A magánhangzókészlet azonban *qal* ige törzsre utal, mely esetben viszont a helyes írásmód dágés nélkül a *qal* lenne.<sup>77</sup> A bizonytalanság a szöveg végső értelmét tekintve nem okoz különösebb problémát,<sup>78</sup> mivel a kontextusba értelmileg és nyelvtanilag mindkét forma beleillik (*qal*: 'véget ér'; *pu'al*: 'befejezettnek lenni'), bár statisztikailag a *qal* formának nagyobb a valószínűsége.<sup>79</sup> A masszoréta szövegben szereplő szóalak valószínűleg egy ún. *forma mixta*, mely egyszerre jeleníti meg a két lehetséges olvasatot.<sup>80</sup> Mivel a két lehetséges gyök olykor jelentésátfedésben is állhat egymással, és mivel a két lehetséges ige törzs nem jelent kardinális különbséget, az értelmezések és a fordítások nem mutatnak lényegi eltéréseket.<sup>81</sup>

### 3.2. FORDÍTÁS

#### <sup>1</sup> Salamonnak<sup>a</sup>

Isten, jogszabályaidat add a királynak,<sup>b</sup> és igazságosságot ad a király fiának.

#### <sup>2</sup> Ítélje népedet igazsággal, és nyomorultjaidat jogosan.

- 75 Vö. GESENIUS–KAUTZSCH: *Hebräische Grammatik* (<sup>28</sup>1909), 150; WALTKE–O'CONNOR: *Syntax* (1990), 423. A כלה *pi'el* 'befejez, elvégez' ige jelentéstani okokból kizárható.
- 76 Így pl. DELITZSCH: *Psalmen* (<sup>4</sup>1883), 520; BAETHGEN: *Psalmen* (<sup>3</sup>1904), 226; DUHM: *Psalmen* (<sup>2</sup>1922), 278. A *masora parva* szerint is a כלה egy ritkább mellékformájáról van szó.
- 77 Így pl. DELITZSCH: *Schreibfehler* (1920), 76, majd a <sup>3</sup>BHK és BHS kritikai apparátusa alapján LORETZ: *Psalmenstudien* (2002), 195. A kérdéshez lásd még KOEHLER–BAUMGARTNER: *HALAT* 2 (<sup>3</sup>1974), 455.457.
- 78 Lásd RÖSEL: *Redaktion* (1999), 52. A nyelvi problémára sajátos magyarázatot ad a Talmud és a *Midras T<sup>h</sup>illim*. Rabbi Meir (Kr. u. 2. sz.) szerint a Zsoltárok könyvének minden költeménye Dávidtól származik, mert a helyes olvasat כלה helyett כל אלה 'mindezek', lásd Peszáchim 117a; KRAUS, N.: *Dávid zsoltárai* (1999), 392.
- 79 Az ige 64x szerepel *qalban*, 141x *pi'elben*, és mindössze 2x (?) *pu'alban*. A *pu'al* formák közül az egyik a Gen 2,1-ben olvasható szabályos וַיִּבְרָךְ alak, a másik pedig a kérdéses Zsolt 72,20, lásd GERLEMAN: כלה (1971), 832.
- 80 Így pl. GOLDINGAY: *Psalms* 42–89 (2007), 396. A *formae mixtae* összességében marginális jelenség a Héber Bibliában, melyen keresztül a masszoréták egy adott szó kétféle olvasási lehetőségét igyekeztek a két olvasat magánhangzókészletének összeolvasztásával megjeleníteni. A jelenséghez általában lásd GESENIUS–KAUTZSCH: *Hebräische Grammatik* (<sup>28</sup>1909), 229; KUSTÁR: *Héber Ószövetség* (2010), 285, a konkrét példákat lásd GESENIUS–KAUTZSCH: *Hebräische Grammatik* (<sup>28</sup>1909), 146.175; GORDIS: *Kethib-Qere* (1937), 41–43.
- 81 Bővebben lásd NÉMETH: *Hapax legomenonok* (2012), 131–132.

- <sup>3</sup> Hozzanak a hegyek békét a népnek, és a magaslatok (is az) igazságosság által.
- <sup>4</sup> Szolgáltasson jogot a nép nyomorultjainak, mentse meg a szegény fiait,  
és törje össze az elnyomót.
- <sup>5</sup> *Éljen hosszan*<sup>c</sup> a Nappal, és a Hold előtt nemzedékről nemzedékre.
- <sup>6</sup> Hulljon, mint eső a kaszálóra, mint zápor áztassa<sup>d</sup> meg a földet.
- <sup>7</sup> Virágozzon napjaiban az *igazság*<sup>e</sup>, és a béke sokasága a Hold megszűnéséig.
- <sup>8</sup> És uralkodjon tengertől tengerig, és a folyamtól a Föld széleiig.
- <sup>9</sup> Előtte hajtsanak térdet a(z ellenséges) pusztalakók, és ellenségei port nyaljanak.
- <sup>10</sup> Tarsís és a partok királyai ajándékot hozzanak, Sába és Szebá királyai adót vigyenek.
- <sup>11</sup> És hódoljon neki minden király, minden nép szolgálja őt.
- <sup>12</sup> Mert megszabadítja a (segítségért) kiáltó szegényt, és a nyomorultat, akinek nincs segítője.<sup>f</sup>
- <sup>13</sup> Megszánja a gyengét és a szegényt, és a szegények életét megmenti.
- <sup>14</sup> Zsarnokságtól és erőszaktól megváltja életüket, és drága a vérük az ő szemében.
- <sup>15</sup> És éljen, és adassék neki Sába aranyából, és (mindenki) imádkozzon érte állandóan, minden nap áldja őt (mindenki).<sup>g</sup>
- <sup>16</sup> Legyen gabona-bőség<sup>h</sup> a földön/az országban,  
a hegyek csúcsán suhogjon termése, mint a Libánon,  
és viruljon *szára*<sup>i</sup>, mint a föld növénye.
- <sup>17</sup> Legyen neve örök, a Nap előtt sarjadjon<sup>j</sup> neve,  
és mondjanak azzal áldást egymásra, minden nép mondja őt boldognak.
- <sup>18</sup> Áldott az ÚRisten, Izráel Istene, az egyedüli csodatévő!
- <sup>19</sup> És áldott legyen dicsőségének neve örökké, és teljen be dicsőségével az egész föld.  
Ámen és ámen!
- <sup>20</sup> Véget értek (itt) Dávidnak, Isai fiának imádságai.

Megjegyzések a fordításhoz:

a) A  $\text{h}$ -prepozíció értelmezéséhez bővebben lásd lentebb (3.5.2.2. és 4.2.1.). b) A mondat harmadik elemeként szereplő imperativus szintaktikailag ritka jelenség, mely a második helyen szereplő tárgy nyomatékosítására szolgál.<sup>82</sup> c) *text. em.*: a masszoréta szövegben szereplő יְיָ אֱלֹהֵינוּ 'és féljenek téged' forma helyett a יְיָ אֱלֹהֵינוּ 'éljen hosszan' formát olvasunk,

lásd fentebb (3.1.). d) זָרִיךְ *hap. leg.* A versben mindkét ige alanya a király.  
 e) *text. em.:* a צָדִיק 'igaz' melléknevet a צֶדֶק 'igazság' főnévre javítjuk, lásd fentebb (3.1.). f) A לֹא יֵאָמַר עֲוֹן nem egy harmadik csoportot jelöl az „elnyomott” és a „szegény” után, hanem az utóbbi kiegészítése. A wáw ebben az esetben explikatív értelemben vonatkozói mellékmondatot vezet be, vö. Septuaginta: ὧς οὐχ ὑπῆρχεν βοηθός.<sup>83</sup> g) A héber nyelv E. sz. 3. személyű igealakkal általános alanyt is kifejezhet, bővebben lásd fentebb (3.1.), valamint lentebb (3.5.2.4. és 4.3.2.1.1.). h) (בֶּרֶךְ) *hap. leg.*  
 i) *text. em.:* a וַיִּצְיֹצֵי מִעִיר 'és virágozzanak a városból (?)' szókapcsolatot a וַיִּצְיֹן מִעִיר 'és viruljon szára' formában javítjuk, lásd fentebb (3.1.). j) יֵינִי *hap. leg.*, lásd fentebb (3.1.).

### 3.3. SZERKEZET

Gunkel a Zsolt 72 szerkezetéről a következőket írja kommentárjában: „A költemény gondolatmenete nem túl feszes, és ismétlődések hatják át [...] Szabályos strófaszerkezet nem mutatkozik.”<sup>84</sup> A zsoltáron végzett későbbi kutatások ezzel szemben meggyőzően mutatták ki, hogy a zsoltár szerkezete szabályos és tudatos művészi szándék eredménye.<sup>85</sup> Arról azonban, hogy pontosan miként strukturálható a szöveg, már eltérő vélemények fogalmazódnak meg. A szakirodalomban egyaránt megjelenik a lineáris<sup>86</sup> és a koncentrikus struktúra<sup>87</sup> melletti

83 SIFFER-WIEDERHOLD: Psalm 71 (2011), 1696. A יֵינִי a héberben is szolgálhat vonatkozói mellékmondat bevezetőjeként, lásd JOÜON–MURAOKA: Grammar (2006), 566. Fordításában ugyanígy pl. GUNKEL: Psalmen (1926), 304; MURPHY: Study (1948), 33; KRAUS: Psalmen 60–150 (1989), 655, lásd még LB (1545/1984); ElbB (1905); Rev. KB (1908); SchB (1951/2000); NAB (1970); ÚF/RÚF (1990/2014); SzIT (2003); ZB (2007).

84 Lásd GUNKEL: Psalmen (1926), 308, ugyanígy már korábban OLSHAUSEN: Psalmen (1853), 304, majd többek között BAUMANN: Struktur-Untersuchungen (1949–1950), 122; WESTERMANN: Ausgewählte Psalmen (1984), 51–53; SCHWANTES: Mesias (1989), 272. Gunkel kész elemek felhasználásában látja a tematikus ismétlődések okát. Ennek ellenére egy szerkezeti felosztással mégis megpróbálkozik, és öt részre osztja a zsoltárt: 1\*–3.4–7.8–11.12–16.17. Kraus szerint a zsoltár gondolatmenete a zavaró ismétlődések miatt nem követhető, az általa javasolt ötrészes struktúra: 1–4.5–7.8–11.12–14.15–17, lásd KRAUS: Psalmen 60–150 (1989), 656.

85 Így pl. SKEHAN: Strophic Structure (1959), 302–308; KSELMAN: Psalm 72 (1975), 77–81. Újabban pl. ZENGER: Überlegungen (1993), 65–66; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (2000), 311–312; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 42; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 104; LORETZ: Psalmstudien (2002), 172.

86 GERSTENBERGER: Psalms II (2001), 64.

87 HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (2000), 311–312; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 106.

érvelés, a felosztás tekintetében pedig a kettő, három, négy, öt, hat, hét vagy tíz rész, illetve strófa elkülönítése.<sup>88</sup> Többen a feltételezett szabályos szerkezetet szövegváltoztatásokkal igyekeznek rekonstruálni.<sup>89</sup> A zsoltár szerkezetéről folytatott viták mai napig lezáratlanok.

Újabban széles körben is elterjedt elméletnek számít a leginkább Zenger és Janowski által képviselt modell. Eszerint a zsoltár öt részből áll, melyek témái centrális elrendezést mutatnak. Zenger és Janowski a következő struktúrát javasolják:<sup>90</sup>

|    |       |               |
|----|-------|---------------|
|    | 1aα   | Felirat       |
|    | 1aβ.b | Témamejelölés |
| A  | 2–4   |               |
| B  | 5–7   |               |
| C  | 8–11  |               |
| A' | 12–14 |               |
| B' | 15–17 |               |
|    | 18–19 | Doxológia     |
|    | 20    | Kolofon       |

Zenger és Janowski szerkezeti felosztásával szemben Arneith azt igyekezik kimutatni, hogy a zsoltár alaprétégének (72,1–7.12–14.16.17aαβ) tagolása Aššurbānapli koronázási himnuszának (SAA III, 11) struktúráját

88 Van der Lugt összesen 35 felosztást ismertet az 1837–2008 között kiadott szakirodalom alapján, lásd VAN DER LUGT: *Cantos and Strophes* (2010), 287–288, hasonlóan LORETTZ: *Psalmstudien* (2002), 172–173. Megemlítve néhány általa nem ismertetett (magyar vonatkozású) strukturálást is, a doxológia és kolofon nélküli zsoltár (72,1–17) elterjedtebb felosztásai a következők: Baumann (1949–1950), Skehan (1959), Kselman (1975), Tate (1990), Auwers (1994): 1–4 | 5–8 | 9–11 | 12–15 | 16–17; Kraus (1989), Carrière (1991), Karasszon, D. (1998), Human (2002): 1–4 | 5–7 | 8–11 | 12–14 | 15–17; Zenger (2000), Janowski (2002), Meinhold (2004), Becker (2008), Yamayoshi (2013): 2–4 | 5–7 | 8–11 | 12–14 | 15–17; Tournay (1988/1991): 1–2 | 3–4 | 5–6 | 7–8 | 9–10 | 11 | 12–13 | 14–15 | 16.17; Heim (1995): 1a.b.2–4 | 5–7 | 8 | 9–11 | 12–14 | 15–17; Molnár (2009): 2–4.7 | 5–6 | 8–11 | 12–15 | 16 | 17; Kustár (2003): 1–7 | 8–11.12–14.15 | 16–17; Gerstenberger (2001): 1\*–3 | 4–11 | 12–14 | 15–17; Terrien (2003): 1a.b–3 | 4–6 | 7–9 | 10–11 | 12–14 | 15–16 | 17–18; Ravasi (1988): 1–4 | 5–8 | 9–11 | 12–14 | 15–17; Barbiero (2008), van der Lugt (2010): 2–4.5–8 | 9–11 | 12–15.16–17.

89 Skehan öt egyenlő hosszúságú strófát rekonstruál, törölve a 4b.15aα felsorokat, lásd SKEHAN: *Strophic Structure* (1959), 303–304, Seybold pedig a 3. vers átcsoportosításával szintén öt, közel azonos felépítésű strófára osztja a költeményt: 1aβ.b.2.4 | 5–7.3 | 8–11 | 12–15 | 16–17, lásd SEYBOLD: *Psalmen* (1996), 277.

90 HOSSFELD–ZENER: *Psalmen 51–100* (2000), 311–312; JANOWSKI: *Frucht der Gerechtigkeit* (2002), 106; uő: *Der andere König* (2003), 102; ZENER: *Psalmen* (2003), 156–158.

követi, amely alapján egy meglehetősen összetett szerkezetet feltételez.<sup>91</sup> A 72,1–2 kulcsszavainak (משפט; / צדק /ה) kiasztikus képlete mellett a 72,3.7. verseket meghatározó két gyök (שלם; צדק) hasonló tükrös elrendeződését állapítja meg, mely alapján az 1–7. versek koncentrikus szerkezetét vázolja fel. Arneth szerint a továbbbíró (72,8–11.15.17aγ.b) az 1–7-ben felismert struktúrát imitálva egészíti ki aztán a költemény második felét.<sup>92</sup>

1–2 Bevezetés (1: צדקה – משפט; 2: צדק – משפט)

3 Keret (שלם – צדקה)

4 Kifejtés „A”

5 Centrum

6 Kifejtés „B”

7 Keret (שלם – צדק)

8–10 Bevezetés

11 Keret

12–14 Kifejtés „A”

15 Centrum

16–17aαβ Kifejtés „B”

17aγ.b Keret

Az Arneth által vázolt struktúra több ponton is problematikus.<sup>93</sup> A költemény második felében Arneth ellentmondásosan érvel, amikor egyrészt kimutatja a 8. vers bevezető jellegét, melyet a 9–11 kiasztikusan elrendezett explikáló része követ, másfelől pedig szerkezeti vázlatában a 8–10. verseket tekinti bevezetőnek, a wáw kötőszóval kezdődő 11. verset pedig a koncentrikus rész (12–17aαβ) keretversének.<sup>94</sup> Problemátikus továbbá, hogy a vázolt szerkezet lényegét jelentő kiazmusok elemeinek kiválasztása nincs kellő módon alátámasztva.<sup>95</sup>

91 ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 40–54.

92 ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 40–45. (A szerkezeti vázlatban a továbbírási szakaszokat kurzívval jelöltük).

93 A kritikához lásd pl. JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 106–107.110–112.

94 Lásd ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 38.44–45.

95 Arneth logikája alapján például a 17. és a 19. versek kulcsfogalmai szintén kiasztikus viszonyban állnak egymással, aminek strukturális jelentőségéről egyáltalán nem esik szó:

A                      B                      B                      A  
(19. v.) וְיָבִין שָׁם || (17. v.) וַיִּתְבָּרְכוּ (19. v.)

Janowski a kiazmusok megállapítását Arnethnél részben tévesnek (72,1–3), részben megkérdőjelezhetőnek (72,2b.4aα) tartja kritikájában, lásd JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 111–112. Hasonlóan kritikus a kiazmusokat illetően SALO: Königsideologie (2017), 214.



Véleményünk szerint a Zenger és Janowski által támogatott struktúra alapvetően elfogadható, az univerzalitást megjelenítő tematikus egységek strukturális szerepének tekintetében azonban korrekcióra szorul.

A struktúrán kívül álló felirat (1aα) után az 1aβ.b vers szerkezeti különállását igazolja, hogy a költeményben csak itt jelenik meg *vocativus* és *imperativus*, azaz Isten megszólítása mint nyelviileg is elkülönülő imakezdet szerepel a struktúrában. A 2. verstől kezdődő kérdés-sorban ehhez képest megváltozik az alany és a beszédirány,<sup>96</sup> valamint a mondatok szórendjében is különbség mutatkozik az 1. vershez képest. A Zsolt 72,1–2. versben a kulcsfogalmak ( *צָדִיק* / *צָדִיק*; *מִשְׁפָּט* ) többek által is hangsúlyozott kiasztikus kapcsolata,<sup>97</sup> illetve a 2. versben is megjelenő 2. személyű suffixum biztosítja az 1aβ.b téma megjelölésének és a téma 2. verstől kezdődő kifejtésének átmenetét. Ez a laza kapcsolat azonban, a fentebb említett szintaktikai érvek miatt, nem változtat azon, hogy az 1aβ.b szerkezetileg elkülönül a 2–7. versektől.<sup>98</sup>

A 2–7. szakasza újabb szerkezeti egységet jelenít meg a költeményben, mely az imádság két központi témáját szolgáltatta meg. Zenger és Janowski szerkezeti sémájában a két téma mentén blokkokra válnak a 2–7. versek: 2–4 szegénység-tematika; 5–7 termékenység tematika.<sup>99</sup> Ha a zsoltár első felében élesen elkülönítenénk a 2–4. és 5–7. verseket, akkor figyelmen kívül kellene hagynunk azt a tényt, hogy a 72,3 tartalmazza ugyan az „igazság” és a „nép” fogalmát, de témája alapvetően nem a 72,2.4 szegénység-tematikájához, hanem jóval inkább az 5–7 kozmikus-természeti képeihez illeszkedik. A 7. vers pedig annak ellenére, hogy a zsoltár kozmikus dimenzióját képviseli, az 'igazság' ( *צָדִיק* *text. em.* ) fogalma révén kapcsolódik a szociális dimenzióhoz. A 2–7. verseken belül így a költemény végső formájában nem válik blokkokra (2–4; 5–7) a két felvetett téma, ahogyan azt Zenger és Janowski ábrázolja.<sup>100</sup>

96 HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (2000), 310; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 106–107. 110–111.122.

97 Lásd JANOWSKI: Stellvertretung (1997), 48–49.54, később uő: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 104.122; uő: Der andere König (2003), 101–102.108; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 27.30; VAN DER LUGT: Cantos and Strophes (2010), 284.

98 Hasonlóan JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 122. A Zsolt 72,1 szerkezeti különállóságát hangsúlyozza még BOEHMER: Psalm 72 (1906), 151.

99 Zenger a 2–4 egységét az *עַם* főnév háromszori előfordulásával is alátámasztja, mely szó máshol nem szerepel a zsoltárban, az 5–7. versek összetartozását a szegénység-tematika hiánya és a termékenység tematika megléte mellett a Nap–Hold motívuma által alkotott belső keret (72,5.7) adja, lásd HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (2000), 311. Zenger érvelése a 2–4 összetartozásáról nem meggyőző, mert a *צָדִיק* főnév ugyanígy összeköthetné az 1–3. verseket, amelynek strukturális egységéről nem ejt szót, sőt az 1. vers különállóságát hangsúlyozza.

100 Hasonlóan BECKER, U.: Psalm 72 (2008), 127, vö. ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 26.



A wáw sorkezetekkel keretezett 8–11. szakasz a maga univerzális perspektívájával új témát képvisel a zsoltárban, ezért szerkezetileg mindenképpen különálló egységet alkot. A 12–14 összefüggő témája és a יִסְ sorkezet szintén jól kirajzol egy új szerkezeti egységet,<sup>101</sup> melyben visszatér a korábban már tárgyalt szegénység-tematika. A 15–17 témája viszont közel sem olyan homogén, mint ahogyan azt a Zenger- és Janowski-féle struktúra sejteti. A 72,15.17aγ.b ugyanis nem a kozmikus-természeti dimenziót képviseli (16–17aαβ),<sup>102</sup> hanem ugyanazt az univerzális dimenziót, mely a 8–11. szakaszában jelent meg korábban. Ezzel megkérdőjeleződik a 8–11. szakaszának centrális funkciója is,<sup>103</sup> hiszen az univerzalitás témája később is visszatérni látszik.

A végső struktúra így véleményünk szerint nem koncentrikus elrendezési. Az új téma (C), a költemény jelenlegi formájában, az egyes tematikus blokkok végén szerepel. A 9–11 terjedelmesebb betoldása a zsoltár eredeti centrumát (72,8) vezeti tovább, és reflektál a költemény első felében felvetett két témára (2–7). A Zsolt 72,15 a 12–14 szociális témája után jeleníti meg újra az univerzális perspektívát, a 72,17aγ.b pedig a 16–17aαβ természeti-kozmosz képeit tágitja univerzálissá. Így áll elő egy olyan struktúra, melyben az univerzális perspektíva egyfajta „téma-refrénként” vagy „rondótémaként” vissza-visszatér a költemény főbb tartalmi egységeinek végén:<sup>104</sup> AB (2–7); **C (8.9–11)**; A (12–14); **C (15)**; B (16–17aαβ); **C (17aγ.b)**. Az univerzalitás visszatérő témáját mindig wáw *copulativum* vezeti be.

A felirathoz hasonlóan a doxológia (72,18–19) és a kolofon (72,20) is struktúrán kívül álló részei a zsoltárnak. Mindezek alapján, véleményünk szerint, a zsoltár szerkezete így foglalható össze:

- 101 A יִסְ kötőszó struktúrát meghatározó szerepe alapján gondolják többben, hogy a költemény két részre osztható. Veugelers (1965) szerint az 1–11 és 12–17 két, témájában és szerkezetében parallel közbenjáró ima, Beuken (1977) szerint pedig egy kultikus esemény két részéről van szó, idézi HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 309–310; LORETZ: Psalmstudien (2002), 172.
- 102 Zenger a 15. verset rendkívül ellentmondásosan kezeli. Redakciótörténetileg az univerzalitást képviselő szakaszokhoz sorolja (8–11.15.17aγ.b), szerkezeti vázlatában a kozmikus dimenzióhoz illeszti (15–17), fordításában viszont azt a fordítási lehetőséget támogatja, melyben a király szociális szerepe válik hangsúlyossá, lásd HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 306–307.311.313.325.
- 103 A Zsolt 72,8–11-et a szerkezet központi szakaszának tartja pl. KSELMAN: Observation (1975), 77; ZENER: Überlegungen (1993), 66; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 104–105, hasonlóan: HEIM: Perfect King (1995), 228–229.
- 104 Wilfred G. E. Watson a refrénnek három altípusát nevezi meg a héber költészetben: 1. szigorú/szó szerinti refrén, 2. változat-refrén, 3. kórus. A Zsolt 72-ben tapasztalható jelenség leginkább a 2. kategóriához hasonlít. Watson ide sorolja pl.: Ex 15,6.11.16; 2Sám 19.15.27; Zsolt 80,4.8.20; 99,3.5.9; 114,4.6; 144,7–8.10–11, lásd WATSON: Classical Hebrew Poetry (2006), 295–296, vö. RAABE: Psalm Structures (1990), 167–168.

|               |                           |
|---------------|---------------------------|
| 1a $\alpha$   | Felirat                   |
| 1a $\beta$ .b | Imakezdet, témamegjelölés |

### Események dimenziója

|     |                      |                              |                                                      |
|-----|----------------------|------------------------------|------------------------------------------------------|
| A+B | 2–7                  | A: 2                         | szociális dimenzió                                   |
|     |                      | B+A: 3                       | kozmikus-természeti dimenzió +<br>szociális dimenzió |
|     |                      | A: 4                         | szociális dimenzió                                   |
|     |                      | B: 5–6                       | kozmikus-természeti dimenzió                         |
|     |                      | B+A: 7                       | kozmikus-természeti dimenzió +<br>szociális dimenzió |
| C   | 8.9–11               | univerzális dimenzió         |                                                      |
| A   | 12–14                | szociális dimenzió           |                                                      |
| C   | 15                   | univerzális dimenzió         |                                                      |
| B   | 16–17a $\alpha\beta$ | kozmikus-természeti dimenzió |                                                      |
| C   | 17a $\gamma$ .b      | univerzális dimenzió         |                                                      |

|       |           |
|-------|-----------|
| 18–19 | Doxológia |
| 20    | Kolofon   |

### 3.4. MŰFAJ ÉS SITZ IM LEBEN

A zsoltárok műfaji besorolását Hermann Gunkel nevéhez szokás kötni, de a munkásságának köszönhető formatörténeti paradigmaváltás nem volt teljesen előzmények nélküli. Az úgynevezett királyzsoltárok elkülönítésével is már Gunkel munkássága előtt találkozhatunk. Ezt a zsoltárcsoportot elsőként Wilhelm Martin Leberecht de Wette ismeri fel,<sup>105</sup> amikor kommentárjában a zsoltárokat formai és tartalmi szempontok alapján

105 De Wette kutatási eredményeit ezen a téren saját bevallása szerint is nagyban befolyásolta HERDER, J. G.: *Vom Geist der Ebraeischen Poesie* 1–2 (Deßau, 1782–1783) c. műve. Hasonlóan fontos volt de Wette számára EICHORN, J. G.: *Einleitung in das Alte Testament* (Leipzig, 1780–1783) c. munkája, melyben Eichhorn elsőként kezdi használni a *Gattung* megnevezést ószövetségi irodalmi formákra, lásd MOLNÁR: Zsoltárkutatás (1992), 170–171; SEYBOLD: Psalmen/Psalmenbuch (1997), 617; STARBUCK: Court Oracles (1999), 34; KARASSZON, I.: Ószövetség regénye (2011), 41; SUELZER–KSELMAN: Ószövetség-kutatás (2003), 168.169; SEYBOLD: Studies of the Psalms (2013), 586.588. A zsoltárkutatás történetének ezen szakaszát vizsgálja doktori disszertációjában BASSY: Von Herder zu de Wette (2008).

osztályozza.<sup>106</sup> A hat megnevezett csoport egyike a királyzsoltárok,<sup>107</sup> ahova a 2., 20., 21., 45., 72., 110. zsoltárokat sorolja, de magát a fogalmat nem definiálja közelebbről.<sup>108</sup> Gunkel, aki a zsoltárok műfaji besorolását aztán koncepcionálisan elvégezte,<sup>109</sup> négy alaptípust nevez meg.<sup>110</sup> Ezek mellett tárgyalja a tartalmilag összetartozó királyzsoltárokat, megállapítva azonban, hogy a királyzsoltárok valójában nem tekinthetők önálló, zárt *Gattung*nak. Létezik ugyan egy általános élethelyzet, melyhez ezek az énekek kapcsolódnak, nevezetesen a királyi ünnepségek az udvarban, illetve a templomban,<sup>111</sup> mégis nagyon eltérők azok a konkrét szituációk, melyekben a királyzsoltárok megfogalmazódtak. Mivel a királyzsoltárok igazi *Sitz im Lebenje* sokszor nagyon eltérő,<sup>112</sup> többféle műfajban is megjelenhetnek, úgymint egyéni és kollektív panaszzsoltár vagy egyéni hálaének.<sup>113</sup>

Ehhez a megállapításhoz csatlakozik kritikus tanítványa, Sigmund Mowinckel is, aki szerint a királyzsoltár nem önálló műfaj, hanem különböző irodalmi műfajokban megírt költemények összessége, melyek Izráel királyával foglalkoznak.<sup>114</sup> Hasonlóan vélekedik a későbbi

106 Lásd KRAUS: *Geschichte* (1982), 180–184; KARASSZON, I.: *Ószövetség regénye* (2011), 40–41. Érdekes módon Gunkel egyáltalán nem hivatkozik de Wette kutatási eredményeire, és kommentárjának irodalomjegyzékében sem szerepelteti de Wette akkor már öt kiadást is megélt zsoltárkommentárját. Ugyanez tapasztalható az RGG 4 (1913 és 1930) *Psalterbuch* szócikkében is. Werner Klatt szerint Gunkel – meglepő módon – nem ismerte ezt a művet, lásd KLATT: Hermann Gunkel (1969), 230. Másképp vélekedik Karasszon István, aki szerint Gunkel jól ismerte de Wette kommentárját, ám műfajok iránti érdeklődésének középpontjában nem annyira a zsoltárszöveg, hanem a műfaj szociográfiai helye, azaz *Sitz im Lebenje* állt, ebben pedig nem támaszkodhatott de Wette kutatásaira, lásd KARASSZON, I.: *Ószövetség regénye* (2011), 41.

107 I. himnuszok; II. népi zsoltárok; III. Sion- és templomzsoltárok; IV. királyzsoltárok; V. panaszzsoltárok; VI. vallási vagy erkölcsi zsoltárok, valamint ezek alcsoportjai, lásd DE WETTE: *Psalmen* (1856), 3–4. Értékeléséhez lásd HANEY: *Royal Psalms* (2002), 13; SEYBOLD: *Poetik* (2003), 165–166; úő: *Studies of the Psalms* (2013), 588.

108 DE WETTE: *Psalmen* (1856), 3.

109 Lásd KRAUS: *Geschichte* (1982), 353–359.

110 Alapműfajok Gunkelnél: I. Himnusz; II. Kollektív panasz; III. Egyéni panasz; IV. Egyéni hála, melyekbe besorolva egyéb kisebb műfajokat is megnevez, lásd GUNKEL–BGRICH: *Einleitung* (1933), 27.

111 Gondolva a királyi palotában vagy a templomban zajló udvari ünnepségekre, mint általános *Sitz im Lebenje*, Gunkel eleinte használja a „*Gattung der Königspsalmen*” kategóriát, lásd GUNKEL: *Königspsalmen* (1914), 43.64.

112 Így például trónra lépés vagy annak évfordulója, királyi esküvő, uralkodó születésnapja, háborús helyzet (hadba vonulás vagy győzelem), lásd GUNKEL: *Königspsalmen* (1914), 64, hasonlóan BARTH: *Einführung* (1961), 31; WESTERMANN: *Ausgewählte Psalmen* (1984), 49; RÓZSA: *Ószövetség keletkezése II* (2002), 341.

113 GUNKEL–BGRICH: *Einleitung* (1933), 144–147.

114 MOWINCKEL: *Psalmenstudien III* (1961), 78, úő: *Worship* (1951/2004), 47.

zsoltárkutatók döntő többsége is,<sup>115</sup> így mára konszenzusnak tekinthető, hogy a „királyzsoltárok” megnevezés formatörténeti szempontból nem műfaji kategória, hanem formailag heterogén zsoltárok tematikus összetartozását jelenti.<sup>116</sup>

A legújabb kor zsoltárkutatói éppen ezért a királyzsoltárok esetében nem *Gattung*ról, hanem csak „*quasi-Gattung*”-ról,<sup>117</sup> „gyűjtőfogalom”-ról,<sup>118</sup> illetve „zsoltárcsoport”-ról<sup>119</sup> beszélnek. Ez a csoport tehát minden olyan zsoltárt magába foglal, mely „motívumaiban és tematikájában általánosan vagy túlnyomó részben a (jeruzsálemi) királyra, annak tisztére és hivatalára fókuszál”.<sup>120</sup>

A fenti definíció alapján egyrésztől szükséges még tisztázni, hogy mely zsoltárok tartoznak a királyzsoltárok csoportjába, közelebből, hogy a Zsolt 72 megfelel-e a definíció kritériumainak (3.4.1.). Másrészt, mivel a királyzsoltárok kategóriája nem tekinthető *Gattung*nak, a műfaji kérdést formatörténeti szempontok alapján az egyes királyzsoltárok esetében, így a Zsolt 72-nél is külön szükséges vizsgálni (3.4.2.), ebből kiindulva tisztázható aztán a zsoltár *Sitz im Leben*je (3.4.3.).

- 115 Így pl. METTINGER: *King and Messiah* (1976), 99; KAISER, O.: *Einleitung* (1984), 340–341; WAGNER: *Reich des Messias* (1984), 865; WESTERMANN: *Ausgewählte Psalmen* (1984), 48; KRAUS: *Psalmen 1–59* (1989), 60; DAY: *Psalms* (1990), 91; FOHRER: *Psalmen* (1993), 5; GERSTENBERGER: *Psalmen* (1995), 210; ZENGER: *Königspsalmen* (1995), 510; NEL: *Theology* (1998), 72, újabban pl. WASCHKE: *Wurzeln* (2001), 95; RÓZSA: *Őszösvetség keletkezése II* (2002), 341; KUSTÁR: *Őszösvetség király-szövegei* (2003), 7, uő: *Zsoltárok könyve* (2004), 225; MEINHOLD: *Verstehen* (2004), 85; SAUR: *Königspsalmen* (2004), 24; SARNA: *Book of Psalms* (2007), 670; NORDHEIM: *Psalm 110* (2008), 21. Molnár János szerint a Zsolt 45,2-ben szereplő מַלְכִּי מְשִׁיחִי kifejezést kell a királyzsoltárok héber műfaji megjelölésének tekintenünk, lásd MOLNÁR: *Királyok és messiások* (2009), 154, hasonlóan már KRAUS: *Psalmen 1–59* (1989), 60. A kifejezés egyszeri előfordulása azonban nem jogosít fel arra, hogy általános műfaji kategóriaként kezeljük, lásd SAUR: *Königspsalmen* (2004), 24.
- 116 A királyzsoltárokhoz kapcsolódó műfaji és definiálási kérdések kutatástörténetéhez részletesen lásd pl. NORDHEIM: *Psalm 110* (2008), 18–21.
- 117 Így Starbuck, aki a továbbiakban megjegyzi, hogy a műfaji meghatározás bizonytalanságát mutatja az angol nyelvű szakirodalomban gyakran használt jelző is: *‘so-called’ royal psalms*, lásd STARBUCK: *Court Oracles* (1999), 37.
- 118 ZENGER: *Königspsalmen* (1995), 510.
- 119 KRAUS: *Psalmen 1–59* (1989), 60; SAUR: *Königspsalmen* (2004), 24, hasonlóan JANOWSKI: *Frucht der Gerechtigkeit* (2002), 101; SALO: *Königsideologie* (2017), 2.
- 120 ZENGER: *Königspsalmen* (1995), 510, korábban hasonlóan GUNKEL–BGRICH: *Einleitung* (1933), 140; BARTH: *Einführung* (1961), 30. Fontos kitétel a definícióban, hogy a témának döntően kell meghatároznia a szöveget. Így nem sorolható be a csoportba például az a 73 zsoltár, mely csupán címfeliratában nevezi meg Dávid királyt, s többnyire azok a zsoltárok is kívül esnek a kategórián, melyeknek csak egy-két verse utal a királyra (pl. Zsolt 28,8–9; 61,7–8; 63,12; 80,16.18; 84,9–10), vö. KRAUS: *Psalmen 1–59* (1989), 60; DAY: *Psalms* (1990), 88.

### 3.4.1. A KIRÁLYZSOLTÁROK CSOPORTJA

Míg a királyzsoltárok definíciójánál meglehetősen nagy tudományos konszenzussal találkozunk, addig abban a kérdésben, hogy ennek az általános meghatározásnak mely zsoltárok tesznek eleget, már igen eltérőek a vélemények.

De Wette, aki elsőként határolja körül ezt a zsoltárcsoportot, csak hat zsoltárt sorol ide: Zsolt 2; 20; 21; 45; 72; 110.<sup>121</sup> Később Olshausen és Hupfeld is megnevezi a királyzsoltárok csoportját, listájuk azonban néhány ponton eltér de Wette felsorolásától.<sup>122</sup> Gunkel önmagát felülvizsgálva, többszöri alakítás<sup>123</sup> után állítja össze a királyzsoltárok máig mértékadó listáját: Zsolt 2; 18; 20; 21; 45; 72; 89,47–52; 101; 110; 132; 144,1–11.<sup>124</sup> Mowinckel a *Kongesalmerne* című korai monográfiájában (1916) a gunkeli listán felül még 11 zsoltárt és Sámuel két könyvéből 3 költeményt sorol a csoportba.<sup>125</sup> Smend, Balla, majd elsősorban Birkeland hatására később arra jut,<sup>126</sup> hogy a király konkrét említése nélkül is feltételezhetjük egyes zsoltárokról, hogy az uralkodó áll a háttérükben.

121 DE WETTE: Psalmen (1856), 3.

122 Olshausen királyzsoltárnak tekinti a következőket: Zsolt 2; 20; 21; 28; 61; 63, lásd OLSHAUSEN: Psalmen (1853), 31. Hupfeld a következő zsoltárokat sorolja ide: Zsolt 2; 18; 20; 21; 45; 72; 89; 101; 110; 132. A lista csak abban különbözik Gunkel későbbi felsorolásától, hogy a Gunkel által csak részben idetartozónak vallott Zsolt 144 Hupfeld listájából még teljesen hiányzik, lásd HUPFELD: Psalmen I (1867), 6.

123 Az RGG 4 vonatkozó szócikkében a királyzsoltárhoz sorolja a Zsolt 2., 20., 21., 45., 72. és 110. zsoltárt, emellett megemlíti még a Zsolt 18; 60; 101; 132 és 2Sám 23,1–7 költeményeit, mint amelyek talán szintén ide sorolhatók, lásd GUNKEL: Psalmen (1913), 1939–1940. A *Königspsalmen* című későbbi írásában nem hoz listát, sőt megállapítja: „Welche einzelnen Gedichte dazu zu rechnen sind, ist streitig.” A tanulmányban a Zsolt 2; 18; 20; 21; 45; 72; 101; 110 és 132 szerepel, lásd GUNKEL: Königspsalmen (1914), 42. A halála után kiadott *Einleitung* c. műve közli a fentebbi, 11 zsoltárt tartalmazó listát, lásd GUNKEL–BEGRICH: Einleitung (1933), 140.

124 GUNKEL–BEGRICH: Einleitung (1933), 140.

125 Zsolt 28; 44; 60; 61; 63; 66; 68; 80; 83; 84; 118; 1Sám 2,1–10; 2Sám 1,19–27; 23,1–7, később hasonlóan MOWINCKEL: Psalmenstudien I (1961), 129; uő: Psalmenstudien III (1961), 78, vö. PATRO: Royal Psalms (1976), 49; STARBUCK: Court Oracles (1999), 54; HANEY: Royal Psalms (2002), 29.

126 Smend szerint az én-zsoltárokból megszólaló *Ich* majdnem minden esetben kollektív értelmű, a nemzetet, a közösséget személyesíti meg, lásd SMEND: Ich der Psalmen (1888), 50.142.145–146. Balla ezzel szemben úgy véli, hogy az én-zsoltárokat – ha a zsoltárszöveg nem utasít másként – individuálisan kell értenünk, lásd BALLA: Ich der Psalmen (1912), 3–5. Mowinckel kritikailag felülvizsgálja Smend és Balla nézeteit, és arra jut, hogy az *Ich* a királyt vagy valamilyen vezetőt jelöl, aki képviseli a közösséget, lásd MOWINCKEL: Psalmenstudien II (1961), 300–301; uő: Worship (2004), 38–39. Harris Birkeland szerint az anonim zsoltárok első személyű alanyát fenyegető ellenség nem más, mint a nemzet ellensége. Így az első személyű alany nem lehet más, mint a földi uralkodó, aki „én”-ként és „mi”-ként egyaránt megszólalhat, képviselve a népet, lásd BIRKELAND, H.: *Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmenliteratur. Ein Beitrag zur Kenntnis der semitischen Literatur- und Religionsgeschichte*, Oslo, Grøndahl & Sons, 1933.

Az anonim zsoltárok mögött meghúzódó „Én” vagy „Mi” alanyok szerte a király személyére és kultuszi szerepére vezethetők vissza.<sup>127</sup> Mowinckel később, egészen nyitva hagyva a kérdést, az alábbi felsorolást közli: Zsolt 2; 18; 20; 21; 45; 72; 89; 101; 110; 132; 28; 61; 63; 68, majd megjegyzi: „és még elég sok egyéb”.<sup>128</sup>

G. von Rad is foglalkozik röviden a királyzsoltárok műfaji kérdésével. Az *Ószövetség teológiája* című művében kritizálja Birkeland nézetét, mely szerint a zsoltárok nagy része királyzsoltár volna. Von Rad szerint Birkeland nem veszi figyelembe a költői stíluszeszközök általános elterjedtségét és széles körű használatát az izráeli irodalomban. Von Rad a Zsolt 144 nélkül veszi át Gunkel végső listáját.<sup>129</sup>

Később több kutató a mowinckeli vonalon haladva a királyzsoltárok körét lényegesen tágabbra veszi a gunkeli listához képest. Dahood például Gunkel 11 királyzsoltárához további 17 zsoltárt sorakoztat fel.<sup>130</sup> A 70-es évek közepén Eaton külön fejezetben tárgyalja a kérdést: „*How many psalms are royal?*”<sup>131</sup> Válaszkeresésében Birkeland és Mowinckel nyomán halad tovább, majd felállítja a *royal style* 'királyi stílus' kritériumrendszerét.<sup>132</sup> Ezzel lényegesen kibővíti a kört, és a Gunkel által megnevezett 11 királyzsoltár mellé további 31 zsoltárt sorol be.<sup>133</sup> Eaton ezen túlmenően újabb 23 zsoltárt is megemlít, melyekről szerinte ugyan nem biztos, de elképzelhető, hogy szintén királyzsoltárok.<sup>134</sup> Gunkel szűkebb listájához képest tehát közel 70-re duzzasztja a királyzsoltárokként definiálható bibliai költemények számát, vagyis Eaton szerint a zsoltárok 44%-a királyzsoltár.<sup>135</sup> A legtöbb egyéni zsoltárnál a „*royal interpretation*” módszerét alkalmazza, hasonlóan Birkeland, Mowinckel, Engnell, Dahood és Johnson értelmezéséhez.<sup>136</sup>

127 Lásd MOWINCKEL: *Psalmenstudien I–II* (1961), [III].

128 „...and quite a number of others”, lásd MOWINCKEL: *Worship* (1951/2004), 47.

129 VON RAD: *Ószövetség teológiája I* (1957/2007), 253. Hasonlóan BARTH: *Einführung* (1961), 30, aki viszont a teljes listát átveszi Gunkeltől.

130 Zsolt (3); 22; 27; 54; 57; 59; 61; 63; 86; 91; 92; 102; 127; 130; 138; 143 és talán 41, lásd DAHOOD: *Psalms III* (1970), XXXVIII. A Zsolt 3 Dahood háromkötetes zsoltárkommentárjának 1. kötetében még nem szerepelt a királyzsoltárok között, lásd DAHOOD: *Psalms I* (1966), 41.

131 EATON: *Kingship* (1976), 1. Ugyanezt a kérdést fogalmazza meg külön fejezetként CROFT: *Identity* (1987), 73; DAY: *Psalms* (1990), 88.

132 EATON: *Kingship* (1976), 20–26, vö. STARBUCK: *Court Oracles* (1999), 56–57.

133 Zsolt 3; 4; 7; 9; 10; 17; 22; 23; 27; 28; 35; 40; 41; 57; 59; 61; 62; 63; 66; 69; 70; 71; 75; 91; 92; 94; 108; 118; 138; 140; 143, lásd EATON: *Kingship* (1976), 27–64, vö. CROFT: *Identity* (1987), 80; STARBUCK: *Court Oracles* (1999), 58; HANEY: *Royal Psalms* (2002), 53.

134 Zsolt 5; 11; 16; 31; 36; 42; 43; 51; 52; 54; 55; 56; 73; 77; 86; 102; 109; 116; 120; 121; 139; 141; 142, lásd EATON: *Kingship* (1976), 64–85, vö. DAY: *Psalms* (1990), 88; STARBUCK: *Court Oracles* (1999), 58.

135 Lásd SEYBOLD: *Psalmenforschung* (1981), 16; STARBUCK: *Court Oracles* (1999), 58.

136 EATON: *Kingship* (1976), 11–20, vö. SEYBOLD: *Psalmenforschung* (1981), 15–16.

Croft felülvizsgálja Eaton módszerét és számításait a királyzsoltsárokkal kapcsolatban.<sup>137</sup> Croft szerint összesen 48 királyzsoltsárt találunk a Zsoltárok könyvében, melyből 41 individuális. Ő is átveszi Gunkel 11 tagú zsoltsárlistáját, hozzávesz Eaton listájából 33-at,<sup>138</sup> és ezeken felül még négy zsoltsárt tekint királyzsoltsárnak: Zsolt 26; 38; 44; 60.<sup>139</sup>

A királyzsoltsárok számáról szóló vita az utóbbi évtizedekben, visszatérve a gunkeli gyökerekhez, lényegében nyugvópontra jutott. Napjainkban a legszélesebb körben elfogadott, s egyben klasszikusnak is számító vélemény szerint leginkább a következő zsoltsárok felelnek meg a tartalmi kritériumoknak: Zsolt 2; 18; 20; 21; 45; 72; 89; 101; 110; 132; 144.<sup>140</sup> Ettől néhányan csak abban térnek el, hogy a Zsolt 89 és főleg a Zsolt 144 esetében nem az egész zsoltsárt, hanem annak csupán egy konkrét szakaszát tekintik királyzsoltsárnak.<sup>141</sup> Az utóbbi több királyzsoltsár-listából teljesen ki is marad.<sup>142</sup> Ezeket a konszenzuson belüli apróbb ingadozásokat annak nehézkes megítélése okozza, hogy mit is jelent egy költemény esetében „túlnyomó részben” a királytematikára fókuszálni. Mindenesetre a definíció kizárja azokat a zsoltsárok, melyek egyértelműen csak marginálisan említik a királyt, esetleg valamilyen bizonytalan allúzió formájában, vagy pusztán a felirathat engednek asszociálni a király(ság)ra.

137 CROFT: Identity (1987), 74–75.

138 Eaton két csoportjából (31+23) csupán 25+8 zsoltsárt vesz át, lásd CROFT: Identity (1987), 80.

139 CROFT: Identity (1987), 80. Összesítve tehát Croft a gunkeli listán felül a következő zsoltsárok tartja királyzsoltsárnak: Zsolt 3; 5; 7; 9/10; 16–17; 22; 23; 26–28; 31; 38; 40; 44; 55–57; 59–63; 66; 69–71; 92; 94; 116; 118; 138–143.

140 Lásd pl. KARASSZON, D.: Zsoltsárok (20198), 543; NEL: Theology (1998), 72; STARBUCK: Court Oracles (1999), 66; RÓZSA: Ószövetség keletkezése II (2002), 341; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 97; uő: Psalmen/Psalter (2003), 1769; KUSTÁR: Ószövetség király-szövegei (2003), 7, uő: Zsoltsárok könyve (2004), 225; SAUR: Königspsalmen (2004), 24; ALBERTZ: Königszeit (2009), 42. Másképp például Sarna, aki a Zsolt 44 (!) és 101 kapcsán óvatosabban nyilatkozva állapítja meg, hogy talán szintén a csoporthoz tartoznak, lásd, SARNA: Book of Psalms (2007), 670, valamint BROYLES: Redeeming King (1997), 25, aki a 101. zsoltsárt nem tekinti királyzsoltsárnak. Molnár a monográfiájában kihagyja az elemzésből a 89., 132. és 144. zsoltsárt. Cziglányi bevezetéseében a felsorolt királyzsoltsárok között nem szerepel a Zsolt 18; 101; és 144, CZIGLÁNYI: Ószövetség (2016), 408.

141 Gunkel e két zsoltsár esetében a Zsolt 89,47–52; 144,1–11 versekre szűkíti azt a szövegkorpust, mely megfelel a királyzsoltsárok definíciójának, lásd GUNKEL: Psalmen (1913), 1939–1940; uő: Königspsalmen (1914), 42; uő-BEGRICH: Einleitung (1933), 140, ugyanígy WAGNER: Reich des Messias (1984), 865–866. Otto Kaiser és Ernst-Joachim a Zsolt 144 esetében ért egyet Gunkellel, lásd KAISER, O.: Einleitung (1984), 340; WASCHKE: Messias (2006), digitális kiadvány, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/27061/>, letöltés dátuma: 2018. február 27.

142 Így pl. DE WETTE: Psalmen (1856), 3; VON RAD: Ószövetség teológiája I (1957/2007), 253; SEYBOLD: Einführung (1986), 98; MITCHELL: Message (1997), 243.



Ahogy fentebb is láttuk, az általunk vizsgált Zsolt 72 királyzsolttár-jellege egyáltalán nem kérdéses a kutatók között. A zsolttár főszereplője a király (72,1), kifejtett témája pedig az uralkodó feladata, szociális felelősségvállalása a jog- és igazságszolgáltatás terén. Talán Janowski megállapítása sem nevezhető túlzásnak, aki a júdai királyideológia *Mag-na Chartáját* véli felfedezni a zsolttárban.<sup>143</sup> Meglehetősen nagy tehát az egyetértés abban, hogy a Zsolt 72 a királyzsolttárok közé tartozik.<sup>144</sup>

### 3.4.2. A 72. ZSOLTÁR MŰFAJA

A zsolttár műfaji besorolása kapcsán nem beszélhetünk egységes álláspontonról a kutatásban. A besorolás egyik nehézsége a *jiqtól*-formák értelmezése. Nem teljesen egyértelmű ugyanis, hogy jussivusi vagy imperfektumi értelemben állnak,<sup>145</sup> s ez utóbbi esetben is megoszlanak a vélemények a prezentikus és futurikus értelmezésről.<sup>146</sup>

Gunkel előtt szigorúan véve ugyan még nem beszélhetünk formatorténetről, illetve formakritikáról, de Luther kategorizálása elárulja, hogy műfaji tekintetben hogyan közelítettek a zsolttárhoz a prekritikai

143 Lásd JANOWSKI: *Frucht der Gerechtigkeit* (2002), 101; uő: *Der andere König* (2003), 97–112, ugyanígy LIWAK: *Herrscher* (1995), 168; STEINHILBER: *Fürbitte* (2010), 28.

144 Így pl. DE WETTE: *Psalmen* (1856), 3; BLEEK–WELLHAUSEN: *Einleitung* (1878), 508; GUNKEL: *Psalmen* (1913), 1939–1940; uő: *Königspsalmen* (1914), 42; uő: *Psalmen* (1930), 1619–1620; GUNKEL–BGRICH: *Einleitung* (1933), 140.141; VON RAD: *Öszövetség teológiája I* (1957/2007), 253; MOWINCKEL: *Worship* (1951/2004), 47; uő: *Psalmenstudien III* (1961), 78.93; BARTH: *Einführung* (1961), 30; DAHOOD: *Psalms I* (1966), 41; EATON: *Kingship* (1976), 27–64; EISSFELDT: *Einleitung* (1976), 138; KAISER, O.: *Einleitung* (1984), 340; WAGNER: *Reich des Messias* (1984), 866; WESTERMANN: *Ausgewählte Psalmen* (1984), 48; SEYBOLD: *Einführung* (1986), 98; CROFT: *Identity* (1987), *passim*; GERSTENBERGER: *Psalms I* (1988), 9–21; RAVASI: *Il libro dei Salmi I* (1988), 57–59; KRAUS: *Psalmen 1–59* (1989), 60–61; ZENGER: *Königspsalmen* (1995), 510; uő: *Einleitung* (2008), 361; McCANN: *Book of Psalms* (1996), 649.963; BROYLES: *Redeeming King* (1997), 24; DeCLAISSÉ–WALFORD: *Reading from the Beginning* (1997), 43; MITCHELL: *Message* (1997), 243; EMMENDÖRFFER: *Der ferne Gott* (1998), 208; KARASSZON, D.: *Zsoltárok* (1998), 543.586; NEL: *Theology* (1998), 72; STARBUCK: *Court Oracles* (1999), 66; HOSSELD–ZENGER: *Psalmen 51–100* (2000), 309; ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeit* (2000), 18; CRENSHAW: *Psalms* (2001), 5–6; WASCHKE: *Wurzeln* (2001), 95; HOSSELD: *Ps 89 und das vierte Psalmenbuch* (2002), 175; RÓZSA: *Öszövetség keletkezése II* (2002), 341; JANOWSKI: *Frucht der Gerechtigkeit* (2002), 97; uő: *Psalmen/Psalter* (2003), 1769; HARTENSTEIN: *Psalmen/Psalter* (2003), 1766; KUSTÁR: *Öszövetség király-szövegei* (2003), 7; uő: *Zsoltárok könyve* (2004), 225; MEINHOLD: *Verstehen* (2004), 85; SAUR: *Königspsalmen* (2004), 24; SARNA: *Book of Psalms* (2007), 670; ALBERTZ: *Königszeit* (2009), 42; MOLNÁR: *Királyok és messiások* (2009), 154; YAMAYOSHI: *Erlösung* (2013), 238–239; GOTTWALD: *Kingship* (2014), 437; SALO: *Königsideologie* (2017), *passim*.

145 HOSSELD–ZENGER: *Psalmen 51–100* (2000), 304–305.

146 A kérdéshez lásd MURPHY: *Study* (1948), 6–14; MOWINCKEL: *Psalmenstudien III* (1961), 93.



korban. Luther, aki az imperfektumként értelmezett igealakokban jövőidejű kijelentéseket látott, a Zsolt 72-t mint *Weissagung* azonosítja be, azaz a prófétai jövődölésekhez sorolja.<sup>147</sup> A 20. század elején is találkozunk ezzel a vélekedéssel, amikor J. Boehmer szintén *Weissagung*nak nevezi a zsoltárt.<sup>148</sup>

Kommentárjában Gunkel királyért mondott könyörgésként (*Gebet für den König*) definiálja a zsoltárt, melyben a jussivusként értelmezett igealakok révén formailag megjelennek a kérés és a jókívánság műfaji elemei. A jókívánságot élesen megkülönbözteti a jövődölés (*Weissagung*) műfajától.<sup>149</sup> Gunkel a Bevezetés *Klagelieder des Volkes* című fejezetében is megemlíti a királyért mondott imákat (Zsolt 20,2–6.10; 28,8–9; 61,7–8; 63,12a; 72; 84,9–10; 89,39–52; 1Sám 2,10b), mint amelyek rokonai a kollektív panaszénekeknek, feltüntetve a felsorolásban a 72. zsoltárt is.<sup>150</sup> Ezek megfogalmazásuk szerint egyéni imádságok, *Sitz im Leben*jük viszont a közös templomi liturgiához kötődik, az imádkozó a népet képviseli.

Mowinckel köztes álláspontot képvisel ebben a kérdésben, és több műfajjal is kapcsolatba hozza a Zsolt 72-t. Megjelenik nála úgy, mint prófétai órákulum,<sup>151</sup> emellett közbenjáró és áldó zsoltárnak is nevezi. Szerinte a közbenjárás és az áldás Izráelben nem választható el élesen egymástól, a Zsolt 72 és 20,2–6 tulajdonképpen e kettő határán helyezhető el.<sup>152</sup> Mowinckel ugyanígy az áldáskívánság és az ígélet között sem tesz éles különbséget, mivel szerinte mindkettő prófétai szó, melynek hatása van. A Zsolt 72 így lehet meglátása szerint prófétai zsoltár és áldáskívánság egyszerre.<sup>153</sup>

A feltételezett *Sitz im Leben* alapján Arneth koronázási himnusz-ként sorolja be a zsoltárt.<sup>154</sup> Igaza van azonban Meinholdnak, aki szerint formailag aligha beszélhetünk királynak mondott himnuszról, amikor az egész költemény egy Istenhez címzett kérés (72,1)<sup>155</sup> és egy Istennek

147 LUTHER: Summarien (1951), 205.

148 BOEHMER: Psalm 72 (1906), 148.

149 GUNKEL: Psalmen (1926), 305.

150 GUNKEL–BGRICH: Einleitung (1933), 117. Westermann szerint a Zsolt 72-ben egyéni panasz és a királynak mondott könyörgés fonódik egymásba. Ugyanígy vélekedik a Zsolt 20; 61; 63 költeményeivel kapcsolatban, lásd WESTERMANN: Ausgewählte Psalmen (1984), 49.

151 Ugyanide sorolja még Mowinckel a Zsolt 2; 45; 110; 132 királyzsoltárokat, lásd MOWINCKEL: Psalmenstudien III (1961), 78.93.

152 MOWINCKEL: Psalmenstudien V (1961), 50–51, korábban már hasonlóan DUHM: Psalmen (<sup>2</sup>1922), 274, majd DAHOOD: Psalms II (1968), 179; KRAUS: Psalmen 60–150 (<sup>6</sup>1989), 656.

153 MOWINCKEL: Psalmenstudien III (1961), 93–94.

154 ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 77–78.

155 Az asszír koronázási himnuszban (SAA III, 11), melyet Arneth a Zsolt 72 formai és tartalmi mintájának tart, a megszólított maga a király, nem pedig az istenség.

szóló dicsőítés (72,18–19) között szerepel.<sup>156</sup> A zsoldárdoxológia tartalmaz ugyan himnikus elemeket, de a zsoldár egésze formatörténeti szempontból semmi esetre sem nevezhető (koronázási) himnusznak.<sup>157</sup> A bibliai himnuszok felépítése ugyanis meglehetősen jól körülhatárolható: rendszerint többes szám 2. személyű, vagy egyes, illetve többes szám 1. személyű dicsőítésre való felhívással kezdődnek, ezt követi a dicsőítés indoklása, majd a dicsőítésre hívás megismétlése, végül a költeményt áldás vagy doxológia zárja.<sup>158</sup> Ez a szerkezet a Zsolt 72-ben nem mutatható ki.

Véleményünk szerint a műfaj a *jiqtól*-formák alapján nem állapítható meg. Néhány forma egyértelműen jussivus (72,13a.16a, és az emendációtól függően a 72,5a), amelyet egyes magyarázók kiterjesztenek a többi *jiqtól*-formára is,<sup>159</sup> azonban Meinholddal egyetértve ezt a döntést megalapozatlannak tartjuk.<sup>160</sup> Mivel tehát a kérdés ezen az alapon nem eldönthető, csak egyéb formai és tartalmi összefüggések alapján lehet meghatározni a műfajt.

A Zsolt 72 egyik fő formai jellegzetessége a zsoldár elején álló *vocativus – imperativus* (E/2) konstrukció (1. vers), mely által a teljes költemény egy Istennek címzett és a királyra irányuló nyitó kérés alá rendeződik, s így válik műfajilag királyért mondott közbenjáró imádsággá, illetve a kérések dominanciája miatt közbenjáró könyörgéssé.<sup>161</sup> Ezt utólag megerősíti a költemény végére odaillesztett kolofon is, amely תפלה-nak, azaz imádságnak nevezi a zsoldárt.<sup>162</sup>

156 MEINHOLD: Verstehen (2004), 88, hasonlóan HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 310.

157 Vö. HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 310.

158 GUNKEL–BGRICH: Einleitung (1933), 33–59; RÓZSA: Ószövetség keletkezése II (2002), 339–340; ZENER: Einleitung (2008), 360.

159 Így pl. HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 305; STEYMANS: Le psautier messianique (2010), 173.

160 Lásd MEINHOLD: Verstehen (2004), 88.

161 Így SCHMID: šalom (1971), 71; WEISER: Psalmen II (1963), 341; BROYLES: Redeeming King (1997), 26; KARASSON, D.: Zsoldárok (1998), 586; HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 310; ROSE: Messianic Expectations (2001), 286; WASCHKE: Wurzeln (2001), 96; HUMAN: An ideal for leadership (2002), 665; TERRIEN: Psalms (2003), 519; JANOWSKI: Der andere König (2003), 101.106; KUSTAR: Ószövetség király-szövegei (2003), 7; uő: Imádság az Ószövetségben (2004), 187–188; SAUR: Königspsalmen (2004), 133; GOLDINGAY: Psalms 42–89 (2007), 381; BECKER, U.: Psalm 72 (2008), 126.129; STEYMANS: Le psautier messianique (2010), 173; SALO: Königsideo-logie (2017), 272. Hasonlóan WESTERMANN, aki szerint a zsoldár „könyörgés a királyért és a király dicsőrete.” Műfajilag ugyanide sorolja: Zsolt 20; 21; 132,1–10; 61,7–8; 63,12, lásd WESTERMANN: Ausgewählte Psalmen (1984), 48.

162 A פלה II gyökre visszavezethető תפלה kifejezés különböző tartalmú (dicsőró, kéro, közbenjáró, hálaadó) imádságok összefoglaló elnevezése, lásd STÄHLI: פלה (1976), 430; GERSTENBERGER: פלה (1989), 609–614.

A műfaj legfőbb sajátossága, hogy a költemény Istenhez szól,<sup>163</sup> az imádság tárgyát jelentő személy pedig egy, az imádkozón és a megszólított Istenen kívüli harmadik szereplő. Vagyis az Istennel való kommunikáció szándéka, illetve motivációja, hogy az imádság elmondója nem az imádkozó(k)nak, hanem más(ok) számára kérje Isten közbeavatkozását.<sup>164</sup>

A 72. zsoltár kérés-soraiban az áldáskívánás műfaji elemei is megjelennek:<sup>165</sup> a zsoltár kozmikus-természeti dimenziójának (Zsolt 72,3.5–7.16–17\*) képanyaga és szóhasználata jellegzetes tartalmi elemei az áldáskívánásoknak (Gen 1,22.28; 9,1; 24,60; 35,11; 49,25–26; Ex 23,25–26; Deut 28,4; 33,13–17; Jób 42,12–17; Zsolt 128,5–6; 147,14, vö. Zsolt 84,7; Hag 2,19).<sup>166</sup>

A Zsolt 72,18–19.20 sem tartalmilag, sem formailag nem szerves része a zsoltárnak. A 20. vers a Zsolt 51–72-t lezáró kolofon. A Zsolt 72,18–19 formailag a himnuszokhoz áll közel,<sup>167</sup> funkcióját tekintve pedig az egész könyv struktúrájában játszik szerepet, mint a II. zsoltárkönyvet lezáró doxológia (vö. Zsolt 41,14; 89,53; 106,48).

Összességében elmondhatjuk tehát, hogy a Zsolt 72 az 1. vers alapján egy királyért mondott közbenjáró imádság, amely kérešként megfogalmazott áldáskívánások és jókívánások sorából épül fel (Zsolt 72,2–17), s amelyhez jelenlegi, végső formájában egy himnikus záradék (Zsolt 72,18–19), valamint egy prózai formájú kolofon (Zsolt 72,20) kapcsolódik.

### 3.4.3. A 72. ZSOLTÁR *SITZ IM LEBENJE*

A királyért mondott ima széles körben elterjedt volt az ókorban, melyet főleg egyiptomi és mezopotámiai források tanúsítanak.<sup>168</sup> Az ószövetségi királyzsoltárok közül ilyenek a Zsolt 20; 21; 72, műfajilag ezekkel

163 KUSTÁR: Imádság az Ószövetségben (2004), 187.

164 „Eintreten einer Person bzw. Gruppe, das auf ein Handeln (eines) Gottes an einem anderen als der eigenen Person bzw. der eigenen Gruppe, zielt,” lásd STEINHILBER: Fürbitte (2010), 13.

165 DELITZSCH: Psalmen (1883), 513; KRAUS: Psalmen 1–59 (1989), 61–62; SEYBOLD: Psalmen (1996), 279. Az áldásmondást és áldáskívánást Gunkel a „kisebb műfajok” között említi. Ehhez bővebben lásd GUNKEL–BEGRICH: Einleitung (1933), 293–304, különösen 299–301.

166 Vö. GUNKEL–BEGRICH: Einleitung (1933), 301; STEYMANS: Segen und Fluch (2004), 1133; LEUENBERGER: Segen und Segenstheologien (2008), 30.

167 A doxológiák himnikus jellegéhez lásd GUNKEL–BEGRICH: Einleitung (1933), 40. A himnuszhoz mint önálló műfajhoz lásd GUNKEL–BEGRICH: Einleitung (1933), 39–94; RÓZSA: Ószövetség keletkezése II (2002), 338–341.

168 FALKENSTEIN–VON SODEN: Gebete (1953), 85–114; STEINHILBER: Fürbitte (2010), 38.

rokon a Zsolt 61,7–8; 84,10; 132,10.<sup>169</sup> Hátterükben gondolhatunk egyrészt kultikus *Sitz im Leben*-re, hiszen a jeruzsálemi templomban valószínűleg létezett a királyért mondott imák gyakorlata,<sup>170</sup> melyet a királyi udvar ünnepségein vagy szükséghelyzetben imádkozott a közösség vagy annak egy képviselője (udvari pap, udvari próféta, vö. 1Kir 13,6), másrészt egyéni áhítat alkalmával is megfogalmazódhattak ilyen személyes imádságok (vö. 1Sám 2,10).<sup>171</sup>

Konszenzusnak mondható az a vélekedés, mely szerint a zsoltár alaprétegének *Sitz im Leben*-je egy királyi udvarhoz kötődő alkalom lehet, melynek háttérében valós uralkodó(k) áll(nak). A jókívánságok, áldás-kívánások és a zsoltár legitimáló jellege arra engednek következtetni, hogy talán koronázási, illetve beiktatási ünnepség alkalmából íródhattott az eredeti zsoltár, vagy a trónra lépés évfordulójának ünneplésekor lehetett (liturgiai) szerepe ennek a királyért könyörgő imádságnak.<sup>172</sup> A dinasztikus trónutódlás alkalmára utalhat a מֶלֶךְ – בֶּן־מֶלֶךְ nyelvi párhuzama is a zsoltár kezdetén (Zsolt 72,1).<sup>173</sup> Ám ezzel együtt sem szűkíthető le a zsoltár *Sitz im Leben*-je kizárólag a koronázási rítusra, mivel a

- 169 KOCH, K.: Königspsalmen (2005), 11; STEINHILBER: Fürbitte (2010), 36, hasonlóan KUSTÁR: Zsoltárok könyve (2004), 225; KRAUS: Psalmen 1–59 (<sup>6</sup>1989), 62, aki megemlíti még a Zsolt 63,12; 80,18 verseket, WEISER: Psalmen I (<sup>5</sup>1959), 42, pedig a Zsolt 89,51; 1Sám 2,10 verseket. Az ilyen, költemények végére helyezett rövid közbenjárásra is ismerünk ókori paralleleket. Sumer és akkád himnuszok vagy istenpárokról szóló szerelmi költemények végén sokszor egyfajta ajánlasként jelenik meg a királyért mondott könyörgés, illetve jókívánság, lásd SHEHATA: Musiker und ihr vokales Repertoire (2009), 273.294.295.303.316–318.320.331.363–364.
- 170 ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 69. Az Ezsd 6,10; 7,23 szerint a (perzsa) királyért való ima a második templom idején is elvárás volt (vö. Jer 29,7; 1Mak 7,33; 12,11; Bár 1,10–12), lásd GUNNEWEG: Esra (1985), 110.135.
- 171 STEINHILBER: Fürbitte (2010), 36, vö. GUNKEL–BGRICH: Einleitung (1933), 150. A תְּפִלָּה kifejezés jellemzően istentiszteleti keretek között elmondott imákra vonatkozik, lásd GERSTENBERGER: פִּלְל (1989), 610.611.
- 172 Így már DE WETTE: Psalmen (<sup>5</sup>1856), 386, majd GUNKEL: Psalmen (<sup>2</sup>1930), 1620; uő–BGRICH: Einleitung (1933), 141; VON RAD: Erwägungen (1940), 216; uő: Königsritual (1947), 211; DE VAUX: Lebensordnungen I (1960), 179; MOWINCKEL: Psalmenstudien III (1961), 93; WEISER: Psalmen II (<sup>6</sup>1963), 342; EISSFELDT: Einleitung (<sup>4</sup>1976), 138; METTINGER: King and Messiah (1976), 100; KRAUS: Psalmen 1–59 (<sup>6</sup>1989), 61; uő: Psalmen 60–150 (<sup>6</sup>1989), 657; HEIM: Perfect King (1995), 225; McCANN: Book of Psalms (1996), 963; KARASSZON, D.: Zsoltárok (<sup>2</sup>1998), 586; GILLINGHAM: Messiah (1998), 222; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 98–99; CRENSHAW: Psalms (2001), 6; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 114; ZENGER: Auslegungen (2003), 158; KUSTÁR: Ószövetség király-szövegei (2003), 8; MEINHOLD: Verstehen (2004), 85; STEINHILBER: Fürbitte (2010), 28; SALO: Königsideologie (2017), 216.332, vö. STARBUCK: Court Oracles (1999), 117.
- 173 Vö. KRAUS: Psalmen 60–150 / <sup>6</sup>1989/, 657–658. A מֶלֶךְ jelentheti általában az izráéli/júdai uralkodót, míg a בֶּן־מֶלֶךְ az aktuális uralkodót (vö. Zsolt 8,5 אָנוּשׁ = általában az ember; בֶּן־אָדָם = az emberiség egy „példánya”). Hasonló relációban állnak az אֲבִינִי és בֶּן־אֲבִינִי fogalmak a zsoltárban, lásd MEINHOLD: Verstehen (2004), 90.

szövegben nincsenek egyértelmű utalások az intronizációra.<sup>174</sup> A trónra lépés mellett tehát más alkalmakkor is (pl. az uralkodó születésnapja, korregens bemutatása vagy újév?) előadhatták ezt a költeményt,<sup>175</sup> ám az izráeli/júdai királyi ünnepek pontos ismeretének hiányában csak óvatos feltételezéseink lehetnek ebben a kérdésben.

A költeményt vélhetően a királyi udvar prófétai-papi körei fogalmazták meg kultikus használatra, a jeruzsálemi templom számára.<sup>176</sup> Hogy konkrétan milyen kultikus eseménysorról lehet szó, aligha rekonstruálható, hiszen ehhez nem ad elég támpontot sem a zsoltár, sem pedig más rendelkezésünkre álló bibliai királyszöveg.<sup>177</sup>

### 3.5. A 72. ZSOLTÁR KELETKEZÉSE

#### 3.5.1. A 72. ZSOLTÁR ELŐÁLLÁSÁVAL KAPCSOLATOS EDDIGI EREDMÉNYEK

A királyzsoltárok előállítását illetően nincs egyetértés a kutatásban. A 20. század elejéig főként, de részben később is, abból indultak ki a kutatók, hogy ezek a zsoltárok egységes irodalmi alkotások, ahol legfeljebb a feliratokat vagy egyes, a metrumból kilógó szavakat kell utólagos betoldásként értelmeznünk. Datálásuk tekintetében két nagy tábor alakult ki: a korai és a késői datálás hívei. A Zsolt 72 esetében a korai, azaz fogság előtti, királykori keletkezést tartja valószínűnek többek között de Wette, Delitzsch, Gunkel, Mowinckel, Kraus, Heim, Karasszon D. A késői, fogság utáni datálás támogatói például Olshausen, Hitzig, Wellhausen, Duhm.<sup>178</sup>

Joachim Becker felismerései alapján<sup>179</sup> e két tábor között újabban több kutató (például Arneth, Zenger, Janowski, Saur, Leuenberger, U. Becker, Salo) érvel amellett, hogy a Zsoltárok könyve, s benne a

174 HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 311.

175 Vö. MOWINCKEL: Psalmenstudien III (1961), 96.

176 STEINHILBER: Fürbitte (2010), 28.

177 Ugyanígy BERNHARDT: Problem (1961), 291–300. Kraus egy „királyi Sion-ünnep” hipotézisét állítja fel, és ezt tekinti több királyzsoltár *Sitz im Leben*-ének: Zsolt 2; 72; 89; 101; 132, lásd KRAUS: Königsherrschaft (1951), 73, uő: Theologie der Psalmen (1979), 134.139–140. Von Rad egy óvatosabb rekonstrukciót kísérel meg, lásd VON RAD: Jüdisches Königsritual (1947), 211–216, vö. KEEL: Bildsymbolik (1972), 243; METTINGER: King and Messiah (1976), 101–102. A koronázási rituálékhoz lásd még DE VAUX: Lebensordnungen I (1960), 174–177.

178 A kutatástörténethez és a nevezett kutatók bibliográfiai adataihoz lásd pl. SAUR: Königpsalmen (2004), 3–7, valamint lentebb (6.3.).

179 Bővebben lásd fentebb (1.2.2.), valamint BECKER, J.: Neuinterpretation (1966), 10–11.

királyzsoltárok esetében is differenciáltabban kell szemlélni a szövegek előállítását. Eszerint az egyes királyzsoltárok kanonikus formájukban egy hosszabb irodalmi fejlődés eredményeként álltak elő.<sup>180</sup> Ezt a folyamatot leginkább az irodalom- és redakciótörténeti módszer alkalmazásával tárhatjuk fel.<sup>181</sup> Nyelvi, stílári és tartalmi szempontok alapján irodalmi rétegeket különítünk el, melyek különböző korokban válhattak a szöveg részévé. Magától értetődően az egyes rétegek, betoldások mögött konkrét teológiai szándékot kell feltételeznünk, melyek módosítják a szöveg értelmét, újraértelmezik annak teológiáját.<sup>182</sup>

A 72. zsoltár irodalmi rétegződéséről számos elmélet született már. A Gunkel előtti szerzők közül többen, mint például de Wette, Hengstenberg, Olshausen és Alexander egyáltalán nem számolják a zsoltárhoz a 18–20. verseket.<sup>183</sup> Később Baethgen és Boehmer írásaiban megjelenik a gondolat, mely szerint irodalmilag a Zsolt 72,1–17 sem egységes.<sup>184</sup> Ch. A. Briggs és E. G. Briggs az 1–7.13–17a-ban határozza meg a zsoltár alaprétégét, míg a 8–12.17b verseket későbbi, messiási bővítésnek tekintik.<sup>185</sup> Duhm az alaprétéget az 1–4.12–17. versekben állapítja meg, az 5–11. szakaszt betoldásnak tartja, mivel szerinte megtöri az 1–4.12–17 egységét, és tartalmilag nem összeegyeztethető egy valós király uralkodásával.<sup>186</sup> A 18–20 szerinte sem tartozik eredetileg a zsoltárhoz, hanem a Zsolt 42–72 egységének a záradéka. Véggövekeztetése, hogy az 1–4.12–17 a hasmóneus uralkodók idejében rituális célokat szolgáló zsoltár lehetett, az 5–11 pedig utólag messiási értelmet kölcsönöz a költeménynek.<sup>187</sup> Gunkel nem különít el ugyan irodalmi rétegeket, de ő is

180 ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeit* (2000), 20; HOSSELD–ZINGER: *Psalmen II* (2002), 413; JANOWSKI: *Frucht der Gerechtigkeit* (2002), 101–102; uő: *Der andere König* (2003), 99; SAUR: *Königpsalmen* (2004), 21–23; LEUENBERGER: *Konzeptionen* (2004), V; BECKER, U.: *Psalm 72* (2008), 126, hasonlóan ROKAY: *Királyi zsoltárok* (1997), 29.

181 A redakciótörténeti módszer alkalmazásához (elsősorban a messiási próféciák kapcsán) lásd RÓZSA: *Üdvösségközvetítők* (2001), 86–91, a királyzsoltárok esetében pedig lásd SAUR: *Königpsalmen* (2004), 17–23. A redakciótörténeti modell és munkamódszer rövid ismertetését lásd STECK: *Exegese* (<sup>12</sup>1989), 75–95; KRATZ: *Redaktionsgeschichte/Redaktionskritik* (1997), 367.

182 STECK: *Exegese* (<sup>12</sup>1989), 76.78–79; KARASSZON, L.: *Írásmagyarázat* (<sup>2</sup>2005), 101.

183 Lásd pl. DE WETTE: *Psalmen* (<sup>1</sup>1856), 392; HENGSTENBERG: *Psalmen III* (<sup>1</sup>1851), 285; OLSHAUSEN: *Psalmen* (1853), 305.307; ALEXANDER: *Psalms II* (1856), 150, vö. DELITZSCH: *Psalmen* (<sup>4</sup>1883), 520, aki azt állapítja meg, hogy a doxológia és a kolofon nem lehet egyazon kéz munkája.

184 Baethgen, engedve Giesebrecht szövegében tett javaslatának, a 8–11. verseket későbbi, messiási betoldásnak tekinti, lásd BAETHGEN: *Psalmen* (<sup>1</sup>1897), 218. Boehmer külön kéznek tulajdonítja az 1–7.12–15, valamint a 8–11.16–17 szakaszokat, lásd BOEHMER: *Psalm 72* (1906), 147.154.

185 BRIGGS–BRIGGS: *Psalms II* (1907), 131.

186 DUHM: *Psalmen* (1899), 187; uő: *Psalmen* (<sup>2</sup>1922), 274–275.

187 DUHM: *Psalmen* (1899), 189; uő: *Psalmen* (<sup>2</sup>1922), 277–278.

megállapítja, hogy a zsoltár témái és a hozzájuk kapcsolódó kulcsszavak többször ismétlődnek a szövegben,<sup>188</sup> ami már önmagában megkérdőjelezi a költemény egységességét. Westermann a 8–11 jól elkülöníthető külpolitikai témája miatt arra gondol, hogy ez a szakasz másodlagos lehet.<sup>189</sup> Loretz a fogság előtti eredetű zsoltár kolometrikus elemzése alapján arra az eredményre jut, hogy a 10.15aαβ, valamint a 4–11. versek későbbi betoldások, melyeket késői fogságkori, illetve fogság utáni kollektív újraértelmezéseknek tart. A 18–20. verseket ő sem számolja a zsoltárszöveghez.<sup>190</sup>

Irodalomkritikai megállapításával nagy hatást gyakorolt a későbbi kutatásra Renaud, aki fogság előtti alaprétgként állapítja meg az 1\*2–4.6–7.12–14.15b verseket, amely először kibővül az 5.15aαβ.16.17aαβ versekkel, majd a 8–11.17aγ.b szakasszal, s legvégül a 18–19. versekkel. A többlépcsős bővítés szerinte már a fogság utáni korra datálható.<sup>191</sup>

Részben Renaud eredményein tájékozódva az utóbbi időben a Zsoltárok könyvének redakciótörténetével összefüggésben Zenger foglalkozott legbővebben a Zsolt 72 irodalomkritikai elemzésével. Zenger is többlépcsős előállást feltételez.<sup>192</sup> Álláspontja szerint a fogság előtt állhatott elő, a Kr. e. 7. században, a zsoltár alaprétge: 1aβ.b–7.12–14.16–17aαβ.<sup>193</sup> A Zsolt 51–72\* dávidi gyűjteményének előállásakor kerülhetett a zsoltár tudatosan ennek az egységnek a végére. A Zsolt 72,20 mint a dávidi gyűjtemény zárókolofonja szerinte szintén ekkor került az alaprétghez. A fogság után, legkésőbb Kr. e. 300 körül született meg és került a zsoltárhoz a 8–11.15.17aγ.b, amely egybeesik Zsolt 2–89\* redakciójával.<sup>194</sup> Zenger szerint ugyanakkor került a zsoltárhoz a felirat (72,1aα) és

188 GUNKEL: Psalmen (1926), 308, hasonlóan ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 29. Ismétlődő témák a zsoltárban: szegénység-tematika (72,2–4\*.12–14), királyság tartóssága (72,5.17); termékenység-tematika (72,6.16); népek-tematika (72,8–11.15–17\*). Ismétlődő kifejezések/gyökök: צָרָךְ (72,1.2.3.7); שָׁפַט (72,1.2.4); שָׁלוֹם (72,3.7); שָׁבָא (72,10.15); בָּרַךְ (72,15.17); אֶבְיֹן / אֶעֱנִי (72,4.12–13); אֶרֶץ (72,6.8.); יָרַח (72,5.7); שָׁמַשׁ (72,5.17); גִּיּוֹם (72,11.17). Megjegyezzük, hogy ezek a szóismételek nem minden esetben utalnak szerkesztői beavatkozásokra.

189 WESTERMANN: Ausgewählte Psalmen (1984), 53.

190 LORETZ: Königspsalmen (1988), 125–126. Később fogság utáni antológiaként értelmezi a zsoltárt, melyben a szerző két intronizációs ének maradványát (Zsolt 72,3.5–9.11 + 15aα.16), valamint a király igazságosságáról szóló éneket (Zsolt 72,1b–2.4.12–14) dolgozta össze, lásd LORETZ: Psalmstudien (2002), 171–214.

191 RENAUD: Bénédiction (1989), 307–311.

192 ZENGER: Überlegungen (1993), 68; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (2000), 312–316; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen II (2002), 413; ZENGER: Auslegungen (2003), 157.

193 Zenger itt némileg eltér Renaudtól, hiszen elvitatva az 5. és 17aαβ versek szerkezetét, az alaprétghez sorolja azokat, lásd HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (2000), 312–316. Arneth szintén ezen a ponton vonja kritika alá Renaud irodalomtörténeti elgondolását, lásd ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 28.

194 Zenger később a Zsolt 2–89\*-et korábban, a Kr. e. 5. századra datálja, lásd ZENGER: Einleitung (2008), 365.



a záródoxológia (72,18–19).<sup>195</sup> Zenger irodalomkritikai modelljét többen átvették, mint például Janowski,<sup>196</sup> Arneth,<sup>197</sup> Human,<sup>198</sup> Meinhold,<sup>199</sup> és lényegét tekintve Saur is.<sup>200</sup>

Különálló utat képvisel a kutatásban U. Becker, aki újabban a fen-tiektől eltérő javaslattal állt elő. Az alapréteget egy szűkebb korpusz-nak tekinti, mely az 1\*3.5–7.16–17\* verseket foglalja magába. Az első redakció során ez a réteg kiegészül a 2.4.12–14 versekkel, mely egy új témát és a hozzá kapcsolódó fogság utáni szegényteológiát jeleníti meg a zsoltárban.<sup>201</sup> Ennek a bővítésnek a hatásaként szövegmódosítások jelentkeznek az alapréteg 3.5a.7 verseiben. Ezután egészül ki a zsoltár a 8–11.15.17aγ.b versekkel, melyek univerzális perspektívát jelenítenek meg a zsoltárban, majd doxológia és kolofon (18–19.20) kerül a zsoltár végére.<sup>202</sup> Becker ezt az egész folyamatot a monarchia utáni korra datálja.<sup>203</sup>

Újabban Salo a Zsolt 72,1\*3.4aαb.5–7.16.17aαβ fogság előtti alaprétegből indul ki, amelynek két perzsa kori univerzalista továbbírását (8–9.11.17aγ.b és 1aα.10.15), egy hellenista kori szegényteológiai bővítését

195 HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 312–316.

196 JANOWSKI: Stellvertretung (1997), 46; uő: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 100.102–109; uő: Der andere König (2003), 99. A korábbi írásában, Renaud feltevésével egyetértve, Janowski még számol annak lehetőségével, hogy a Zsolt 72,5.15 későbbi kiegészítések, később, Zengerhez csatlakozva, ezt feladja.

197 A rétegek megállapításában egyetért Zengerrel, a datálásban viszont eltér tőle. A 8–11.15.17aγ.b szerinte a fogság alatt vagy közvetlenül a fogság után keletkezett, lásd ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 40.44.203.

198 HUMAN: An ideal for leadership (2002), 669.

199 MEINHOLD: Verstehen (2004), 87.

200 Saur szerint a 15–17. versek komplexitása miatt a szakaszban nem lehet egyértelműen elkülöníteni az alapréteget és a továbbírást, de inkább szekunder jellegűnek tartja a szakaszt, lásd SAUR: Königspsalmen (2004), 136–137, vö. GROHMANN: Fruchtbarkeit (2007), 160.

201 BECKER, U.: Psalm 72 (2008), 127–129. Spieckermann a 4–5. verseket tartja egy szegényteológiai és teokratikus továbbírás részeinek. Szerinte ezzel a továbbiírással változott meg a 7. vers צָדִיק kifejezése צָדִיק formára, lásd SPIECKERMANN: Recht und Gerechtigkeit (1998), 257.

202 BECKER, U.: Psalm 72 (2008), 138. Nem zárható ki a termékenység-tematika köré rendeződő versek valamikori önállósága (így BECKER, U.: Psalm 72 /2008/, 127–129), U. Beckerrel ellentétben azonban nem egy önálló költeményre gondolunk, hanem arra, hogy ezek a versek a szóbeli hagyományozás szintjén már kikristályosodott áldásformulákra támaszkodnak. A társadalmi igazságosság és a termékenység témáinak összetartozása nem idegen az ókori királyszövegektől, a zsoltár két témáját ezért nem szükségszerű két különböző rétegre bontani, vö. SALO: Königsideologie (2017), 247.

203 BECKER, U.: Psalm 72 (2008), 134–136, korábban hasonlóan GERSTENBERGER: Psalms II (2001), 67–68; LEVIN: Poor (2003), 335–336. E datálás ellen lásd lentebb (3.5.2.1.).



(2.4aβ.12–14) és kettő, a Zsoltárok könyve szerkesztésével összefüggő későbbi kiegészítést (20 és 18–19) feltételezi.<sup>204</sup>

A többlepcsős előállítás fentebb említett modelljei mellett természetesen más javaslatok is születtek a Zsolt 72 előállítására vonatkozóan, melyek a szöveg egységességére igyekeznek hangsúlyt fektetni, és általában a zsoltár kései előállításának elméletével kapcsolódnak össze. A diakrón kérdések mellőzése és az egyoldalúan strukturalista szemlélet miatt azonban ezek nem meggyőzőek.<sup>205</sup>

### 3.5.2. A 72. ZSOLTÁR ELŐÁLLÁSA

#### 3.5.2.1. Alapréteg

Elsőként – egyetértve Zengerrel – megállapíthatjuk, hogy a 72,1aβ–7 nyelvi, stílári és tartalmi szempontból összetartozó egység, amelynek szegénység- és termékenység-tematikája a 12–14.16–17aαβ versekben egyértelműen folytatódik.<sup>206</sup>

Az 1–7. versek feltűnő formai jellegzetessége a költői sorok elejére kiemelt ige(i állítmány), valamint a második hemisztichosz élén (csaknem következetesen) megjelenő wáw, melyek egyfajta „∕ ∕-akrosztichon”-t formálnak.<sup>207</sup> A 12–14.16–17aαβ szakaszában ez a mondat szerkesztési

204 SALO: Königsideologie (2017), 215–228.

205 Újabban Barbiero és Diller tanulmányaiban találkozunk a zsoltár egységességének hangoztatásával. Barbiero a költemény keletkezését a Kr. e. 4. sz. végére teszi, lásd BARBIERO: Risks (2008), 67–91. Diller az 1aαβ–17 szakaszt egyetlen szerző munkájának tekinti, és mint alapréteg a perzsa kor kezdetére datálja. Csak az 1aα.18–20 verseket tekinti későbbi redakció eredményének, lásd DILLER: Dimensionen (2010), 17–22, hasonlóan HEIM: Perfect King (1995), 243. E modellek kritikai elutasításához lásd fentebb (1.1. és 1.3.).

206 Ugyanígy pl. HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 313; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 100; MEINHOLD: Verstehen (2004), 87–88.98. Másképp BECKER, U.: Psalm 72 (2008), 127, aki szerint a 2. és 4. versek külön réteghez tartoznak.

207 Lásd SEYBOLD: Psalmen (1996), 277–279; uő: Akrostichie (2010), 247–248, hasonlóan SAUR: Königpsalmen (2004), 136. Seybold hasonló megfigyelést tesz a Zsolt 20-ban is, lásd SEYBOLD: Poetik (2003), 232–234. Seybolddal szemben azonban úgy gondoljuk, hogy a költeményben kirajzolódó ∕ ∕-séma nem feltétlenül tudatos szerzői törekvés, hiszen a héber mondat szerkesztésben meglehetősen szokványos az igével való mondatkezdés, mely könnyen eredményezheti a prefixumok akrosztichonját. A wáw kötőszó megjelenése a *parallelismus membrorum* második felének kezdetén szintén annyira szokványos jelenség, hogy aligha feltételezhettünk mögötte különleges költői törekvést. Ezért nem is szükséges a séma teljes rekonstrukciója. A költői szövegekben egyébként nem ritka a wáw kötőszó ingadozása (pl. 72,6), mivel a bibliai szerzők sok esetben mellőzték, későbbi másolók pedig gyakran betoldották azt, lásd WÜRTHWEIN: Text (1988), 122; KUSTÁR: Betoldások (2005), 72.

szabályszerűség nagyrészt szintén érvényesül,<sup>208</sup> de a terminológiai és tematikus kapcsolat alapján is valószínű, hogy ugyanarról a rétegről van szó.

A 72,1aβ–7.12–14.16–17aαβ legnagyobb valószínűség szerint a királyság korából származik.<sup>209</sup> A király feladatára való egészen konkrét utalások értelmetlennek lennének egy király nélküli korban.<sup>210</sup> Egyértelmű továbbá az ókori Közel-Kelet királyideológiáival való szoros tartalmi kapcsolat,<sup>211</sup> a zsoltár *Sitz im Leben*-je a jeruzsálemi királyság koronázási rítusában vagy a trónra lépés évfordulójának ünnepi liturgiájában keresendő.<sup>212</sup> Sokan egyetértenek abban, hogy a 72,1aβ–7.12–14.16–17aαβ versek leginkább a kései 7. századra datálhatók; Arneth, Zenger, Janowski és Saur közelebről Jósias korát nevezi meg.<sup>213</sup> A zsoltár ezen szakasza ugyanis a szegénység-tematika mentén rokonságot mutat a Kr. e. 8. és 7. század prófétai szociálkritikájával (Ámósz, Ézsaiás, Mikeás, Zofóniás), valamint érintkezik a „Szövetség könyve” szociális törvényeivel, melynek teologizáló átszerkesztése szintén a Kr. e. 8/7. századra tehető.<sup>214</sup> További érv a korai datálás mellett a viszonylag nagyszámú abszolút *hapax legomenon*, amelyek mind ebben a rétegben szerepelnek.<sup>215</sup>

208 Sor elején szerepel az igei állítmány a 12.13.15.16.17 versekben, valamint wáw kötőszóval kezdődik a 13.14.16 versek második félsora.

209 ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeit* (2000), 53.205; JANOWSKI: *Frucht der Gerechtigkeit* (2002), 114; HOSSFELD–ZENER: *Psalmen II* (2002), 412.413; SAUR: *Königspsalmen* (2004), 135; ZENER: *Einleitung* (2004), 362.

210 ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeit* (2000), 53, vö. ROKAY: *Királyi zsoltárok* (1997), 28.

211 Ehhez bővebben lásd pl. STARBUCK: *Court Oracles* (1999), *passim*; ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeit* (2000), *passim*, ugyanígy PAUL: *Blessing* (1972), 353, valamint részletesen lentebb (4.1.).

212 Lásd fentebb (3.4.3.).

213 HOSSFELD–ZENER: *Psalmen 51–100* (2000), 314; uő: *Psalmen II* (2002), 412; JANOWSKI: *Frucht der Gerechtigkeit* (2002), 102.114; uő: *Der andere König* (2003), 106; SAUR: *Königspsalmen* (2004), 135, ugyanígy már VARGA: *Ótestamentumi zsoltárköltészet* (1911), 31. Jósias személyéhez köti az alapzsoltárt az is, hogy a Jer 22,15–16 igen pozitívan nyilatkozik Jósias szociális érzékenységről. Arneth más módszerrel ugyan, de ugyanerre az eredményre jut, problematikus azonban az alapréteg egzakt datálására tett kísérlete. Szerinte Aššurbānapi trónra lépése (Kr. e. 669) után, de Ninive eleste előtt (Kr. e. 612) keletkezett az alapzsoltár, nagy valószínűséggel Asszíria Palesztinából való kivonulását (Kr. e. 623) megelőzően, lásd ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeit* (2000), 98–99.

214 Így pl. HOSSFELD–ZENER: *Psalmen 51–100* (2000), 314; ZENER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 75; SAUR: *Königspsalmen* (2004), 135. A Szövetség könyvének datálásához lásd pl. CRÖSEMANN: *Tora* (1992), 133–135.215–216.230; OTTO: *Theologische Ethik* (1994), 101; SCHOORS: *Königreiche* (1998), 156–157; RÓZSA: *Ószövetség keletkezése I* (1999), 275; KRATZ: *Komposition* (2000), 147–148; ZENER: *Pentateuchtexten* (2008), 187.

215 Az ún. abszolút *hapax legomenon*ok a zsoltárban: 72,6: זָרִיף, 72,16: פֶּסֶת, 72,17: יָנִי / יָנִי.<sup>q</sup> Bővebben lásd NÉMETH: *Hapax legomenonok* (2012), 121–147.

Zenger tézisével szemben azonban több érv hozható fel emellett, hogy a Zsolt 72,8 szintén ehhez a réteghez tartozik. A 8–11 másodlagos jellegét Zenger többek között azzal igyekszik alátámasztani, hogy bennük megváltozik a cselekvés iránya, vagyis az akciók ebben a szakaszban már nem a királytól indulnak ki, hanem rá irányulnak.<sup>216</sup> Ez a perspektíva-váltás valóban irodalmi törést jelent a szövegben, azonban ez a váltás csak a Zsolt 72,9-ben lép fel. A Zsolt 72,8-ban a רָדָה ige E. sz. 3. személyű hímnemű alakja még mindig a királytól kiinduló cselekvések közé tartozik, ilyen értelemben nyelviileg összhangban áll a megelőző versekkel. A nyelviileg törést jelentő alanyváltás csak a 72,8 után jelenik meg, ahol a cselekvő már nem a király, hanem a népek.

A 7. és 8. versek irodalmi kapcsolódása nemcsak az igei formák, hanem pl. az עָרַ prepozíció versvégi alkalmazásában is nyilvánvalóvá válik: a Zsolt 72,7-ben a király hatalmának időbeli végtelenségét fejezi ki (עָרַ בְּלִי יָרֵחַ), a 72,8 pedig ugyanezt teszi térben (עָרַ אֶפְסַיִר־אֶרֶץ).<sup>217</sup> Valójában az egész 2–8. szakasza szintaktikailag azonos felépítésű mondatok füzére, ahogyan a 9–11 is egy nyelviileg és irodalmilag összetartozó egységet képvisel.<sup>219</sup> A két szakasz közötti határ így tehát valójában nem a 7., hanem a 8. vers mögött húzódik. Zenger irodalomkritikai meglátása a 8a.11b antitetikus inklúziójáról egyáltalán nem meggyőző, mivel az „uralkodik” és „szolgál” igéknek eltérő az alanyuk, a totalitás kifejezésére pedig egészen más képet használ a 8. vers és a 11. vers.<sup>220</sup> Keretes

216 HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 313, ugyanígy JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 105.

217 Hasonló kontextusban hasonló kifejezés jelenik meg a Zsolt 2,8-ban is, mely királyzsoltárt – legalábbis annak alaprétegét – szintén a fogság előttre datálhatjuk, így pl. Zengerrel szemben (HOSSFELD–ZENER: Psalmen I /1993/, 50–51; SALO: Königsideologie /2017/, 5.) KRAUS: Psalmen 1–59 (1989), 145–146; SEYBOLD: Psalmen (1996), 31; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 101; SAUR: Königspsalmen (2004), 27–29.36; KUSTÁR: Zsolt 2 (2008), 66.

218 Hasonlóan BARBIERO: Risks (2008), 72.

219 A 2–8. szakaszban mindegyik verssor egy igével kezdődik, a második félsorban pedig névszók dominálnak. A 9–11-ben változik a mondat szerkezet, és az igék a verssorok végén szerepelnek. Itt érdemes utalnunk még Kselman megfigyelésére, aki nem szintaktikai, hanem fonetikai érvek mentén mutat rá arra, hogy a 8. vers szervesen hozzátartozik a megelőző versekhez. A Zsolt 72,5–8 összetartozását egy *abcb'* struktúrában látja megvalósulni, melyet a szakasz sorkezdő, egymással hangzásban összecsengő igealakjai rajzolnak ki: יָרַד (a)/ יָרַד (b)/ פָּרַח (c) / יָרַד (b'), lásd KSELMAN: ABCB pattern (1982), 226. Hasonlóan érvel Barbiero is, aki a verskezdetek összecsengésén túl a sorok második felében szereplő kulcsszavaknak alternáló szerkezetére hívja fel a figyelmet: יָרַח (a)/ אֶרֶץ (b)/ יָרַח (a) / אֶרֶץ (b), lásd BARBIERO: Risks (2008), 72.

220 Zenger álláspontját lásd ZENER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 67, ugyanígy JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 105.

irodalmi szerkezetnek, ahogyan ezt a későbbiekben még látni fogjuk, jóval inkább a 9–11. szakasza mondható.<sup>221</sup>

A Zsolt 72,8 másodlagossága melletti további érv Zengernél tartalmi jellegű, mely szerint a 8–11 új, univerzális dimenziót nyit.<sup>222</sup> Az új téma valóban már a 8. verssel megjelenik a zoltárban, majd folytatódik a 9–11. versekben. Véleményünk szerint azonban a tartalmi érv önmagában nem ad elég okot arra, hogy a verset másik kéznek tulajdonítsuk.<sup>223</sup> Az univerzalizáció ilyen kifejeződése nagyon is jól illeszkedik a fogás előtti jeruzsálemi királyteológiába (vö. Zsolt 2,8), a megfogalmazás pedig főleg Kr. e. 9–7. századi újasszír paralelekből ismert.<sup>224</sup> Az egyéb bibliai párhuzamok (Gen 15,18; Ex 23,31; Deut 1,7; 11,24; Józs 1,4; Zak 9,10) a legkülönbözőbb korokra datálhatók, így ezek a szövegek nem jelentenek segítséget a vers időbeli behatárolásában. Az univerzális birodalom költői-teológiai megfogalmazásának hátterében reálpolitikai történések is lehetnek. Gondolva a Kr. e. 7. sz. végének Júda számára kedvező nemzetközi klímájára, akár Jósias birodalmi terjeszkedésére is utalhat a szöveg.<sup>225</sup>

Többen abban látják a 8–11 egységét, hogy az az Izráel számára ismert világ egészét írja le, megjelenítve például az égtájakat.<sup>226</sup> A földkerekség egészének leírását azonban a 8. versben önmagában is megtaláljuk, a 9–11. vers már annak (szekunder) részletezése. A 8. vers általános világföldrajzával és szimbolikus nyelvezetével szemben a 9–11. szakasza konkrét népeket és helyeket említ.<sup>227</sup> A 8–11 összetartozását erősítené ugyan, hogy az ókori paralelekből a birodalom behatárolása (vö. 72,8) és a népek hódolata sok esetben közvetlenül (vö. 72,9–11)

221 Lásd lentebb (3.5.2.3.). Renaud és Arneth is utal arra, hogy a 72,8 elkülönül a 9–11-től. Renaud szerint a 8. verset a 9–11 betoldásakor alkották meg, Arneth szerint pedig a 8–11 struktúrájából kilóg a 8. vers, így azt ő egyfajta bevezetőnek tekinti, melynek kifejtése a 9–11-ben történik, lásd RENAUD: Bénédiction (1989), 307–309; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 38.

222 ZENGER: Auslegungen (2003), 157, ugyanígy SAUR: Königspsalmen (2004), 141–145; BECKER, U.: Psalm 72 (2008), 127, vö. LORETZ: Psalmstudien (2002), 210.

223 Ezen a ponton egyetértünk Barbieroval, aki a *petitio principii* problémájára hívja fel a figyelmet Zenger érvelésében, lásd BARBIERO: Risks (2008), 75.

224 Lásd pl. Szanhérib, Észarhaddón és Aššurbānapli Kr. e. 9–7. században keletkezett felirataiban, melyek tipikus eleme a következő formula: „a felső tenger-től az alsó tengerig”, vö. 72,8: מִיָּם עַד-יָם מִיָּם. Később babiloni és perzsa királyszo-vegekben is találkozunk ezzel a fordulattal, pl. II. Nebukadnecar, Nabūna'id, II. (Nagy) Círus uralkodóknál, lásd ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 510–51; uő: Psalm 72 (2002), 166.167; HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 181.238.247.317; BALOGH: Stele (2011), 135–136, valamint lentebb 4.1.2.3.1.

225 A történelmi háttérhez lásd pl. DONNER: Geschichte II (1986), 348–349.

226 KEEL: Bildsymbolik (1972), 282; RAVASI: Il libro dei Salmi II (1988), 474; LIMBURG: Psalms (2000), 242; DILLER: Dimensionen (2010), 10–16.

227 Ugyanígy MEINHOLD: Verstehen (2004), 97, aki viszont egy réteghez sorolja ezeket a verseket.

egymás mellett szerepel, ám néhány ókori forrásban, akárcsak egyes bibliai szövegekben, a 8. versnek megfelelően, a birodalom kiterjedését leíró (עַרְ-בֵּן) formulák önállóan is előfordulnak.<sup>228</sup>

Arneth a 8. vers szekunder jellege mellett érvként hozza fel, hogy az עַרְבֵּן kifejezés 5-ször fordul elő a zsoltárban, de két különböző jelentésben.<sup>229</sup> Megfigyelése szerint az általa elkülönített alaprétegen belül (1–7.12–14.16–17aαβ) egyformán a földet mint 'talaj'-t jelöli a szó (72,6.16), a továbbbírsként megjelölt 8–11.15.17aγ.b verseken belül pedig a főnév a 'világ, földkerekség' jelentésben áll (72,8.17aγ.b [?]). Véleményünk szerint azonban a különböző jelentéshasználat semmi esetre sem utal egyértelműen különböző redaktorokra, mivel a főnév mindkét jelentése igen gyakori, és e jelentéstartalmak együttes előfordulására is számos példát találunk, anélkül, hogy több kéz beavatkozását kellene feltételeznünk.<sup>230</sup> Problémát jelent továbbá az érvelésben, hogy a 16. versben kétszer megjelenő עַרְבֵּן főnév egymástól jelentésben megkülönböztethető (16a: 'ország'; 16b: 'talaj'), továbbá kimarad az érvelésből a 19. vers עַרְבֵּן kifejezése.

Arneth a sorkezdő wáw *copulativumot* minden esetben az utólagos beavatkozás jelének tartja,<sup>231</sup> figyelmen kívül hagyja azonban a kötőszó egyéb szintaktikai és költői funkcióit. Így például elképzelhető, hogy a 8. vers esetében a wáw kötőszó az alapréteg központi versének kiemelését szolgálja,<sup>232</sup> sőt Joüon–Muraoka alapján arra is gondolhatunk, hogy a wáw ebben az esetben egyben a jussivus egyértelműsítésére is szolgál a nyelvtanilag szintén lehetséges imperfekttal szemben.<sup>233</sup>

228 Lásd pl. Gen 15,18; Ex 23,31; Deut 1,7; 11,24; Józs 1,4; Zak 9,10. A meglehetősen korai (ca. Kr. e. 8. sz.) datálású Zsolt 80, melynek szintén vannak királyteológiai mozzanatai (Zsolt 80,16b.18), egy költői metaforában használja a motívumot, mely szerint Izrael mint szőlőtő „indáit a tengerig (עַרְבֵּי יָם) növesztette, hajtásait a Folyamig (אֶל-נְהָר)” (Zsolt 80,14), lásd HOSSFELD–ZINGER: Psalmen 51–100 (2000), 457. Ókori paralellek közül a Kr. e. 9–7. századi Azittawadda-feliratot említhetjük, mely említi a trónra lépést, a belpolitikai ügyek rendezését, valamint a „Napkelettől Napnyugatig” kiterjesztett uralmat a környező városállamok leigázása által. Nem esik azonban szó a népek hódolatáról, adózásról vagy ajándékok adományozásáról, lásd DONNER-RÖLLIG: KAI 1 (2002), 7–8; HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 257–258 [Hahn István fordítása].

229 ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 39, hozzátéve, hogy a 17. vers kiegészítése a Septuagintában szintén tartalmazza a הַיָּם szót 'világ' jelentésben.

230 Lásd pl. egy versen belül a kétféle jelentést: Gen 1,28; 8,17; 42,6; Ex 10,12; Ézs 37,8. A főnév variálódó jelentéseit a Zsolt 72 közvetlen kontextusában lásd Zsolt 65,6.10; 67,3.5.7.8.

231 A wáw kötőszó ilyen előfordulásaihoz lásd pl. CHEYNE: Isaiah (1899), 90; GESENIUS–KAUTZSCH: Hebräische Grammatik (281909), 507; KUSTÁR: Betoldások (2005), 63.

232 Vö. BARBIERO: Risks (2008), 72.

233 A jelenségre példának hozzák fel még Gen 27,28; 34,21; Num 9,2; 1Sám 2,10; 25,24; 30,22b; 2Sám 24,3; 1Kir 18,23; 2Kir 7,13; Zsolt 5,12, lásd JOÜON–MURAOKA: Grammar (2006), 612.

Az alapzsoltár egy művészi módon megszerkesztett, koherens költemény,<sup>234</sup> mely centrális elrendezésű struktúrárt mutat, középpontjában a wáw kötőszó által is kiemelt 8. verssel.<sup>235</sup> A 2–7. és 14–17. versek egyformán a társadalmi igazságossággal és az ország termékenységével hozzák kapcsolatba a királyt, a két szakasz között, a zsoltár centrumaként pedig JHWH reprezentánsának univerzális uralmi igénye jelenik meg (Zsolt 72,8). Tartalmilag a 8. vers a király uralmának leírásában megfigyelhető fokozás tetőpontja, ahol az ország és nép felett gyakorolt hatalom világméretűvé szélesedik.

Amennyiben a Zsolt 72,8 fogság előtti alaprétéghez történő besorolása helyes, akkor a Gunkel és Zenger által nem eldöntött függőségi irány<sup>236</sup> a zsoltárvers és az azzal közel szó szerinti egyezést mutató Zak 9,10b között<sup>237</sup> egyértelművé válik: Zakariás idézi a zsoltárt.<sup>238</sup> Hagyománytörténetileg szintén az alaprétéggel függenek össze és azt értelmezik újra a vele nyelvi és tartalmi hasonlóságot mutató fogság utáni észaiási próféciák, mint az Ézs 9,1–6 és Ézs 11,1–9.<sup>239</sup>

A fentiek értelmében a zsoltár ca. Kr. e. 7. századi alaprétége: 72,1aß–8.12–14.16–17aαß. Szerzője valószínűleg egy konkrét királyi ünneprétegre készítette a költeményt, melyben társadalmi, kozmikus és univerzális szinten is a lehető legjobbakat kívánja az uralkodónak. A műfaj közvetetten utal a zsoltár júdai kontextusára. Az északi, karizmatikus

234 Vö. ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 75; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 107–109.

235 Vö. SEYBOLD: Poetik (2003), 233.

236 GUNKEL: Psalmen (1926), 309; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (2000), 324.

237 A két ige hely csak a mondatkezdő gyökben tér el egymástól: Zak 9,10b: מוֹשֵׁל; Zsolt 72,8: יָרָה.

238 ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 50.186. A Zak 9 és 10 részletes vizsgálatát elvégző Andreas Kunz a Kr. e. 3–2. sz. fordulójára datálja a Zak 9,9–10 verseket, és megállapítja, hogy a prófétai szöveg idézi a Zsolt 72,8-at, lásd KUNZ, A.: *Ablehnung des Krieges. Untersuchungen zu Sacharja 9 und 10* (HBS 17), Freiburg, Herder, 1998, 199–242, idézi őt ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 48–50; WASCHKE: Wurzeln (2001), 93; ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 82. Ugyanezt a függőségi viszonyt tartják valószínűnek pl. DELITZSCH: Psalmen (1883), 516; VAN DER WOUDE: Zacharia (1984), 176; REVENTLOW: Propheten (1993), 96; HEIM: Perfect King (1995), 247; MEINHOLD: Verstehen (2004), 97. További Zakariás-kommentárokat sorol még HEIM: Perfect King (1995), 247. Másképp BAETHGEN: Psalmen (1904), 223; BRIGGS–BRIGGS: Psalms II (1907), 132.138; DUHM: Psalmen (1922), 275; SÖSSENBACH: Elohischer Psalter (2005), 283, akik a zsoltár, illetve a 8. vers késői datálása miatt fordított irányú függőséget feltételeznek.

239 GROSS, H.: Idee (1956), 144; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 99–100; WASCHKE: Königstexte (2001), 147–150; SAUR: Königspsalmen (2004), 150. Az Ézs 9,1–6; 11,1–9 ugyan a proto-észaiási korpuszba tartoznak, mégis nagyon valószínű, hogy nem a Kr. e. 8. században élt jeruzsálemi prófétától származnak, hanem fogság utáni szövegek, lásd DIETRICH: Jesaja und die Politik (1976), 207; KAISER, O.: Jesaja 1–12 (1981), 208.241; SPIECKERMANN: Recht und Gerechtigkeit (1998), 268; WASCHKE: Königstexte (2001), 147–149; FABRY–SCHOLTISSEK: Messias (2002), 29, vö. BERGES: Jesaja (1998), 124.

elven működő királyságban a közbenjáró imádság műfaja idegennek hat, hiszen ott éppen az isteni ajándékok megléte miatt lesz valaki király. A déli, dinasztikus elven működő királyságban valószínűbb, hogy a helyes uralkodásra alkalmassá tévő karizmát imában kérni kell.<sup>240</sup>

### 3.5.2.2. Továbbírás I. (Zsolt 50–83\*)

A zsoltár előállításának következő állomása a felirat (72,1aα) és a kolofon (72,20) beillesztése lehetett.

A kutatók nagy többsége egyetért abban, hogy a felirat, a kolofon, valamint a záródoxológia (72,18–19) későbbi szerkesztő(k) munkájának tulajdonítható,<sup>241</sup> ám a vélemények megoszlanak abban a tekintetben, hogy ez a három betoldás hány szerkesztőtől származik, és milyen sorrendben kerültek a költeménybe. Ahogyan fentebb ismertettük, Zenger a kolofont a Zsolt 50–83 kialakításával köti össze, a feliratot és a doxológiát pedig egyazon kéznek tulajdonítja, és a 8–11.15.17aγ.b továbbírásával, valamint a Zsolt 2–89\* későbbi összeállításával hozza kapcsolatba.<sup>242</sup> Arneth nem fűz hozzá részletes indoklást, de Zengertől eltérően a zsoltár utolsó kiegészítésének tartja a Zsolt 72,1.18–20 verseket, melyek valamikor 8–11.15.17aγ.b továbbírása után, a Zsoltárok könyvének redakciójával összefüggésben kerültek a zsoltárba.<sup>243</sup> Saur szintén nem osztja Zenger nézetét, szerinte az alapréteg és a továbbírás után először a kolofon, majd a felirat került a zsoltárhoz, végül utolsó kiegészítésként nevezi meg a doxológiát.<sup>244</sup> Salo a feliratot a perzsa korra datálja, a 18–19.20 verseket pedig a Zsoltárok könyve összeállításával hozza kapcsolatba.<sup>245</sup>

Véleményünk Arneth és Saur álláspontja között helyezhető el, mely szerint a biografizáló felirat és kolofon egy időben, a formailag és

240 Valószínűtlen Brütsch feltételezése, aki a költeményben előforduló szoláris elemek, fény- és életmotívumok, valamint a földrajzi nevek alapján a zsoltár egyiptomi hagyományozására gondol. Legfőbb érve, mely szerint a költeményt nem találták meg Qumránban (lásd BRÜTSCH: *Israels Psalmen* /2010/, 88.), a qumráni leletanyag hiányossága miatt meglehetősen gyenge lábakon áll.

241 DUHM: *Psalmen* (1922), 277; WEISER: *Psalmen II* (1963), 343; KRAUS: *Psalmen 60–150* (1989), 656; ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeit* (2000), 24; JANOWSKI: *Frucht der Gerechtigkeit* (2002), 114; HOSSFELD–ZENER: *Psalmen II* (2002), 413; SAUR: *Königspsalmen* (2004), 137–138; BECKER, U.: *Psalm 72* (2008), 125; DILLER: *Dimensionen* (2010), 20, SALO: *Königsideologie* (2017), 227–228, hasonlóan SEYBOLD: *Psalmen* (1996), 279.

242 HOSSFELD–ZENER: *Psalmen 51–100* (2000), 314–316; HOSSFELD–ZENER: *Psalmen II* (2002), 413, lásd fentebb (3.5.1.).

243 ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeit* (2000), 203.

244 SAUR: *Königspsalmen* (2004), 137.

245 SALO: *Königsideologie* (2017), 222.273.



teológiaiailag erősen elkülönülő doxológia pedig csak jóval később, a szövegtörténet utolsó fázisában vált a zsoltár részévé.

A Zsolt 72,1aα.20 egyértelműen a struktúrán kívül álló „meta-szöveg”,<sup>246</sup> melynek betoldása leginkább a zsoltár gyűjteménybe való integrálásával hozható összefüggésbe. Ennek a redakciónak a meghatározása a Zsolt 72,20 vizsgálatából indulhat ki. Újabban többen is megállapították, hogy egy ilyen záradék akkor nyer értelmet, ha utána következik valamilyen új anyag.<sup>247</sup> Abból is következtethetünk erre, hogy a Zsolt 72,20 funkciója megegyezik a Jób 31,40b (חֲמוּ דְבָרִי אִיּוֹב) funkciójával, mely valószínűleg nem (csak) lezáró, hanem jóval inkább elválasztó szerepet tölt be, melyet egy későbbi szerkesztő illesztett be a könyv folytatásakor. A Jer 48,47 (עֲרֹהֶנָּה מִשְׁפָּט מוֹאָב) és Jer 51,64 (עֲרֹהֶנָּה דְבָרִי יִרְמְיָהוּ) redakcionális záradékai is a prófétai könyvet továbbbíró redaktor(ok)tól származnak.<sup>248</sup> A Zsolt 72,20 beszerkesztése ehhez hasonlóan azért vált szükségessé, hogy a kolofon egyértelműen elválassza a Zsolt 73–83\* ászáfita anyagát a dávidi zsoltároktól.<sup>249</sup> Eszerint a kolofon beszerkesztője az a(z ászáfita) redaktor lehetett, aki a Zsolt 50–83\* Ászáfita Zsoltárkönyvet létrehozta. Redaktori tevékenysége egyrészt a már meglévő Zsolt 52–68\* dávidizálása, másrészt e gyűjtemény körül a Zsolt 50.73–83 keretének megalkotása.<sup>250</sup>

- 246 Így pl. SCHNOCKS: Psalmen (2014), 52–53. A metaszöveg alatt olyan mondatokat értünk, melyek az adott zsoltárkorpuson túlmutató, nagyobb szövegösszefüggésbe integrálják a költeményt. Ezek a formulák metainformációkat tartalmazhatnak a szöveg intenciójára, témájára, műfajára, körülményeire nézve, illetve a téma tárgyalása előtt megteremtik a kontaktust az olvasóval, hogy az helyesen tudja értelmezni a szöveget. A nyelvi jelenség definíciójához általánosságban lásd pl. BAŃCZEROWSKI: Metainformációs mondatok (2000), 423–430; PAKSY: Metaszöveg használata (2007), 170–171, a zsoltárokhoz kapcsolódóan lásd BALLHORN: Telos (2004), 12.50.71.134–135; WEBER: Erwägungen (2014), 285.
- 247 RÖSEL: Redaktion (1999), 52–53; HOSSELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 314; SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 49. Már Gunkel is úgy rekonstruálja a második dávidi gyűjtemény korábbi formáját, hogy annak nem volt része a Zsolt 72, a kolofon pedig szerinté már az Elohistá Zsoltárkönyv összeállítójának munkája, aki ezzel akarta elhatárolni a dávidi zsoltárokat, lásd GUNKEL–BGRICH: Einleitung (1933), 448.
- 248 RÖSEL: Redaktion (1999), 52–53; HOSSELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 314; SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 49. Jeremiás könyvének záró megjegyzéseire lásd RUDOLPH: Jeremia (1968), 284; WEISER: Jeremia (1977), 402.441–442.
- 249 Lásd GESE: Büchereinteilung (1990), 162; RÖSEL: Redaktion (1999), 52–54; HOSSELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 30; ZENER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 74.77; SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 49; LEUENBERGER: Psalterdoxologien (2011), 181.
- 250 Így pl. RÖSEL: Redaktion (1999), 162.170, aki az ászáfita zsoltárok לְאַחֶרֶךְ felíratának analógiáját véli felfedezni a לְדָוִד formában. Ugyanígy az ászáfíták munkájának tartja a dávidizálást HOSSELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 30–31, akik szerint a nyilvánvaló történetológiai ambícióik (lásd Zsolt 77–78) és a Dávid iránti érdeklődés (lásd Zsolt 78,70–72) miatt jönnek szóba az ászáfíták.



A döntően egyéni panaszénekekből álló, antológiászerű Zsolt 52–68\* számos olyan zsoldárt tartalmaz, melyeket – egészükben vagy alaprétégükben – nagy valószínűséggel a fogság előttre datálhatunk (pl. Zsolt 52; 54\*; 57; 59; 61–65\*; 68\*),<sup>251</sup> gyűjteménnyé formálódásukat pedig a monarchia utolsó időszakára vagy a fogság nagyon korai szakaszára tehetjük (Kr. e. 7/6. sz.).<sup>252</sup> Az ászáfita redakció során a Zsolt 52–68\* részgyűjtemény utólagos  $\text{לְדָוִד}$  feliratokat kap, kiegészül a Dávid-életrajzra utaló megjegyzésekkel (Zsolt 52,2; 54,2; 56,1; 57,1; 59,1; 60,2; 63,1), valamint ehhez a biografizáló szándékhoz igazodó zsoldárokkal (Zsolt 51; 69–71.72).<sup>253</sup> A dávidizálás mentén kiformálódó Zsolt 51–72\* kiegészül még egy ászáfita kerettel (Zsolt 50.73–83),<sup>254</sup> mely által a panasz kollektív-gyülekezeti jelleget ölt.<sup>255</sup>

Ebben a redakciós folyamatban vált a korábban különálló Zsolt 72 az ászáfita zsoldárok által keretezett és koncepcionálisan biografizált dávidi gyűjtemény (Zsolt 51–72) zárózsoltárává, és egyben kiegészült a salamoni felirattal (72,1a), valamint a dávidi kolofonnal (72,20).

Noha Salamont mint énekköltőt is ismeri a hagyomány, a  $\text{לְדָוִד}$  felirat itt nem a szerző megjelölése, hanem dedikáció,<sup>256</sup> tehát nincs szó

251 A felsorolt zsoldárok fogság előtti datálásához lásd pl. HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 65.81.89.182.194.250; SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 176.182.290–291; hasonlóan HOSSFELD: Davidsammlungen (1998), 69–71.

252 RÖSEL: Redaktion (1999), 82, hasonlóan Kleer és Hossfeld–Zenger, akik a Kr. e. 6. századra datálják a Zsolt 52–68\* részgyűjteményt, lásd KLEER: Der liebliche Sänger (1996), 84; HOSSFELD: Davidsammlungen (1998), 70–71; HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 29, továbbá SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 274; ZENER: Einleitung (2008), 364.

253 HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 30–31; KLEER: Der liebliche Sänger (1996), 84.

254 A Zsolt 50.73–83 eredetileg talán összetartozó gyűjtemény volt, lásd RÖSEL: Redaktion (1999), 172. Az ászáfita zsoldárok (Zsolt 50.73–83) eredete a fogság előtti időkre nyúlhat vissza. Jó részük még az északi királyságból származhat, nem utolsósorban a Kr. e. 722-es események költői-teológiai feldolgozását is megtaláljuk ezekben a (döntően kollektív) zsoldárokból. A Júdába/Jeruzsálembé menekített ászáfita zsoldárok fontos szerepet játszottak a Kr. e. 587-es krízis teológiai feldolgozásában is (lásd pl. Zsolt 79), amikor az ászáfíták (kollektív) panaszzsoltárai újra aktuálisá váltak, lásd WEBER: Psalm 77 (2006), 269–270; uő: „Asaf” und „Jesaja” (2009), 458, vö. ZENER: Einleitung (2008), 353.

255 RÖSEL: Redaktion (1999), 170.

256 A  $\text{לְדָוִד}$  prepozíció ezen funkciójához általában lásd GESENIUS: Handwörterbuch (182013), 584, a Zsolt 72,1 kapcsán lásd pl. CHILDS: Introduction (1979), 516; FÜGLISTER: Verwendung (1988), 374; KLEER: Der liebliche Sänger (1996), 80; HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 309.316–317; SAUR: Königspsalmen (2004), 142; WEBER: Erwägungen (2014), 286.299; SALO: Königsideologie (2017), 205. Középkori zsidó és keresztény kommentátorok hasonló megállapításához összefoglalóan lásd SEIPLE: Seventy-Second Psalm (1914), 171. Bár a  $\text{לְדָוִד}$  prepozíció és tulajdonnév kombinációjából előálló  $\text{לְדָוִד}$  és  $\text{לְדָוִד}$  alakok formai egyezést mutatnak, használatukban eltéréseket is tapasztalunk. Szemben az ön-magában álló  $\text{לְדָוִד}$  felirattal a Zsolt 51–72\* korpuszán belüli  $\text{לְדָוִד}$  formulák,

arról, hogy a שלמה felirat és a dávidi szerzősége utaló kolofon ellentmondana egymásnak. A Zsolt 51–72\*-ben érvényesített biografizáló szándék szerint a Zsolt 51-ben Dávid a Betsabé-ügy miatt tart bűnbánatot, majd a Zsolt 71-ben megjelenő idősebb Dávid király a Zsolt 72-ben könyörög Betsabétól született fiáért, Salamonért.<sup>257</sup>

A zsoltár ilyen biografizálását alaprétegének tartalma tette lehetővé, hiszen a 72. zsoltár alaprétege sok ponton érintkezik a Salamon személyéhez kötődő tradícióval (vö. 1Kir 3–11).<sup>258</sup> A fogság előtt is ismert hagyományban Salamon mint igazságosan ítélő király jelenik meg (Zsolt 72,2.4.12–14, vö. 1Kir 3,9; 10,9),<sup>259</sup> akinek nagy kiterjedésű birodalma van (Zsolt 72,8, vö. 1Kir 5,1.4), akinek idején béke honol az országban (Zsolt 72,3.7, vö. 1Kir 5,4). Ő Izráel nagy királyának a fia (Zsolt 72,1 vö. 1Kir 1),<sup>260</sup> és a hosszú élet ígérését kapta (Zsolt 72,5, vö. 1Kir 3,14). A csak az alaprétegben megjelenő שלם gyök is leginkább Salamonra engedhette asszociálni a zsoltárfelirat szerkesztőjét.<sup>261</sup> Ezzel együtt is a Zsolt 72 alaprétege és a DTM Salamon-történetei között közvetlen

ill. az ászáfita keretben a לאספה feliratok is, mindig más névszó(k) kíséretében fordulnak elő (משכיל / שיר / מזמור; מכתם; מוזמור / שיר / משכיל), rendszerint birtokos szerkezet részeként. A ל prepozíció további funkcióját mutatja a feliratok elején megjelenő למנצח 'a karmesternek' formula. A שלמה felirat funkcióját tekintve ehhez áll közelebb, a למנצח formulához kapcsolódó műfaji megjelölés és az „imádkozó” megnevezése pedig a Zsolt 72 esetében a zsoltár végén kolofonként szerepel. A 71–72. zsoltár folytatólagos megjelenítése egyes kéziratokban szintén jelzi, hogy a שלמה felirat a לדרור feliratoktól némileg eltérő funkciót tölt be.

257 WILSON: Royal Psalms (1986), 89; ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 76; uő: Auslegungen (2003), 165, ugyanígy ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 52, JANOWSKI: Der andere König (2003), 105; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 108–109, KLEER: Der liebliche Sänger (1996), 84, hasonlóan SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 289, vö. NASUTI: Interpretive Significance (2005), 314.

258 RÖSEL: Redaktion (1999), 175; ZENGER: Psalmen (2003), 166. A Királyok könyvének szerzője saját művének forrásai között említi a Salamon tetteiről szóló könyvet: שלמה ספר דברי (1Kir 11,41). A fogság korában tehát, akár már a DTM is, de a predeuteronomisztikus Salamon-tradíció egy része mindenképpen írott formában rendelkezésre állhatott, vö. RÓZSA: Ószövetség keletkezése I (1999), 351–352; KUSTÁR: Deuteronomista történeti mű (2004), 95, uő: Királyok könyve (2004), 151.

259 A שפט gyök előfordulása különösen is gyakorinak mondható az 1Kir 3–11-ben, ami azt mutatja, hogy Salamon személyéhez hagyományosan is hozzátartozik az ítélkezés, igazságszolgáltatás, bíraskodás témája, vö. GOULDER: Social Setting (2005), 360.

260 RÖSEL: Redaktion (1999), 52.175.

261 TOURNAY: Seeing and Hearing (1988/1991), 226, vö. HUMAN: An ideal for leadership (2002), 668. Csak fogság utáni forrásunk van erről (1Krón 22,9, vö. Sir 47,13.16), de akár jóval korábbi is származhat az a hagyomány (vö. 1Kir 5,4), mely Salamon uralmának békés jellegét összefüggésbe hozza a שלום szóval rokon hangzású nevével, lásd STAMM: Name (1980), 49.

irodalmi kapcsolat nem bizonyítható és nem is valószínű, szemben a historizáló szerkesztéssel, amely esetében ez már feltételezhető.<sup>262</sup>

A biografizáló felirat és kolofon mellett a Zsolt 50–83\* kialakításával függhetnek össze a metrikailag problematikus עוֹשֵׁק וַיִּדְכָּא (Zsolt 72,4) és עוֹשֵׁק וַיִּדְכָּא (Zsolt 72,14) kifejezések is.<sup>263</sup> A חָמָס (vö. 73,6) és az עוֹשֵׁק (vö. 73,8) kulcsszavak összekötik a 72–73. zsoltárokat, s mivel a két főnév az utóbbi költeménybe tökéletesen illeszkedik, valószínű, hogy a Zsolt 50–83\* redaktora a Zsolt 73-ból veszi át és illeszti a királyzsoltárba a két kifejezést. A nyelvi kapcsolatot megteremtő főnevek mentén a Zsolt 72–73 egy olyan kontraszt-párként áll egymás mellett két gyűjtemény határán, mely szembeállítja a salamoni békekorszakot az elnyomás és erőszak aktuális állapotával.<sup>264</sup>

A Zsolt 72,20 relatív datálását segíti továbbá, hogy a kolofonban a dávidi zsoltárgyűjtemény a תְּפִלּוֹת דָּוִד 'Dávid imádságai' megnevezést kapja. Mivel a Zsoltárok könyvét a zsidóság a תְּהִלִּים, vagyis a 'dicséret-ek' névvel illetve, a Zsolt 72,20 meghatározása arra is utalhat, hogy a vers azelőtt került a zsoltárhoz, mielőtt még kialakult volna a Zsoltárok könyve dicséret-orientált kompozíciója.<sup>265</sup> Ugyancsak egy relatív kronológiára következtethetünk abból, hogy a Zsolt 72 kolofonja után is találunk dávidi feliratú zsoltárokat. Nyilvánvaló, hogy a Zsolt 72,20 beszerkesztése időben ezeket a zsoltárokat, illetve azok gyűjteménybe való beemelését megelőzi.<sup>266</sup>

262 A Zsolt 51–72\* egyéb feliratait, melyek Dávid valamely élethelyzetét idézik fel az olvasó számára, Sámuel könyveinek Dávid-tradíciójával érintkeznek. A Zsolt 51,1–2 alapján nem kizárt, hogy a szerkesztő már a könyv deuteronomista átdolgozását ismerte, lásd RÖSEL: Redaktion (1999), 166.

263 A 4. vers 2+3+2 metrumképlete párhuzam nélküli a zsoltárban, a 14. vers 2+2+3 képlete pedig csak az 1. versben jelenik meg, ahol ez a sajátosság a vocativus miatt állhat elő. A zsoltárban domináló versmérték a 3+3 és 2+3, lásd KRAUS: Psalmen 1–59 (1989), 656. E kifejezések wāw-glossza jellegét többen megállapítják, lásd BAETHGEN: Psalmen (1904), 223.225; BRIGGS–BRIGGS: Psalms II (1907), 137.139; SEIPLE: Seventy-Second Psalm (1914), 193; DUHM: Psalmen (1922), 275.276; GUNKEL: Psalmen (1926), 304.309; SKEHAN: Strophic Structure (1959), 303.304; LORETZ: Psalmstudien (2002), 183.191, lásd továbbá <sup>3</sup>BHK.

264 BRUEGGEMANN: Response (1993), 39; COLE: Shape and Message of Book III (2000), 15–16; GILLINGHAM: Power and Powerlessness (2006), 32; GOLDINGAY: Psalms 42–89 (2007), 417. A Zsolt 73\* datálása vitatott, a költemény jelenlegi formája valószínűleg egy fogságkori alapszoltár (Zsolt 73,3–12) fogság utáni átalakításával jött létre, lásd SEYBOLD: Psalmen (1996), 282. A szoltár fogságkori eredetéhez lásd még TERRIEN: Psalms (2003), 534; SÜSSENBACH: Elohistische Psalter (2005), 328.338.

265 A Zsoltárok könyve kompozíciójának formatörténeti megközelítéséhez és a könyv tartalmi profilját meghatározó *Klage-Lob* sémához lásd fentebb (1.1.).

266 A kérdéshez lásd HOSSELD–ZINGER: Psalmen 51–100 (2000), 314; SÜSSENBACH: Elohistische Psalter (2005), 49; MARTILA: Collective Reinterpretation (2006), 197; HOSSELD: Elohistischer Psalter (2010), 203; SEYBOLD: Davidisierung (2010), 313–314.

Mivel az Ászáfita Zsoltárkönyv (Zsolt 50–83\*) tartalmilag a fogság szituációját tükrözi vissza, a zsoltárok dávidizálásának kezdete pedig szintén a fogság identitáskrizisében keresendő, a Zsolt 72\*-t is gyűjteménybe integráló redakciót a Kr. e. 6. század első felére helyezhetjük.<sup>267</sup> Ekkor a dávidi felirat még nem autoritást jelent, hanem identifikációs lehetőséget kínál. Az imádkozó sorsközösséget vállalva Dáviddal, vele együtt nézhet szembe az aktuális problémákkal, és reménykedhet a jövőben. A Zsolt 50–83\* összefüggésében az imádkozó Dávid nemcsak az egyén, hanem a közösség számára is reménységet jelent.<sup>268</sup>

### 3.5.2.3. Továbbírás II. (Zsolt 42–83\*)

A Zsolt 50–83\* gyűjteménye a Kr. e. 6. század második felében bevezetőként tovább bővül egy kórahita gyűjteménnyel (Zsolt 42–49), mellyel előáll az ún. Elohista Zsoltárkönyv (Zsolt 42–83\*).<sup>269</sup> Ebben feltűnően dominál az Isten univerzalitását kifejező Elohim név,<sup>270</sup> és jellemzi még a

267 A fogságkori datálásához lásd MILLARD: Komposition (1994), 103; SEYBOLD: Psalmen (1996), 9; RÖSEL: Redaktion (1999), 55.175. Másképp Salo, aki a salamoni feliratot, valamint a szintén salamoni színezetű 10.15 verseket egyazon redakcióhoz sorolja és a perzsa korra datálja, SALO: Königsideologie (2017), 222.

268 KLEER: Der liebliche Sänger (1996), 126; RÖSEL: Redaktion (1999), 171–173.

269 Egyetértve Millard, Rösel és Süssenbach megállapításával, az Elohista Zsoltárkönyvet eredetileg önálló kompozíciónak tekintjük, mely később további gyűjteményekkel egészült ki, lásd MILLARD: Komposition (1994), 169–188; RÖSEL: Redaktion (1999), 82; SÜSSENACH: Elohistischer Psalter (2005), 64–65. Ugyanígy vélekedik már korábban GUNKEL–BGRICH: Einleitung (1933), 447–448, valamint újabban J. S. Burnette hivatkozva McCANN: Shape (2014), 355. Burnett álláspontjához lásd BURNETT: A Plea for David and Zion (2007), 95–113. Az Elohista Zsoltárkönyv datálása vitatott. Többen a Kr. e. 5/4. századra datálják, így pl. ZENGER: Einleitung (2008), 365; KLEER: Der liebliche Sänger (1996), 85; KAISER, O.: Einleitung (1984), 354. Véleményünk szerint azonban elfogadható Millard és Rösel korai datálása. A zsoltárgyűjtemény tartalmából Millard arra a következtetésre jut, hogy összállításának idején még nincs templom. Szerinte a második templom Kr. e. 520–515 közötti újjáépítése előtt, az első komolyabb hazatérési hullámok idején keletkezett az Elohista Zsoltárkönyv, lásd MILLARD: Komposition (1994), 173–188, hasonlóan McCANN: Shape (2014), 355. Röselnél a *terminus a quo* a Kr. e. 6. sz. közepe, lásd RÖSEL: Redaktion (1999), 85.214, vö. GERSTENBERGER: Psalms I (1988), 29; SEYBOLD: Psalmen (1996), 8.

270 A Zsoltárok könyvében összesen 206x fordul elő az אלהים kifejezés abszolútus formája, ebből 189x a Zsolt 42–83-ban. Ez nem jelenti a יהוה istennév teljes hiányát, de az lényegesen ritkábban, mindössze 45x jelenik meg. Ezt a jellegzetességet többféleképpen magyarázzák a kutatók, gondolva arra, hogy egy redaktor a JHWH nevet Elohimra cserélte, esetleg később részlegesen visszahozták a tetragrammatont. A Hossfeld–Zenger szerzőpáros szerint nem beszélhetünk átfogó elohista redakcióról, hanem jóval inkább arról, hogy ezek a zsoltárok egy tudatosan differenciált istenképet rajzolnak meg. Így az אלהים az Isten távolságát, transzcendenciáját és univerzalitását hangsúlyozza, míg a יהוה istennév a közelség és exkluzívizmus kifejezője, lásd HOSSFELD–ZENGER: Elohistischer Psalter (2003), 51; SÜSSENACH: Elohistischer Psalter (2005), 56, vö. RÖSEL:

népek/királyok legyőztetését és kényszerű behódolását (*Völkerhuldigung*) leíró, negatív előjelű, Sion-centrikus népek-tematika (pl. Zsolt 46–48; 76; 83).<sup>271</sup>

Ez utóbbi köszön vissza a 9–11. versek leírásában, ami miatt a szakasz, mint új témát megjelenítő továbbírás, leginkább ezzel a redakciós fázissal hozható összefüggésbe. A 9–11 egy formailag szabályos, tudatosan szerkesztett, koherens irodalmi egységnek látszik.<sup>272</sup>

|                                               |                                                 |    |
|-----------------------------------------------|-------------------------------------------------|----|
|                                               | לִפְנֵי יִכְרְעוּ צִיִּים                       | 9  |
| וְאֵיכֹן אֶעֱפֹר יִלְחָבוּ:                   | מֶלֶכִי תִרְשִׁישׁ וְאֵיִים מִנְחָה יִשְׁיֹבּוּ | 10 |
| מֶלֶכִי שָׁבָא וְסָבָא אֶשְׁכֵּר וְקָרְיֹבוּ: | וַיִּשְׁתַּחֲוּ לָהֶם כָּל־מְלָכִים             | 11 |
| כָּל־גּוֹיִם יַעֲבֹדוּהוּ:                    |                                                 |    |

A 9–11 irodalmi elkülönülését leginkább az mutatja, hogy az alaprétgehez képest szintaktikai váltás történik a szövegben. A szakasz a versek végére illesztett ragozott igékkel a korábbiaktól (1–8) látványosan eltérő mondatípust alkalmaz. A többes számú igék alkalmazásával egyben alanyváltás is történik, hiszen a cselekvő már nem a király, hanem az idegen királyok és népek. Szabályosságot mutat az is, hogy míg a 9. és 11. keretversek konkretizálatlanul beszélnek a népekről (מְלָכִים, אֵיִים, צִיִּים), addig a terjedelmében is hosszabb 10. vers konkrét, földrajzilag is behatárolható népeket említ (תִּרְשִׁישׁ, שָׁבָא, אֵיִים).<sup>274</sup>

Redaktion (1999), 36. Mivel a tetragrammaton mellőzése nem teljes körű ebben a korpuszban, és mivel a későbbi zsoltárokból is előfordul, nem valószínű, hogy a gyűjteményt olyan korra kell datálnunk, amikor a JHWH név kimondása már problematikus volt. A témához lásd még MILLARD: Problem (1994), 76–100; RÖSEL: Redaktion (1999), 21–38; HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 31–32; uő: Elohistic Psalter (2003), 35–51; SAUR: Königspsalmen (2004), 308–309; SUSSENBACH: Elohistic Psalter (2005), 54; ZENER: Einleitung (2008), 365, vö. KUSTÁR: Zsoltárok könyve (2004), 217. Ha az elohista tendenciát redakciós tevékenység is kísérte, akkor elképzelhető, hogy a 72,1aα-ban is יהוה állt eredetileg, mely ebben a redakciós fázisban változott meg, vö. BRIGGS–BRIGGS: Psalms II (1907), 137; DUHM: Psalmen (2012), 276; GUNKEL: Psalmen (1926), 304; SKEHAN: Strophic Structure (1959), 303; KRAUS: Psalmen 60–150 (1989), 654.655; SEYBOLD: Psalmen (1996), 277; JANOWSKI: Stellvertretung (1997), 54; SPIECKERMANN: Recht und Gerechtigkeit (1998), 257; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 20.

- 271 Vö. KRAUS: Theologie (1979), 99; ZENER: Zion als Mutter (1994), 138; HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 504; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 114. A második dávidi zsoltárkönyv előzményének tekinthető fogságra összeállt gyűjteményt (Zsolt 52.54–57.59.61–68\*) eleve erősen meghatározzák a háború metaforái, lásd ZENER: Einleitung (2008), 364, hasonlóan HOSSFELD: Davidsamm-lungen (1998), 63.
- 272 Hasonlóan KSELMAN: Psalm 72 (1975), 79; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 38; BARBIERO: Risks (2008), 73.
- 273 A keretversek igéi között szinonim fogalmakat fedezhetünk fel, 9: כָּרַע 'térden hajt'; 11: חוּדָה 'földig hajol'.
- 274 Hasonlóan DILLER: Dimensionen (2010), 9.

Bár a végső szövegben a 8–11. szakaszt tartalmilag egységesnek láttatja az univerzális perspektíva, annak irányultsága a 8. és 9–11. versekben lényeges eltérést mutat. A redaktor a 8. versben megjelenő, a királytól kifelé irányuló, centrifugális univerzalizást értelmezi át egy, a királyra, illetve a királyi székhelyre fókuszáló, centripetális univerzalizációvá. Másrészt – ahogyan ezt már fentebb is említettük – eltérés mutatkozik abban is, hogy míg a 8. vers a birodalom földrajzi koordinátái mentén rajzolja meg az ország határait, addig a 9–11 a királyi hatalom etnikai koordinátáit adja meg. A továbbbíró számára tehát a 72,8 által felkinált univerzalizáció jelenthette a támpontot, melyből kiindulva megváltoztatta annak irányultságát.

A Zsolt 72,9–11, valamint az I. kórahita zsoltárcsoport (Zsolt 42–49) redakcionális összefüggésére utalhat az is, hogy a 'Tarsís' földrajzi név a Zsolt 72,10 mellett csak a Zsolt 48,8-ban szerepel a Zsoltárok könyvében.<sup>275</sup>

Kérdés, hogy ez a tartalmi-teológiai egybeesés kronológiailag is fedésbe hozható-e az Elohista Zsoltárkönyv előállításával. A továbbbírás időbeli behatárolásához a Zsoltárok könyvén kívülre is szükséges kitekinteni. A 9–11 továbbbírását nagyban meghatározza a Salamon-tradíció (vö. pl. 1Kir 5,1.14; 10,1.8.22).<sup>276</sup> Mivel a zsoltár ekkor már salamoni felirattal rendelkezik, a király világművészetének ábrázolásában, azaz a 8. vers továbbbírásában is Salamon külpolitikai kapcsolatai dominálnak (Sába, Tarsís). A 9–11 szerint a királyi székhely a luxus helye lesz, ahogyan a bibliai leírások szerint a salamoni Jeruzsálemre ez igaz is lehetett (pl. 1Kir 10,14–29). Sába nevének említése félreérthetetlenül utal az 1Kir 10-ben is megörökített eseményekre.

Szintén a salamoni elbeszélések hatásának tudható be, hogy a népek-tematikából hiányzik a konkrét harci esemény. A bibliai beszámoló szerint Salamon páratlan harci felszereltséggel és haderővel rendelkezett (1Kir 5,6; 9,22; 10,26), uralkodásának nagy részében ezt mégsem kellett használnia, mert nem fenyegette ellenség. Sőt éppen a templomépítés kapcsán annak teológiai indoklásával találkozunk, hogy miért nem vezethet háborút (1Kir 5,16–18).<sup>277</sup> A népek behódolásáról szóló Zsolt 72,9–11-ben így talán nem véletlen, hogy Izráel klasszikus ellenségei helyett az ország kereskedelmi partnereivel találkozunk, s behódolásukat a zsoltár szerint nem előzi meg katonai cselekmény.

275 A Zsolt 48,8 nyelvi egyenetlenséget okoz a szövegben, mely alapján nagyon valószínű, hogy későbbi betoldás, lásd OLSHAUSEN: Psalmen (1853), 209; SPIECKER-MANN: Heilsgegenwart (1989), 188–189; KÖRTING: Zion (2006), 166–167; MÜLLER: Wettergott (2008), 185.

276 Vö. TOURNAY: Seeing and Hearing (1988/1991), 225.

277 Az idősebb Salamon háborúi már kudarcának egyértelmű jelei, lásd 1Kir 11,14–23.



A párhuzamok ellenére nincs egyértelműen kimutatható irodalmi függőség a salamoni színezetű továbbírás és az ekkorra talán már összeállt DTM között.<sup>278</sup>

Többen felhívják a figyelmet a 8–11 fogság alatti és utáni prófétai szövegekkel való irodalmi, illetve motívumbeli kapcsolódására.<sup>279</sup> A Zsolt 72,8 és Zak 9,10 közötti irodalmi függőséget az előzőekben már érintettük, abból kiindulva, hogy nem a zsoltáros idézi a prófétát, hanem valószínűleg fordított irányú függőségről beszélhetünk, ahol a fogság utáni próféta újraértelmezi a fogság előtti királyteológiát.<sup>280</sup> A 9–11 esetében azonban igaz lehet, hogy a továbbíró ismeri a fogság alatti prófétai hagyományt, és merít abból.

Ahogy fentebb láttuk, a 9–11-ben említett idegen népek részben Salamon külkapcsolataira utalnak. Másfelől azonban találkozunk olyan földrajzi-etnikai elemekkel is ebben a szakaszban, melyek nem függenek össze a Salamon-tradícióval. Az ily módon kilógó אִיִּים és כְּנָע kifejezések jóval inkább a fogság alatti és utáni prófétai irodalomra irányítják figyelmünket (Ez, Deutero- és Tritó-Ézs).

A Zsolt 72,10–11 feltűnő terminológiai hasonlóságot mutat Ezékiellel, leginkább a 27. fejezettel. Itt Tírusz mint a világkereskedelem központja és a luxus elosztóhelye jelenik meg, melynek leírása visszaköszön a „salamoni Jeruzsálem” ábrázolásában: אִשְׁכְּר, אִיִּים, תְּרִישׁ, כְּנָע. A Zsolt 72,10b-ben találkozunk az אִשְׁכְּר kifejezéssel, amely főnév ebben a formában csak itt, szuffixummal ellátott formájában (אִשְׁכְּרִי) pedig az Ez 27,15-ben jelenik meg.<sup>281</sup> Az Ez 27,15-tel való kapcsolat további érdekessége, hogy mindkét helyen szerepel az אִיִּים 'sziget(ek), partvidék'

278 SAUR: Königspsalmen (2004), 151. A továbbíró inkább az általánosan ismert és elterjedt szóbeli Salamon-tradícióra támaszkodhatott, noha a Salamon-történeteknek részben már a királyság korában is lehetett írásos lecsapódása. A DTM Kr. e. 562–550 közötti keletkezéséhez lásd RÓZSA: Ószövetség keletkezése I (1999), 285–286; KUSTÁR: Deuteronomista történeti mű (2004), 95. A datálásról szóló vitához lásd pl. BRAULIK: Theorien (2008), 191–201, valamint lásd az ott felsorolt irodalmat.

279 RENAUD: Bénédiction (1989), 307–309; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 50.

280 Lásd fentebb (3.5.2.1.).

281 A szó nem héber eredetű, hanem mint jövevényszó minden bizonnyal az akkád *i/eškaru* 'lánc, adomány, terhelt föld' kifejezésből származik, amely a sumer *eš-gar* szóból eredeztethető. Az arámi és szír rokonnyelvekben az *'eškārā* (') főnév hasonlóan 'föld'-et jelent, lásd KOEHLER–BAUMGARTNER: HALAT 1 (1967), 92–93; GESENIUS: Handwörterbuch (182013), 108. A rokonnyelvek megfelelő kifejezéseit és a bibliai locusok kontextusát figyelembe véve az אִשְׁכְּר szó leginkább 'értékes (gabona)adomány'-t jelenthet egyfajta rendszeres adó vagy munka formájában. A különböző fordításokhoz és értelmezésekhez lásd NÉMETH: Hapax legomenonok (2012), 124–126, a szó itteni előforduláshoz lásd ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 50.

kifejezés. Az אֵלֶּיךָ héber kifejezés Ezékiel mellett (Ez 26,15.18; 27,3.15.35; 39,6) még Deutero-Ézsaiásnál (Ézs 40,15; 41,1.5; 42,4.10.12.15; 49,1; 51,5) gyakori.<sup>282</sup> A hasonló szóhasználat irodalmi függőséget nem bizonyít, de ez alapján már joggal feltételezhetjük, hogy a továbbírás talán a babiloni diaszpórából származik.<sup>283</sup>

A népek behódolásának motívuma esetében is megállapítható, hogy az nemcsak az Elohista Zsoltárkönyvre jellemző, hanem a prófétai iratokra is. Ennek különböző megjelenési formáival találkozhatunk: behódolás Sionnál, Izráel előtt, a király előtt vagy Isten előtt. Zenger, és nyomában mások, legközelebbi parallelként azokat a prófétai elképzeléseket említik, melyekben a népek a Sionhoz zarándokolnak (Ézs 2,2–4; Mik 4,1–3), és ennek alapján úgy vélik, hogy a Zsolt 72,8–11 a fogság utáni prófétai eszkatológia hatása alatt születik meg.<sup>284</sup> A népek békés zarándoklatát (*Völkerwallfahrt*) leíró szövegek valóban nem állnak távol a népek behódolását (*Völkerhuldigung*) ábrázoló szövegektől, de semmiképpen sem azonos a gondolat, amit képviselnek. A Zsolt 72-ben nincs szó ugyan harcról, de a 9–11 leírása nem békés zarándokokat láttat, nem is önként megtérőket, hanem behódoló ellenségeket (ld. 72,9: אֵלֶיךָ),<sup>285</sup> így sokkal közelebb áll a fogság előtti klasszikus Sion-tradícióhoz és annak fogságkori továbbéléséhez, mint a fogság utáni prófétai eszkatológiához.<sup>286</sup> Véleményünk szerint a Zsolt 72,9–11 nem eszkatológiai szöveg, csak magában rejtí az a potenciált, mely révén a prófétai igehirdetésben később azzá válhatott (vö. Ézs 60).

Deutero-Ézsaiásnál a népekhez való viszonyulást nagyon meghatározza a fogság előtti Sion- és királyteológia.<sup>287</sup> A népek katonai alávetetése leginkább a Círusról szóló deutero-ézsaiási próféciákban jelenik meg (pl. Ézs 41,1–5; 45,1–7).<sup>288</sup> Ezekben a szövegekben az események középpontjában egy királyi személy, sőt egy JHWH által megbízott מְשִׁיחַ áll (Ézs 45,1), aki behódoltatja a népeket és királyokat (Ézs 41,2; 45,1).<sup>289</sup> Círus halála után is tovább él a népek behódolásá-

282 ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeits* (2000), 50.

283 MILLARD: *Komposition* (1994), 188.

284 HOSSFELD–ZENER: *Psalmen 51–100* (2000), 324; SAUR: *Königspsalmen* (2004), 143.

285 Lásd pl. DELITZSCH: *Psalmen* (1883), 517; GUNKEL: *Psalmen* (1926), 306; KARASSZON, D.: *Zsoltárok* (1998), 586; GERSTENBERGER: *Psalms II* (2001), 66, vö. BRIGGS–BRIGGS: *Psalms II* (1907), 134–135.

286 HOSSFELD–ZENER: *Psalmen 51–100* (2000), 324; SAUR: *Königspsalmen* (2004), 143, vö. MOLNÁR: *Királyok és messiások* (2009), 242.

287 WATTS: *Echoes from the Past* (2004), 490.

288 Ezek a szövegek is a Sion- és királyteológia talaján állnak, lásd KRATZ: *Kyros* (1991), 45.

289 E próféciákat Kratz és van Oorschot egyaránt Deutero-Ézsaiás Kr. e. 6. század második felére datált alaprétegéhez sorolják, lásd KRATZ: *Kyros* (1991), 217; VAN OORSCHOT: *Vom Babel zum Zion* (1993), 345.



nak gondolata a próféta hagyományban, Círus helyét azonban Sion veszi át.<sup>290</sup>

Ez a teológiai reflexió, mely a Kr. e. 6. század második felében az Ézs 40–55\* szerkesztőjét jellemezte, közel áll ahhoz, amelyet az Elohista Zsoltárkönyv teológiai koncepciójában, és különösen is a Zsolt 72,9–11 továbbírásában tapasztalunk. A hazatérés elvi lehetőségének megjelenésével nyilvánvalóan együtt járt a Sion- és királyteológia újragondolása, nem kizárva a restauráció lehetőségét sem.

Megemlíthetjük még Deutero-Ézsaiásnál az Ézs 45,14 és 49,23 próféciáit.<sup>291</sup> Bár mindkét szövegben Sion (E/2 nőnem) előtt történik a behódolás, nem pedig a jeruzsálemi uralkodó előtt, mégis nyelvileg közel állnak a Zsolt 72,10–11. versekhez. Az Ézs 45,14 például azon kevés helyek közé tartozik, melyek említést tesznek a szábaiakról (סְבָאִים), mégpedig a népek behódolásának (יִשְׁתַּחֲוּוּ) összefüggésében. Nem számítva a nemzetségtáblázatokat (Gen 10,7; 1Krón 1,9), a népcsoport csak Deutero-Ézsaiásnál tűnik fel (Ézs 43,3; 45,14).<sup>292</sup> Egy másik kapcsolódási pont a הִלֵּל '(fel)nyal' ige, mely összesen ötször fordul elő az Ószövetségben, ebből a Zsolt 72,9; Ézs 49,23, valamint a Mik 7,17 helyein teljesen megegyező értelemben áll, egyformán az אַעֲפֹר 'por' főnévhez kapcsolva.<sup>293</sup> Bár az Ézs 18,7 nem a deutero-ézsaiási szövegkorpuszban található,<sup>294</sup> de szintén hasonló gondolatot képvisel, mint a Zsolt 72,9–11 szakasza.<sup>295</sup>

A 9–11 feltűnő rokonságot mutat még az Ézs 60-nal (ca. Kr. e. 515–445), ahol az irodalmi függőséget sem zárhatjuk ki. A függőség irányának vonatkozásában legvalószínűbb, hogy az Ézs 60-at a Zsolt

290 VAN OORSCHOT: Vom Babel zum Zion (1993), 171.

291 Az Ézs 45,14\* és 49,23 Deutero-Ézsaiás alaprétegének későbbi, Sion-centrikus továbbírásából származik, mely valószínűleg már Kambysés korában keletkezett, lásd KRATZ: Kyros (1991), 216; STECK: Gottesknecht und Zion (1992), 188.

292 Az Ézs 43,3 ugyanazt a három országot nevezi meg, mint az Ézs 45,14: Egyiptom, Kús, Szebá.

293 Lásd HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 324; SAUR: Königpsalmen (2004), 149. Mik 7,8–20 próféta liturgiáját konszenzusosan a korai fogság utáni időre datálják a kutatók RÓZSA: Ószövetség keletkezése II (2002), 128–129; ZENER: Zwölfprophetenbuch (2008), 557. A Zsolt 72,9–11 és az Ézs 49,23 további terminológiai egyezéseket mutat: הָרָה, מָלֵךְ. Az Ézs 49,23 datálásához lásd fentebb.

294 Az Ézs 18,7 szekunder jellegével kapcsolatban meglehetősen nagy a tudományos konszenzus, lásd pl. KAISER, O.: Jesaja 13–39 (1983), 79; WILDBERGER: Jesaja (21989), 694; BECKER, U.: Jesaja (1997), 275; BERGES: Jesaja (1998), 548; KARASSZON, D.: Ésaías (21998), 708, vö. BALOGH: Stele (2011), 336.

295 Az Ézs 18,7 leírásával több ponton megegyezik a Zsolt 72 szűkebb környezetében található Zsolt 68,29–32. A אֲדָמָה 'adomány, ajándék' főnév igen ritka, mindössze 3x jelenik meg az Ószövetségben: Ézs 18,7; Zsolt 68,30; 76,12. Az Ézs 18,7 és Zsolt 68,30 egyéb hasonlóságokat is mutatnak, ezért irodalmi kapcsolatuk nagyon valószínű, lásd BALOGH: Stele (2011), 186–187.

72,1–14.16–17αβ fogság utáni eszkatologizáló *relecture*-jének kell tekintenünk.<sup>296</sup>

A fogság alatti/utáni irodalomhoz és teológiai gondolkodáshoz való sokrétű kötődés ellenére a továbbírás is megmarad az ókori királyideológia keretein belül. A redaktor számára bizonyára mintát jelentettek azok az ókori királyszövegek, melyekben a birodalom területi leírása mellett a népek behódolása is megjelenik. Számos ókori szöveget hozhatunk fel parallelként, melyben a népek behódolásának hasonló leírásával találkozunk. A párhuzamos szövegek nem adnak egyértelmű támpontot a továbbírás datálásában, hiszen az Újasszír (leginkább a Kr. e. 8/7. sz.), az Újbabiloni (Kr. e. 7/6. sz.) és a Perzsa Birodalom (Kr. e. 5/4. sz.) királyszövegeiben is nagyon hasonlóan jelenik meg a motívum. Így például II. Szargón (Šarrukīn), Szanhérīb (Sīnahhēeriba), Észarhaddón (Aššurahiiddina) hadjáratainak leírásában, vagy Aššurbānapli feliratán, az ún. Rassam-hengeren, mely szerint az uralkodó hadjárata során több kisebb nép a végzetes harc elkerülése végett behódolt, amit ajándékkal és a király lábának megcsókolásával fejeztek ki.<sup>297</sup> Az uralkodó ilyenkor rendszerint kegyelmet gyakorolt, és életüket megkímélve „csak” adófizetővé tette őket. Nabúna'id (Nabonaid) sztéléje és Harrānból ismert felirata, valamint a még későbbi Círus-henger is hasonlókról tudósít.<sup>298</sup>

296 Vö. ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeite* (2000), 171–200, aki O. H. Steck elméletét gondolja tovább és az Ézs 60-at a 72. zsoltár végleges formájának *relecture*-jeként tartja számon, lásd STECK: *Jesaja 60* (1991), 74–75, vö. KOCH, M.: *Tarschisch und Hispanien* (1984), 61; ALBERTZ: *Religionsgeschichte II* (1997), 486–487; LEUENBERGER: *Konzeptionen* (2004), 53. Másként vélekedik Zenger, aki a Zsolt 72,8–11-ről gondolja, hogy a korábbi keletkezésű Ézs 60-ból merít, lásd ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 84, ugyanígy korábban DUHM: *Psalmen* (1922), 276. Zenger első sorban azért kifogásolja a Steck és Arneth által feltételezett függőségi irányt, mert szerinte ez esetben túl koránra kellene datálni a Zsolt 72 végső szövegét. Arnethtel szemben úgy gondoljuk, hogy az Ézs 60 szerzője még nem ismer(het)te a teljes zsoltárt. Ha közelebből megvizsgáljuk a zsoltár és az Ézs 60 kapcsolatát, akkor arra juthatunk, hogy a prófétai szöveg az alapréteg mellett (ld. főleg 72,3–8.13–14.16) csak a Kr. e. 6. századi továbbírással (72,9–11) függ össze egyértelműen, a zsoltár többi részével nem. Zenger kifogása így érvényét veszíti, és némileg módosítva Steck és Arneth tételét megállapíthatjuk, hogy a Zsolt 72,1–14.16–17αβ.20, mint a zsoltár Kr. e. 6. sz. második felére kialakuló formája, ismert lehetett az Ézs 60 (ca. Kr. e. 5. sz.) szerző(í)nek. Beat Weber újabban felvetette annak lehetőségét is, hogy az Ézs 40–66\* mögött álló szerkesztők a zsoltárköltő, illetve zsoltárszerkesztő templomi énekesekkel lehettek kapcsolatban, vagy akár az ő köreikből kerültek ki, lásd WEBER: „Asaf” und „Jesaja” (2009), 456–487. Hasonlóan a két bibliai könyv egyezéseire hívja fel a figyelmet MILLARD: *Komposition* (1994), 198.

297 Vö. Zsolt 2,11–12 (*text. em.*): אֲחִי־יְהוָה בִּירְאָה נִשְׁקוּ בְּרִגְלָיו בְּרֶאֱעֵה: A Zsolt 72-ben a láb megcsókolására a por nyalása jelenti a párhuzamot, mely utalhat a láb porának nyalására, így pl. Ézs 49,23. Bővebben lásd lentebb (4.3.1.1.).

298 A vonatkozó szövegeket lásd a 4.3.1. alfejezetben, valamint HARMATTA (szerk.): *Chrestomathia* (2003), 183.190.193. 209.211.213.214. 240.246.317 [Komoróczy Géza és Harmatta János fordítása].

Figyelembe véve a prófétai irodalommal való párhuzamokat, ez utóbbi szöveg áll korban legközelebb a zsoltár második továbbbírásához.

Mindent egybevetve a költeményen belül szekunder Zsolt 72,9–11 tartalma alapján egy olyan Kr. e. 6. század második feléből származó továbbbírás lehet,<sup>299</sup> mely a Perzsa Birodalom expanziójával előálló új nemzetközi helyzetre reagálva feleleveníti a régi Sion- és királyteológiát. Mivel a hazatérés újra realitássá vált, a továbbbíró hangot ad annak a reménységnek, mely szerint Sion ismét visszanyerheti régi dicsőségét, s talán a királyi ház is helyreállítható.<sup>300</sup> Az Elohista Zsoltárkönyv hasonló érdeklődése és redakciójának feltételezett kora együtt valószínűvé teszi, hogy e továbbbírás az Elohista Zsoltárkönyv szerkesztőjének számlájára írható.

### 3.5.2.4. Továbbbírás III. (Zsolt 42–88\*)

Ugyanez a perspektívaváltás, mely szerint a cselekmények nem a királytól indulnak ki, hanem rá irányulnak, a 72,15.17aγ.b versekben is tetten érhető. Ezek a szakaszok tartalmilag a II. továbbbírás univerzális tendenciáit erősítik (כָּל־נוֹיִם וְשָׂבָא), így ezek sem tartozhatnak a döntően Izráel „belügyeivel” foglalkozó alaprétteghez.

A 15. vers betoldás jellegét igazolja, hogy irodalmilag nem jól illeszkedik a kontextusba. Nyelvtanilag nem teljesen egyértelmű, hogy a 15. versben ki a cselekvő, illetve kire irányulnak az események, mégis a nyelvi és tartalmi szempontokat egyaránt figyelembe véve a legvalószínűbb, hogy a **היה** ige alanya a király, a **נָתַן**, **פָּלַל**, **בָּרַךְ** igék esetében pedig általános alanyt kell feltételeznünk, ahol a cselekvés a királyra mint univerzális úrra irányul.<sup>301</sup> Amennyiben ez így van, akkor a Zsolt 72,15 és a 17aγ.b ugyanazt a királyra irányuló, centripetális univerzalizást képviseli, melyet a 9–11 is megjelenít.<sup>302</sup> A Zsolt 72,15 a 10. versből

299 Vö. ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeit* (2000), 203. A továbbbírással egykorú Zsolt 42–83\* gyűjteményének nyitózsoltára (Zsolt 42/43) arra enged következtetni, hogy még nincs templom, tehát legvalószínűbb, hogy Círus sikerei és hatalomra jutása (Kr. e. 539/538) és a templomépítés megkezdése (Kr. e. 520) közötti időszakban, leginkább Kambyés uralkodása idején egészülhetett ki a zsoltár a 9–11. versekkel.

300 Zenger szintén a helyreállítás megfogalmazódását látja ezekben a versekben azzal a különbséggel, hogy az ábrázolásmódnak utópikus jelleget tulajdonít, és ebből kifolyólag a szakaszt a prófétai eszkatológiához közelíti, lásd ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 82–83, hasonlóan WESTERMANN: *Ausgewählte Psalmen* (1984), 53.

301 A **נָתַן** ige esetében a Septuaginta olvasata is elfogadható. Fordításunkat és annak rövid indoklását lásd fentebb (3.2.), a különböző értelmezési lehetőségeket lásd lentebb (4.3.2.1.1.), továbbá NÉMETH: *Király mint „donor” vagy „akceptor”?* (2011), 301–311.

302 NÉMETH: *Király mint „donor” vagy „akceptor”?* (2011), 310–311.

újra felveszi a Sába nevet, a Zsolt 72,17aγ.b pedig a כל-גוים kifejezésben kapcsolódik a 9–11 továbbírásához, miközben a 15. verssel együtt szintaktikailag a 11. verset másolja.<sup>303</sup> Zenger éppen ezért ezeket a verseket is az univerzalitást képviselő továbbíráshoz sorolja.<sup>304</sup>

Véleményünk szerint azonban a hasonlóságok mellett nem szabad figyelmen kívül hagyni azokat a markáns különbségeket sem, melyek alapján a Zsolt 72,15.17aγ.b verseket egy másik továbbírónak kell tulajdonítanunk, aki újraértelmezi a 9–11 univerzalitását.

Szemben a 9–11 megfogalmazásával, itt a népek nem mint kényszerű behódolók, hanem a királyt önként elismerők tűnnek fel. Lényeges különbség az is, hogy a népek és a király interakciója ezekben a versekben már nem fizikai természetű (כרע / לך; כרע / שוב; קרב; חוה; קרב; שוב; אעפר / לך; כרע) (כרע), hanem verbális jellegű (בלי / אשר; ברך; בלי) (עבר), hanem verbális jellegű (בלי / אשר; ברך; בלי), azaz a király tényleges vagy remélt politikai hatalmáról áttevődik a hangsúly a vele való spirituális kapcsolatra, a király fizikai valósága (לפני) helyett a neve (בו – שמו) válik fontossá.

A 15.17aγ.b rétegét elválasztja a 9–11-től az is, hogy míg a népek behódolását leíró középvers feltűnően sok szálon kötődik a prófétai elképzelésekhez,<sup>305</sup> addig a 15.17aγ.b-ről ez nem mondható el. Ezeknél a verseknél is találunk ugyan intertextuális kapcsolatokat, ezek azonban nem a prófétai irodalom felé mutatnak. Talán egyedül a 'sábai arany' szókapcsolat az, amely a prófétai iratokra irányíthatja a figyelmünket (vö. Ézs 60,6; Ez 27,22; 38,13),<sup>306</sup> a kifejezést tartalmazó 72,15aα funkciója azonban jóval inkább az, hogy a 10. versből ismét felvéve Sába nevét, kapcsolatot teremtsen a 9–11-gyel.<sup>307</sup> A szóhasználat tehát elsősorban nem külső irodalmi hatásokra vezethető vissza.

A 15. vers nem pusztá megisméltése a 9–11-ben már említett sábai hódolatnak, hiszen az aranyadomány kiegészül a királyért mondott imával és áldással, mely által megszűnik a behódolás képének negatív

303 A zárszavak hasonlóságán túl a 11.15aβ.b.17aγ.b sorok egyformán *hitpa'él*, ill. az annak megfelelő akkád eredetű *histaf'él* formával kezdődnek:

|                                                                  |       |
|------------------------------------------------------------------|-------|
| וַיִּשְׁתַּחֲוֶיּוּ לוֹ כָּל-מְלָכִים כָּל-גּוֹיִם יַעֲבֹדוּהוּ: | 72,11 |
| וַיִּתְפַּלֵּל בְּעֶדְוֹ תַּמִּיד כָּל-הַיּוֹם יִבְרַכְנָהוּ:    | 72,15 |
| וַיִּתְבַּרְכוּ בוֹ כָּל-גּוֹיִם יֵאֲשְׁרוּהוּ:                  | 72,17 |

304 HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 313.314. A 15. vers kapcsán Zenger önmagának mond ellent, amikor a 15. verset a továbbíráshoz (8–11.15.17aγ.b) sorolja, de úgy értelmezi, mint a király közbenjáró, ill. áldásközvetítő tette a szegényekért, ez utóbbi ugyanis azt a perspektívát jelentené, ami az alapréteget összetartja.

305 Ehhez lásd fentebb (3.5.2.3.).

306 Vö. ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 51.

307 HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 313. A 15. vers elejének visszacsatoló funkciója abban is megmutatkozik, hogy a 15aα kilóg a metrumból.

színezete.<sup>308</sup> A Zsolt 72,15 Sába újbóli említésével egyben megőrzi a zsoltár salamoni karakterét. Sőt a 15.17aγ.b versek további hidakat teremtenek a salamoni tradíció felé, a kapcsolat több kulcskifejezés szintjén is kimutatható: זָהָב (1Kir 10,2.10); אֲשֵׁר (1Kir 10,8); בָּרֶךְ (1Kir 10,9). Ezen kívül a פָּלַל gyök feltűnően magas koncentrációját mutatja a salamoni templomszentelő ima (1Kir 8,22–54) deuteronomista leírása, melyben a király imádkozik a népért és megáldja őket, majd pedig a nép áldja a királyt (1Kir 8,66).<sup>309</sup>

A Zsoltárok könyve előállításának folyamatában jelentős lépés következett be, amikor a Zsolt 42–83\* kiegészült a Zsolt 84–85.87–88 kórahita gyűjteményével. Ezeket a zsoltárokat nem érinti az elohista redakció, így minden bizonnyal később, egyfajta függelékként kerültek az Elohista Zsoltárkönyv végére.<sup>310</sup>

Többen megállapították azt is, hogy a második kórahita csoport (Zsolt 84–88\*) formailag az első kórahita csoport (Zsolt 42–49\*) szerkezetét imitálja, tartalmilag pedig átértelmezi az első kórahita csoport (Zsolt 42–49\*), illetve az ászáfita zsoltárok (Zsolt 73–83\*) népek-perspektíváját, és népek-barát végkicsengést ad a Zsolt 42–88\* gyűjteménynek.<sup>311</sup> A második kórahita csoport bekapcsolásával egy szabályos, koncentrikus struktúra is előállt a második dávidi zsoltárkönyv körül: Kórah (42–49) – Ászáf (50) – Dávid (51–72) – Ászáf (73–83) – Kórah (84–88\*).<sup>312</sup>

308 NÉMETH: Király mint „donor” vagy „akceptor”? (2011), 309.

309 A szakaszban a פָּלַל gyök 9 igei, 6 főnévi formája szerepel, lásd STÄHLI: פָּלַל (1976), 428; GERSTENBERGER: פָּלַל (1989), 616. A salamoni imádság fogság alatti/fogság utáni datálásához lásd pl. WÜRTHWEIN: Könige (21985), 95–96; RÓZSA: Őszö-vetség keletkezése I (21999), 350; KUSTÁR: Királyok könyve (2004), 152.

310 ZENGER: Zion als Mutter (1994), 132.138; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 115; SÜSSEN-BACH: Elohistischer Psalter (2005), 376–379. Zenger az Elohista Zsoltárkönyv bővítését és az I. dávidi zsoltárgyűjtemény bekapcsolását egyetlen redakciós lépésnek tekinti, de felveti annak lehetőségét is, hogy előbb csak a Zsolt 84–88\*, majd külön lépésben a Zsolt 3–41\* beszerkesztése történik meg, melyhez keretet illesztve (Zsolt 2 és 89) aztán kiépül a Zsolt 2–89\* korpusza, lásd ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 87. Rösel egyértelműen ezt az utóbbi eshetőséget támogatja, lásd RÖSEL: Redaktion (1999), 86–97. Rösel álláspontját erősíti, hogy a Zsolt 84–88\* idegen népekhez való pozitív viszonyulása (lásd Zsolt 87) nem egyezik a Zsolt 2–89\* keretzsoltáraiban megfogalmazódó népek-perspektívával.

311 A két kórahita zsoltárcsoport egymáshoz való viszonyához lásd OTTO: צִיּוֹן (1989), 1015; MILLARD: Komposition (1994), 42.63–75.199; ZENGER: Zion als Mutter (1994), 133; RÖSEL: Redaktion (1999), 86.214.216; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 115–116; SÜSSEN-BACH: Elohistischer Psalter (2005), 376; KÖRTING: Zion (2006), 96–97; MAIER, CH. M.: Zionstradition (2006), 585; GILLINGHAM: Levitical Singers (2010), 97; HOSSFELD: Elohistischer Psalter (2010), 210–211; WALLACE, R. E.: Psalms 84–89 (2011), 5. A kérdéshez bővebben lásd lentebb (4.3.2.1.3.).

312 Hasonlóan MILLARD: Komposition (1994), 199; RÖSEL: Redaktion (1999), 198.200; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 115; ZENGER: Korach (2006), 368; uő: Einleitung (2008), 354.

A második kórahita gyűjtemény tartalmából következik, hogy már áll a második templom, a kibővített Elohista Zsoltárkönyv (Zsolt 42–88\*) létrejöttét tehát legkorábban I. Dárius idejére tehetjük, mely korszak egyben a népekhez való pozitívabb viszonyulásra is magyarázatot ad.<sup>313</sup>

Több jel mutat arra, hogy a 15.17aγ.b továbbírás az Elohista Zsoltárkönyv függelékének szerkesztésével függ össze. A Zsolt 87, mely talán a függelék fokozatos szerkesztése során egy ideig záró funkciót is betöltött,<sup>314</sup> tartalmilag kapcsolódik a Zsolt 72-höz a népek-tematika vonatkozásában. Ahogyan a Zsolt 87 relativizálja az Elohista Zsoltárkönyv zárókölteményének (Zsolt 83) ellenséges népek-perspektíváját,<sup>315</sup> úgy értelmezi át a Zsolt 72,15.17aγ.b a királyzsoltár korábbi univerzális szemléletű továbbírásának (Zsolt 72,9–11) szemléletmódját.

Valószínűnek tartjuk, hogy a Zsolt 84–88\* nyitózsoltárának irodalomkritikailag problematikus versei is ennek a redakciónak a nyomát őrzik. A Zsolt 84,9–10 ugyanis a Zsolt 72,15 programjával (וַיִּתְּפַלֵּל בְּעֵדוֹ תְּמִיד) megegyező királyért mondott imádság (תְּפִלָּה, vö. Zsolt 84,9).<sup>316</sup> Ez az utólag beillesztett közbenjáró imádság valószínűleg összefügg a Zsolt 61,7–8 és 63,12 tartalmilag hasonló betoldásaival.<sup>317</sup>

313 A Zsolt 84–88\* keletkezési idejére az alapján következtethetünk, hogy a Zsolt 42/43 megíúsult zárandoklatával szemben a 84. zsoltárban a jeruzsálemi út újra mint boldog lehetőség jelenik meg, tehát a templom ekkor már valószínűleg ismét áll. A Zsolt 85,2–3 szintén egyértelműen utal a fogság végével bekövetkező sorsfordulatra, lásd MILLARD: Komposition (1994), 199; RÖSEL: Redaktion (1999), 86.214.

314 Rösel szerint a második kórahita zsoltárcsoport csak fokozatosan épül ki, így – tekintettel a Zsolt 86 kései keletkezésére és a Zsolt 88–89 eltérő felirataira – joggal feltételezhetünk egy olyan stádiumot, amikor a Zsolt 84–85.87 szerepelt függelékként az Elohista Zsoltárkönyv mögött, így a Zsolt 83 mint egykori zárózsoltár és a Zsolt 87 mint a függelék vége teljesen nyilvánvalóvá tette a népekhez való viszonyulás kontrasztját, vö. RÖSEL: Redaktion (1999), 86.

315 A Zsolt 83 a népek megsemmisítésével fenyeget, hogy azok megismerjék (יִרְעוּ jussivus) JHWH nevét. A Zsolt 87 ezzel szemben egy békés vízióban úgy említi meg a nagyhatalmakat, mint akik már JHWH ismerői (יִרְעוּ participium), hasonlóan ZENGER: Zion als Mutter (1994), 138–146. Steymans a Zsolt 87 gondolatának hátterében a Perzsa Birodalommal kapcsolatos pozitív tapasztalatokat látja, lásd STEYMANS: Psalm 89 (2005), 349, szintén a perzsa korra datálja a zsoltárt KÖRTING: Zion (2006), 22.

316 A Zsolt 84,9–10 szekunder jellegére utal, hogy megtöri a zsoltár gondolatmenetét, a 6–8. versekhez pedig a 11. vers problémamentesen kapcsolódik, lásd ZENGER: Psalter als Buch (1998), 15–16; RÖSEL: Redaktion (1999), 132–133; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (2000), 512, hasonlóan korábban már BECKER, J.: Kollektive Deutung (1989), 307.

317 Ezekben a zsoltárokból az Isten utáni vágyakozás gondolatmenetét megtörve, átmenet nélkül jelentkezik a királyért mondott ima, lásd ZENGER: Psalter als Buch (1998), 16; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (2000), 173.194.514. E versek szekunder jellegéhez lásd még GUNKEL: Psalmen (1926), 261.266.369–370; GERSTENBERGER: Psalms II (2001), 5–6; SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 175.187–188.196–197.293.



Ezeket az irodalmi törést okozó, szekunder imabetoldásokat a Zsolt 42–88\* redakciójával hozhatjuk összefüggésbe, ahogyan a Zsolt 72,15.17aγ.b beillesztését is.

A Zsolt 72 mindkét szóban forgó betoldása tartalmazza a בָּרךְ gyököt, amely, leszámítva a későbbi záródoxológiát, nem jelenik meg máshol a zsoltárban. A 84. zsoltár, azaz a második kórahita gyűjtemény (Zsolt 84–88\*) nyitózsoltára szintén hozza a בָּרךְ gyököt (Zsolt 84,7b),<sup>318</sup> amely, nem számítva a később beszerkesztett Zsolt 89 záródoxológiáját, csak itt fordul elő a III. zsoltárkönyvben.

A Zsolt 72,15.17aγ.b áldástematikájáról meg kell még állapítanunk azt is, hogy az nem kizárólag a Zsoltárok könyvéből táplálkozik, bár a בָּרךְ gyök meghatározóan van jelen a könyvben.<sup>319</sup> A Zsoltárok könyvében az áldásmondás döntően vertikális síkon mozog, ahol vagy JHWH áldja az embert, vagy pedig az ember áldja JHWH-t.<sup>320</sup> Ezekről nagyon eltérő a Zsolt 72,15.17aγ.b, ahol mindkét esetben horizontális síkon jelentkezik az áldásmondás. Nem szokványos jelenség továbbá a בָּרךְ gyök *hitpa'él* alakja sem, mely a Zsoltárok könyvében csak a 72,17aγ.b versben fordul elő.<sup>321</sup> Ezek a tények leginkább az ósatya-elbeszélések felé irányítják a figyelmünket, különösen is a Gen 22,16–18 és 26,3b–5 ígéreteire. Ezek a versek a Pentateuchos fogság utáni redakciójához tartoznak, és hasonlóan a Zsolt 72,17aγ.b-hez a בָּרךְ *hitpa'él* alakját hozzák.<sup>322</sup> Mivel az ószövetségi királyteológiának eredetileg nem része az idegen népek felé közvetített áldás,<sup>323</sup> valószínű, hogy a zsoltár fogság utáni redaktora a Gen 22 és 26 gondolatát, valamint kifejezésmódját veszi át az áldás univerzalizálásának megfogalmazásához.<sup>324</sup>

Összegzésül azt állapíthatjuk meg, hogy a Zsolt 72,15.17aγ.b nyelvileg és tartalmilag egy, az alaprétegtől és a 9–11. versektől jól elkülöníthető, de azoktól függő irodalmi réteg, mely harmadik továbbírásként

318 Hasonlóan WEBER: Makarismus und Eulogie (2008), 204. A Zsolt 84,7b kilóg a metrumból, és alanyváltás is történik a 7a–8. verseken belül, vö. HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (2000), 514.

319 A Genézis után a בָּרךְ gyök a Zsoltárok könyvében fordul elő legtöbbször (Gen: 88x, Zsolt: 83x, Deut: 51x), a datálási nehézségek és a költői nyelvezet miatt azonban nehéz pontosan körvonalmazni a Zsoltárok könyvének áldás-teológiáját, lásd LEUENBERGER: Segen und Segenstheologien (2008), 449–450.

320 Vö. WEBER: Makarismus und Eulogie (2008), 203. Kivételt képez a Zsolt 49,19, ahol a magát áldó ember jelenik meg, valamint a Zsolt 62,5, melyben általában az ember másoknak mondott áldásáról van szó.

321 A בָּרךְ *hitpa'él* összesen 7x szerepel a héber Ószövetségben: Gen 22,18; 26,4; Deut 29,18; Zsolt 72,17; Ézs 65,16.16; Jer 4,2.

322 A fogság utáni (ca. Kr. e. 6/5 sz. fordulója) datáláshoz lásd BLUM: Vätergeschichte (1984), 355.362–368.392–395; LEUENBERGER: Segen und Segenstheologien (2008), 210.

323 RUPRECHT: Traditionsgeschichtlicher Hintergrund (1979), 460.461–462.463; KÖCKERT: Vätergott (1988), 289.293–294.

324 GRÜNEBERG: Abraham (2003), 216.

átértelmezi a király univerzális szerepét. Ez a továbbírás a Zsolt 42–88\* kialakulásával hozható összefüggésbe, és nagyjából a Kr. e. 5. századra datálhatjuk.<sup>325</sup>

### 3.5.2.5. Továbbírás IV. (Zsolt 2–89\*)

Bár a költői szövegekben a metrumképlet rendellenessége nem minden esetben utal másodlagos beavatkozásra,<sup>326</sup> a Zsolt 72,3 kapcsán mégis felmerül, hogy a metrikai szabálytalanság összefüggésbe hozható a költemény átdolgozásával. Többen megállapították már, hogy a Zsolt 72,3-ból metrikailag kilógó, magyarázó jellegű **לִּפְנֵי** kifejezés valószínűleg később került a szövegbe.<sup>327</sup> A vers kozmikus-természeti metaforája e kifejezés által direkt és konkrét társadalmi értelmezést nyer (vö. Zsolt 29,11; 67,7–8; 85,9–13). Ezzel kapcsolatban felmerül annak valószínűsége is, hogy a Zsolt 72,7-ben ugyanilyen szerkesztői átértelmezés történt, amennyiben a masszoréta szövegben eredetileg szereplő **לִּפְנֵי** főnév helyére redakcionális beavatkozás során került a **לִּפְנֵי** kifejezés,<sup>328</sup> s így a kozmikus összefüggések ebben a versben is direkt társadalmi vonatkozásúvá váltak.

Mivel mindkét kifejezés igen gyakori a Zsoltárok könyvében, és mivel maga a szerkesztői beavatkozás minimális, egyértelmű redakcionális összefüggések kimutatása a könyvben szinte lehetetlen. Annyi azonban mégis megállapítható, hogy a Zsolt 72,3\*7\* szerkesztői módosításai, melyek a népre és az igaz emberre vonatkoztatják a természetben meg tapasztalható isteni áldásokat, a szóhasználat és a teológiai tartalom tekintetében leginkább a Zsolt 2–89\* gyűjteményére irányítják a figyelmünket. Az a fogság utáni szegényteológia és népperspektíva ugyanis, mely a (szegény) nép számára kéri Isten áldását és hatalmának megnyilvánulását, a Zsolt 3–41\* és Zsolt 42–88\* összekapcsolásakor, s így a Zsolt 2–89\* kialakításakor játszott jól érzékelhetően fontos szerepet.<sup>329</sup>

A kibővített Elohista Zsoltárkönyv (Zsolt 42–88\*) valószínűleg a késői perzsa korban (ca. Kr. e. 4. sz. közepe) kapcsolódott össze a Zsolt 3–41\* már meglévő gyűjteményével, majd a keretként funkcionáló 2. és

325 A Zsolt 72,15.17aγ.b terminológiájára alapozó relatív datálás szintén a fogság utáni korra mutat. A **פֶּלֶל** és az **אֲשֶׁר** gyök egyaránt a fogság utáni kor nyelvezetére jellemző, lásd CAZELLES: **אֲשֶׁר** (1973), 481–482; GERSTENBERGER: **פֶּלֶל** (1989), 616.

326 Ehhez lásd KUSTÁR: Betoldások (2005), 65.

327 Így pl. SPIECKERMANN: Recht und Gerechtigkeit (1998), 257; LORETZ: Königspsalmen (1988), 127; uő: Psalmstudien (2002), 182; BECKER, U.: Psalm 72 (2008), 128.

328 Így pl. RÖSEL: Redaktion (1999), 30; BECKER, U.: Psalm 72 (2008), 124–125; SALO: Königsideologie (2017), 227.

329 Így pl. Zsolt 3,9b; 8,3; 14,7; 28,8–9; 29,11. E versek redakcionális jellegéhez és fogság utáni datálásához lásd HOSSFELD–ZINGER: Psalmen I (1993), 100.181–182, hasonlóan SEYBOLD: Psalmen (1996), 67.



89. (király)zsoltárok beszerkesztésével előállt a Zsolt 2–89\* egysége.<sup>330</sup> Ebben a redakciós lépésben a két dávidi gyűjtemény (Zsolt 3–41 és Zsolt 51–72) összehangolása részben a szegényterminológia mentén valósult meg, mely különösen is a két részgyűjtemény záró zsoltárcsoportjaiban (Zsolt 35–41; 69–72) érhető tetten.<sup>331</sup> Az első dávidi zsoltárgyűjtemény (Zsolt 3–41\*) zárókölteményének bevezető sorai (Zsolt 41,2–3) például éppen a második dávidi gyűjtemény (Zsolt 51–72\*) zárókölteményének befejezésével (Zsolt 72,17) harmonizálnak. A Zsolt 41 redakcionális nyitóversei<sup>332</sup> boldognak mondják azt, „akinek gondja van a nincstelenre”, a Zsolt 72,17 pedig a gyengéket, elesetteket megsegítő királynak kívánja, hogy mondják őt boldognak.<sup>333</sup>

A Zsolt 72,7-ben redakcionálisan megjelenített מְדַבֵּר melléknév a Zsoltárok könyvének gyakori kifejezése. Megállapítható azonban, hogy az előfordulások közel fele a Zsolt 3–41-ben található, ezen belül pedig zömmel olyan zsoltárokból (Zsolt 34; 37), melyek leginkább a késői fogság utáni korra (ca. Kr. e. 4. század) datálhatók,<sup>334</sup> vagyis a Zsolt 2–89\* összeállításával kerülhettek a gyűjteménybe.

- 330 A perzsa kori datáláshoz lásd RÖSEL: Redaktion (1999), 214–216; STEYMANS: Psalm 89 (2005), 349.362, akik szerint a Zsolt 2–89\* valószínűleg még a hellenista kort és a Krónikák könyve előállítását megelőzően állt össze, hasonlóan MILLARD: Composition (1994), 199–200. Zenger elképzelhetőnek tartja, hogy már a kora hellenista korban (Kr. e. 300 körül) keletkezett a Zsolt 2–89\* pszaltériuma, lásd ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 89; uő: Einleitung (2004), 365, hasonlóan KLEER: Der liebliche Sänger (1996), 126. Véleményünk a Röseléhez áll közelebb, mely szerint a gyűjtemény nem feltételezi szükségszerűen Nagy Sándor hódításait (ugyanígy SCHAPER: Persian Period /2007/, 10–11, vö. STEYMANS: Psalm 89 /2005/, 348), a Zsolt 2–89\* ezért még gond nélkül datálható a perzsa korra, bár valószínű, hogy annak inkább a végére, így pl. LEUENBERGER: Theokratische Theologie (2013), 45. A redakciótörténeti folyamathoz lásd még SÜSSENBACH: Elohischer Psalter (2005), 385–386; MARTILA: Collective Reinterpretation (2006), 197.
- 331 Ehhez bővebben lásd SÜSSENBACH: Elohischer Psalter (2005), 274–277; CREACH: Righteous (2014), 532–534, vö. HOSSFELD–ZENGER: Psalmen I (1993), 14–16; ZENGER: Einleitung (2008), 364–366; HOSSFELD: Elohischer Psalter (2010), 208–210.
- 332 Zenger szerint a Zsolt 41,2–4 szegényteológiai kiegészítés a fogság utáni korból, lásd HOSSFELD–ZENGER: Psalmen I (1993), 260.
- 333 Az אֲשֶׁר gyök, melynek igei formája mindössze ezen a két helyen szerepel a Zsoltárok könyvében, valószínűvé teszi ezt az összefüggést, hasonlóan ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 88. Nyilvánvaló továbbá az is, hogy az אֲשֶׁר kifejezés később a Zsoltárok könyve végső kompozíciójában fontos (makro)strukturális szerepet tölt be, lásd WEBER: Makarismus und Eulogie (2008), 193–218.
- 334 A Zsolt 34 és 37 összesen 12x hozza a מְדַבֵּר melléknévet. Konszenzus mutatkozik e két zsoltár fogság utáni datálásában, a közelebbi kormeghatározás azonban már megosztja a kutatókat. A fogság utáni datáláshoz általában lásd pl. KRAUS: Psalmen 1–59 (1989), 418.439; KARASSZON, D.: Zsoltárok (2008), 562.564. Hossfeld–Zenger a Kr. e. 5–4. sz. intervallumára szűkítik és a Zsolt 2–89\* kialakításához kötik a keletkezést, lásd HOSSFELD–ZENGER: Psalmen I (1993), 14.229, hasonlóan VOS: Psalm 37 (2002), 576; GERSTENBERGER: Perserzeit (2005), 184; BOTH: Psalm 34 (2008), 602–603. A késői fogság utáni korra datálja a Zsolt 37-et pl. BAETHGEN: Psalmen (1904), 104; SEYBOLD: Psalmen (1996), 155.

A Zsolt 72,3<sup>\*7\*</sup>-tel megegyező kollektív, Isten népére irányuló üdvözlélet több olyan zsoltársorban megjelenik, melyek szerkesztői beavatkozás jeleit mutatják, tartalmuk és terminológiájuk alapján pedig vélhetően ugyanarra a redakcióra vezethetők vissza. Így kaphatott a Zsolt 3–41<sup>\*</sup> nyitózsoltára individuális panaszénekként kollektivizáló zárlatot (Zsolt 3,9b),<sup>335</sup> mely később visszaköszön a Zsolt 3–14<sup>\*</sup> redakcionális zárlatában is (Zsolt 14,7).<sup>336</sup> A Zsolt 25–28 részkompozíciója is egy egyéni panaszzsoltár kollektív átértelmezésével zárul, melyben az imádkozó a királynak és népnek egyaránt segítséget és áldást kíván (Zsolt 28,9).<sup>337</sup> A Zsolt 25–34 nagyobb kompozicionális egységén belül a központi zsoltár jelenít meg hasonló gondolatot: „Az ÚR erőt ad népének, az ÚR megáldja népét békeességgel” (Zsolt 29,11).<sup>338</sup>

A Zsolt 2–89<sup>\*</sup> kialakításában jelentős szerepet játszott még a királyteológia, melyet királyzsoltárok beillesztésével és más kisebb redaktori beavatkozásokkal érvényesített a szerkesztő.<sup>339</sup> Az ekkor keretként beszerkesztett 2. és 89. zsoltár a jeruzsálemi királyság megalakulásától annak megszűnéséig kíséri el az olvasót.<sup>340</sup> Mivel a Zsolt 72 az ószövetségi királytradíció talaján áll, a Zsolt 2–89<sup>\*</sup> királyteológiai koncepciójának kialakításakor ezt a mozzanatot már nem kellett redakcionálisan megjeleníteni a zsoltárban. A szerkesztők által beillesztett keretzsoltárok révén kirajzolódó történetteológiai ívben a Zsolt 72 a királyság aranykorát jeleníti meg.<sup>341</sup> Figyelmet érdemel a pillérzsoltárok univerzális dimenziója, ahol a Zsolt 2 a világuralom ígérését, a Zsolt 72 az ideális állapotot, a Zsolt 89 pedig a kiábrándító valóságot tárja az olvasó elé.

335 A Zsolt 3 alaprétege (2–9a) rokonságot mutat a fogság előtti királyzsoltárokkal (vö. Zsolt 18,3.36.42.47; 20,3.6a.10), a 9b vers perspektívaváltása pedig minden bizonnyal későbbi, valószínűleg fogság utáni kiegészítés eredménye, lásd többek között HOSSFELD–ZINGER: Psalmen I (1993), 36.56; MARTILA: Collective Reinterpretation (2006), 145; LORETZ: Psalmstudien (2002), 65, vö. ALBERTZ: Religionsgeschichte II (21997), 557. A Zsolt 5,13 végén irodalomkritikailag elkülönülő vers a מַלְאֲכָיִם-ra vonatkoztat hasonló áldást, lásd HOSSFELD–ZINGER: Psalmen I (1993), 66.

336 A Zsolt 3–14<sup>\*</sup> részkompozíciójához és az ennek keretét alkotó Zsolt 3,9b; 14,7 versekhez bővebben lásd HARTENSTEIN: Teilkomposition Psalm 3–14 (2010), 236–242.

337 Így már HUFFELD: Psalmen II (21868), 157; OLSHAUSEN: Psalmen (1853), 141; DUHM: Psalmen (21922), 116–117; GUNKEL: Psalmen (1926), 120, újabban pedig HOSSFELD–ZINGER: Psalmen I (1993), 177; RÖSEL: Redaktion (1999), 124–125; MARTILA: Collective Reinterpretation (2006), 149–150; MÜLLER: Wettergott (2008), 105–106.

338 A Zsolt 29 alaprétegéhez fogság után illeszthették hozzá az irodalmilag elkülönülő 11. verset, lásd HOSSFELD–ZINGER: Psalmen I (1993), 182.

339 A Zsolt 2–89<sup>\*</sup> redakciójának királyteológiai aspektusaihoz részletesen lásd RÖSEL: Redaktion (1999), 92–157.

340 WILSON: Evidence (1984), 337–352; uő: Royal Psalms (1986), 85–94; uő: Editorial Linkage (1993), 72–82; uő: Revisiting (2005), 391–406.

341 SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 385–386.

## 3.5.2.6. Továbbírás V. (Zsolt 2–106\*)

A záródoxológia (Zsolt 72,18–19) irodalmi viszonya a zsoltár többi részéhez meglehetősen vitatott. Bár korábban többen még úgy vélték, hogy a 18–19. versek eredetileg is szerves részét képezték a zsoltárnak,<sup>342</sup> ma már a kutatók többsége utólagos redaktori betoldásnak tartja.<sup>343</sup> Ahogy azt Zenger is számba veszi, mindkét állítás mellett komoly érvek sorakoztathatóak fel.<sup>344</sup> Ezeket bemutatva, valamint néhány további megfigyeléssel kiegészítve a következő *pro* és *contra* megállapításokat tehetjük:

A doxológia eredetileg is zsoltár része lehetett, mivel

- a) szemantikailag kapcsolódik a korábbi versekhez, például 72,17: בְּרַךְ יְיָ, עוֹלָם, שָׁם; 72,16: אֶרֶץ; 72,1: אֱלֹהִים,<sup>345</sup>
- b) tartalmilag hozzákapcsolható a 17. vershez, amennyiben a doxológiát a népek áldásmondásaként értjük,
- c) a zsoltár nem a doxológiával zárul, hanem azt még egy kolofon is követi,
- d) az 1aα és 18–19. versek teokratikus keretbe foglalják az 1aβ–17 korpuszát.<sup>346</sup>

A doxológia később kerülhetett a zsoltárhoz, mivel

- a) a szemantikai és tartalmi különbségek jóval meghatározóbbak, mint a hasonlóságok,
- b) a 18–19. versekben a sorok metruma (5+3; 4+4+2) az eddiektől jelentősen eltér,<sup>347</sup>
- c) a doxológiák, amennyiben azok egy zsoltár eredeti részét képezik, jellemzően másképp kapcsolódnak egy adott zsoltárkorpuszhoz, lásd Zsolt 18,47; 28,6; 31,22; 66,20; 68,20.36; 118,26; 119,12; 124,6; 135,21; 144,1,

342 AUWERS: Les Psaumes 70–72 (1944), 256; WEISER: Psalmen II (1963), 343, újabban BARBIERO: Risks (2008), 82–86.

343 BAETHGEN: Psalmen (1904), 226; DUHM: Psalmen (1922), 277; BARTH: Einführung (1961), 11; KRAUS: Psalmen 60–150 (1989), 656; HEIM: Perfect King (1995), 237; KARASSZON, D.: Zsoltárok (1998), 587; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 24; HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 316; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 102; SAUR: Königspsalmen (2004), 137; DILLER: Dimensionen (2010), 20.21; SALO: Königsideologie (2017), 227–228.

344 HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 315–316.

345 Hasonlóan BARBIERO: Risks (2008), 85.

346 Lásd JANOWSKI: Stellvertretung (1997), 49; uő: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 105, hasonlóan KUSTÁR: Ószövetség király-szövegei (2003), 10.

347 Meg kell azonban jegyezni azt is, hogy nem állapítható meg egy, az egész költeményre általánosan jellemző metrumképlet, vö. KRAUS: Psalmen 60–150 (1989), 656.

- d) a Zsoltárok könyvének záródoxológiai (Zsolt 41,14; 72,18–19; 89,53; 106,48) irodalmi függőségben állnak egymással,<sup>348</sup> tehát a 72. zsoltár záródoxológiája is a Zsoltárok könyve redakciójának szintjén vizsgálándó, szintézisben a többi záródoxológiával. A Zsolt 72,18–19 lezárja a II. zsoltárkönyvet, ezzel ugyanazt a strukturális funkciót látja el, mint a szintén zsoltárkönyveket lezáró Zsolt 41,14; 89,53; 106,48.<sup>349</sup> Ezek beszerkesztése minden bizonnyal későbbi redaktor(ok) munkája,<sup>350</sup>
- e) Isten eddigi E/2 megszólítása E/3-ra vált,
- f) a doxológia a teológiai hangsúlyt az üdvközvetítő királyról áthelyezi Istenre, a teokrácia reprezentatív formája helyett JHWH egyedüli királyságát vallja, s ezzel az 1–17. versek teológiai korrekcióját jeleníti meg.

Az utóbb felsoroltak alapján azokhoz csatlakozunk, akik szerint a zsoltárdoxológia nem volt része az eredeti zsoltárnak, hanem később került a költemény és egyben a II. zsoltárkönyv végére.

Zenger szerint a doxológia a Zsolt 2–98\* redakciójakor, tehát a 8–11.15.17aγ.b versek továbbírásával és a felirattal (1aα) egy időben került a zsoltárhoz a Kr. e. 5. században.<sup>351</sup> Vele szemben valószínűbbnek tartjuk, hogy a doxológia nem függ össze a továbbírásokkal. Kustár és Leuenberger helyesen látja, hogy a záródoxológia egy, a királyteológia által meghatározott alaprételtől és a királyközpontú továbbírásoktól nagyban eltérő teokratikus tendenciát tükröz, mely már nem szán szerepet a földi reprezentánsnak.<sup>352</sup> Sőt a doxológia és a 15.17aγ.b névteológiával összekötött áldástematikája között ellentmondást fedezhetünk fel. Ez a teológiai hangsúlyeltolódás valószínűvé teszi, hogy a 18–19. verseket egy, a 9–11. és 15.17aγ.b, illetve 3\*.7\* továbbírások utáni redakció

348 ZENGER: Psalter als Buch (1998), 27–29; BALLHORN: Telos (2004), 49; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 76; uő: Psalterdologien (2011), 168; KRATZ: Tora Davids (1996), 13.29; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (2000), 316.

349 Lásd WEHMEIER: Segen (1970), 126; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (2000), 315; ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 70–71.

350 Az irodalmi hasonlóságok világosan mutatják a doxológiák egymástól való függőségét, a különbségek viszont arra utalnak, hogy ezek megalkotása és beszerkesztése nem egyazon kéz munkája, lásd JEPSEN: *יְהוָה* (1973), 346; KRATZ: Tora Davids (1996), 29; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 76.

351 Lásd ZENGER: Einleitung (2008), 365. Korábbi munkáiban a 4. század végére datálta ezt a redakciót, lásd HOSSFELD–ZENGER: Psalmen II (2002), 413; ZENGER: Einleitung (2004), 365.

352 KUSTÁR: Ószövetség király-szövegei (2003), 10; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 109; uő: Psalterdologien (2011), 170–172; SÜSSENBACH: Elohisticser Psalter (2005), 286.

eredményének kell tulajdonítanunk, összefüggésben a Pszaltérium egyes könyveit lezáró egyéb doxológiákkal.<sup>353</sup>

Részletes redaktiótörténeti vizsgálatában Leuenberger meggyőzően mutatja ki, hogy a Zsolt 2–89\* után továbbírások mentén bővül a Zsoltárok könyve a IV., majd az V. könyvvel, reagálva a Zsolt 2–89\*-ben vázolt történelmi kudarcra. Leegyszerűsítve a folyamatot, a IV. zsoltárkönyv három lépésben alakulhatott ki: először a Zsolt 93–100\*, majd a Zsolt 90–92\*, végül pedig a Zsolt 101–106\* szakaszaival egészült ki a könyv.<sup>354</sup> Ez utóbbi továbbírással teremődik meg az a négyrészes, doxológiákkal tagolt irodalmi kompozíció, mely a Zsolt 2–106\* részeket foglalja magába.<sup>355</sup>

Redaktiótörténeti szempontból fontos még konkretizálni a zsoltárdoxológiák függőségének irányát. Zenger elgondolása szerint a Zsolt 41,14 már adott volt, amikor a Zsolt 2–89\* redaktora a már ismert doxológiát imitálva és némileg áthangsúlyozva egy-egy záradékot illesztett a 72. és 89. zsoltár végére.<sup>356</sup> Úgy véli, hogy a négy doxológia a terjedelmük, illetve szóhasználatuk alapján kiasztikus szerkezetet mutatnak: ABB'A'.<sup>357</sup> Véleményünk szerint – amely szintén magyarázná a Zenger által feltételezett ABB'A' szerkezet létrejöttét – a

- 353 Hasonlóan LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 109–110.387; uő: Psalterdoxologien (2011), 171–172.
- 354 Részletesen lásd LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 221–264. A Zsolt 93–100\* leginkább a késői perzsa vagy kora hellenista korra datálható, és a jeruzsálemi papi körökhöz köthető, lásd LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 238. A Zsolt 2–100\* keletkezését a késői 4. századra tehetjük, és ha az V. zsoltárkönyv kialakulásának folyamatát is hozzávesszük, akkor a Zsolt 101–106 hozzávetőleges datálása a Kr. e. 3. sz. eleje lehet, lásd LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 260, vö. STEYMAN: Psalm 89 (2005), 271–272. Másképp datál újabban Zenger, aki a Zsolt 2–100\* keletkezését a Kr. e. 5. századra, a Zsolt 2–106\* kompozícióját pedig a Kr. e. 5/4. sz. fordulójára helyezi, lásd ZENGER: Einleitung (72008), 365, vö. HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 101–150 (2008), 18–19. Problémát okoz azonban ennél a kronológiánál, hogy a szintén Kr. e. 5/4. századra datált Zsolt 2–136\* és a századfordulóra helyezett Zsolt 1–145 kialakulásától időben indokolatlanul távol esik a Kr. e. 150–200 között végbemenő záróredakció (Zsolt 1–150). A datálás kérdésében meggyőzőbb Zenger korábbi állásfoglalása, mely szerint – Leuenbergerrel közel megegyezően – a Zsolt 2–100\* a Kr. e. 4. századra, a Zsolt 2–106\* pedig a Kr. e. 4/3. sz. fordulójára datálható, lásd ZENGER: Einleitung (72004), 365.
- 355 LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 258. Valószínű, hogy a Zsolt 2–106\* önálló zsoltárkönyvként egzisztált, mielőtt még kiegészült volna a Zsolt 107–145.146–150 részekkel, lásd KOCH, K.: Redaktionsgeschichte (1994), 250.268–269.273; ZENGER: Psalter als Buch (1998), 29; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 258–264; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 101–150 (2008), 18–19.
- 356 HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 50–100 (72000), 33.
- 357 ZENGER: Composition and Theology (1998), 78; uő: Psalter als Buch (1998), 27–29. A keretet alkotó 1. és 4. doxológia formailag és tartalmilag közel megegyezik, a két belső doxológia a terjedelem tekintetében egymás kontrasztjai. Ugyanazt a kiasztikus rendet mutatják az  $\text{אֱלֹהִים}$ -formula variációi is. Nem térünk ki

Zsolt 41,14 mint alapforma lehetett az első doxológia, mely az első dávidi zsoltárkönyvet zárta le. A 2–89\* zsoltárkönyv kialakulásakor a Zsolt 89 végére, annak panaszos hangvételéből adódóan, egy feltűnően redukált változatban adaptálták a Zsolt 41 doxológiáját.<sup>358</sup> A Zsolt 2–106\* végére egy, a Zsolt 41,14 doxológiájával közel megegyező záradék került, mellyel egy időben a 72. zsoltár is kapott egy doxológiát, mely a második dávidi zsoltárkönyv végén is felerősíti a Zsolt 2–106\* gyűjteményének teokratikus perspektíváját.<sup>359</sup> A legrövidebb doxológia (Zsolt 89,53) mellett a leghosszabb doxológia (Zsolt 72,18–19) egyfajta kontrasztot jelenít meg a 2–106\* centrumában, egymás mellett láttatva egy virágkorát élő (Zsolt 72), és egy elbukott királyságot (Zsolt 89). A Zsolt 72 lényeges bővítése úgy igazodik a zsoltárkontextushoz, hogy annak teológiai korrekcióját adja.<sup>360</sup> Ezek értelmében a Zsolt 72 záródoxológiája, a zsoltár utolsó kiegészítéseként a Kr. e. 4/3.

részletesen a doxológiák formai elemzésére, csak az alábbi összefoglaló táblázatban szemléltetjük a hasonlóságokat és különbségeket:

| 41,14                       | 72,18–19                                                                      | 89,53           | 106,48                                       |
|-----------------------------|-------------------------------------------------------------------------------|-----------------|----------------------------------------------|
| בְּרוּךְ יְהוָה             | בְּרוּךְ יְהוָה   אֱלֹהִים                                                    | בְּרוּךְ יְהוָה | בְּרוּךְ יְהוָה                              |
| אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל          | אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל<br>עֲשֵׂה נִפְלְאוֹת לְבָדּוֹ:<br>וּבְרוּךְ שֵׁם כְּבוֹדוֹ | ---             | אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל                           |
| מִן־הָעוֹלָם וְעַד הָעוֹלָם | לְעוֹלָם<br>וַיִּמְלֵא כְבוֹדוֹ אֶת־כָּל הָאָרֶץ                              | לְעוֹלָם        | מִן־הָעוֹלָם וְעַד הָעוֹלָם                  |
| אָמֵן וְאָמֵן:              | אָמֵן וְאָמֵן:                                                                | אָמֵן וְאָמֵן:  | וְאָמֵר כָּל־הָעַם<br>אָמֵן<br>הַלְלוּ־יָהּ: |

Hasonló táblázatot közöl még KOCH, K.: Redaktionsgeschichte (1994), 248; ZENGER: Psalter als Buch (1998), 27–31; BALLHORN: Telos (2004), 48. A doxológiák formai egybevetéséhez és részletes elemzéséhez lásd KRATZ: Tora Davids (1996), 13–17; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 75, uő: Psalterdoxologien (2011), 168; SANDERS: Five Books (2010), 678–679.

358 LEUENBERGER: Psalterdoxologien (2011), 172–173, hasonlóan ZENGER: Psalter als Buch (1998), 29. A Zsolt 2–89\* a doxológiák mentén egy kétrészes zsoltárkönyvet alkotott (Zsolt 2–41\* és 42–89\*), lásd LEUENBERGER: Konzeptionen (2008), 109–110; uő: Psalterdoxologien (2011), 182.

359 A két doxológia terjedelme azonosnak mondható, a minimális tartalmi eltérések pedig a Zsolt 106,48 kontextushoz való hozzáigazításából adódnak, hasonlóan SEYBOLD: Einführung (1986), 24; LEVIN: Büchereinteilung (2004), 89; LEUENBERGER: Psalterdoxologien (2011), 177. A Zsolt 41 és 106 doxológiájának ez irányú függőségéhez lásd még SANDERS: Five Books (2010), 687.

360 Koch abból indul ki, hogy a Zsolt 72 doxológiája azért volt szükséges, hogy relativizálja, ill. korrigálja a 17. vers kijelentését, lásd KOCH, K.: Redaktionsgeschichte (1994), 249.

század fordulójára datálható, összefüggésben a Zsolt 2–106\* redakciójával.<sup>361</sup>

A IV. zsoltárkönyvben hangsúlyossá váló és a Zsolt 72 záródoxológiája által is megjelenített teokratikus teológia rokonságot mutat a Krónikással.<sup>362</sup> A Zsolt 72,18–19-cel rokon Zsolt 106 doxológiája például idézetként jelenik meg az 1Krón 16,36-ban. Valószínű, hogy e doxológiák szerkesztője hasonló szellemi környezetben alkotott, mint a Krónikás, illetve a Zsolt 2–106\* szerkesztői köre közel állhatott a Krónikák szerzői/szerkesztői köréhez, akik szintén a Kr. e. 4/3. században tevékenykedtek.<sup>363</sup> A teokratikus teológia megfogalmazásának különbségei mégis arról árulkodnak, hogy a két redaktori kör nem azonos.<sup>364</sup>

3.5.2.7. Konklúzió

Az irodalom- és redakciótörténeti analízisünk eredményét a következő összefoglaló táblázatban és a rétegeket vizuálisan is elkülönítő szöveggel szemléltetjük:

| Réteg           | Szövegrész           | Datálás                    | Kompozíció/<br>kontextus |
|-----------------|----------------------|----------------------------|--------------------------|
| Alapréteg       | 1aβ–8.12–14.16–17aαβ | Kr. e. 7. sz.              | önálló költemény         |
| Továbbírás I.   | 1aα.4*.14*.20        | Kr. e. 6. sz. közepe       | 50.51–72*.73–83*         |
| Továbbírás II.  | (1aβ*).9–11          | Kr. e. 6. sz. második fele | 42–49.50–83*             |
| Továbbírás III. | 15.17aγ.b            | Kr. e. 5. sz.              | 42–83*.84–88*            |
| Továbbírás IV.  | 3*.7*                | Kr. e. 4. sz. közepe       | 2.3–41.42–88*.89         |
| Továbbírás V.   | 18–19                | Kr. e. 4/3. sz.            | 2–89*.90–106*            |

361 LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 109–110.387.  
362 Vö. KOCH, K.: Redaktionsgeschichte (1994), 259; RÖSEL: Redaktion (1999), 215.216.  
363 Vö. RÖSEL: Redaktion (1999), 76–77.215–216; KUSTÁR: Krónikák (2002), 24–25; GILLINGHAM: Levitical Singers (2010), 91.116–117.  
364 Részletesebben lásd lentebb (4.4.3.).



**ALAPRÉTEG (7. sz.)**Továbbírás I. (6. sz. közepe)*Továbbírás II. (6. sz. második fele)**Továbbírás III. (5. sz.)**Továbbírás IV. (4. sz. közepe)**Továbbírás V. (4/3. sz.)*<sup>1</sup> Salamoné

*Isten / URAM* (?), JOGSZABÁLYAIDAT ADD A KIRÁLYNAK, ÉS IGAZSÁGOSSÁGODAT A KIRÁLY FIÁNAK.

<sup>2</sup> ÍTÉLJE NÉPEDET IGAZSÁGGAL, ÉS NYOMORULTJAITAD JOGOSAN.<sup>3</sup> HOZZANAK A HEGYEK BÉKÉT a népnek, ÉS A MAGASLATOK (IS AZ) IGAZSÁGOS-SÁG ÁLTAL.<sup>4</sup> SZOLGÁLTASSON JOGOT A NÉP NYOMORULTJAINAK, MENTSE MEG A SZEGÉNY FIAIT, és törje össze az elnyomót.<sup>5</sup> ÉLJEN HOSSZAN A NAPPAL, ÉS A HOLD ELŐTT NEMZEDÉKRŐL NEMZEDÉKRE.<sup>6</sup> HULLJON, MINT ESŐ A KASZÁLÓRA, MINT ZÁPOR ÁZTASSA MEG A FÖLDET.<sup>7</sup> VIRÁGOZZON NAPJAIBAN AZ IGAZSÁG / igaz, ÉS A BÉKE SOKASÁGA A HOLD MEGSZÜNÉSÉIG.<sup>8</sup> ÉS URALKODJON TENGERTŐL TENGERIG, ÉS A FOLYAMTÓL A FÖLD SZÉLEIG.<sup>9</sup> *Előtte hajtsanak térdet a(z ellenséges) pusztalakók, és ellensé-gei port nyaljanak.*<sup>10</sup> *Tarsís és a partok királyai ajándékot hozzanak, Sába és Szebá királyai adót vigyenek.*<sup>11</sup> *És hódoljon neki minden király, minden nép szolgálja őt.*<sup>12</sup> MERT MEGSZABADÍJTJA A (SEGÍTSÉGÉRT) KIÁLTÓ SZEGÉNYT, ÉS A NYOMORULTAT, AKINEK NINCS SEGÍTŐJE.<sup>13</sup> MEGSZÁNJA A GYENGÉT ÉS A SZEGÉNYT, ÉS A SZEGÉNYEK ÉLETÉT MEGMENTI.<sup>14</sup> ZSARNOKSÁGTÓL és erőszaktól MEGVÁLTJA ÉLETÜKET, ÉS DRÁGA A VÉRÜK AZ Ő SZEMÉBEN.<sup>15</sup> *És éljen, és adassék neki Sába aranyából, és (mindenki) imádkozzon érte állandóan, minden nap áldja őt (mindenki).*<sup>16</sup> LEGYEN GABONA-BŐSÉG A FÖLDÖN/AZ ORSZÁGBAN, A HEGYEK CSÚCSÁN SUHOJON TERMÉSE, MINT A LIBÁNON, ÉS VIRULJON SZÁRA, MINT A FÖLD NÖVÉNYE.<sup>17</sup> LEGYEN NEVE ÖRÖK, A NAP ELŐTT SARJADJON NEVE, és mondjanak azzal áldást egymásra, minden nép mondja őt boldognak.<sup>18</sup> *Áldott az Úristen, Izráel Istene, az egyedüli csodatévő!*<sup>19</sup> *És áldott legyen dicsőségének neve örökké, és teljen be dicsőségével az egész föld.*

*Ámen és ámen!*

<sup>20</sup> Véget értek (itt) Dávidnak, Isai fiának imádságai.



---

## 4. fejezet

---

# A 72. ZSOLTÁR TEOLÓGIAI KONCEPCIÓJA

A 72. zsoltár teológiájának vizsgálatakor kiindulhatnánk a kanonikus formából, vagy egy irodalomkritikai módszerekkel helyreállított „eredeti” szövegből. A redakciótörténeti vizsgálat azonban éppen arra mutat rá, hogy valójában több teológia, illetve egy teológiai fejlődés van jelen a költeményben. Helyesebb ezért a zsoltár teológiai koncepciójáról beszélni, mely nyilvánvalóan nem függetleníthető a teljes könyv teológiai koncepciójától sem.

A szövegben irodalomkritikai eszközökkel elkülöníthető későbbi beavatkozásokat a 19–20. sz. fordulóján jellemző és ma már joggal kritizált gyakorlattól eltérően nem úgy kezeljük, mint eltávolítandó „idegen test”, mely által romlik a szöveg és eltorzul annak üzenete, hanem olyan kiegészítéseknek tekintjük, melyek által az adott kor számára applikatív módon „korszerűvé” válik a zsoltár mindenkori értelme.<sup>1</sup> A zsoltár szövegtörténete tehát nemcsak a szöveg irodalmi növekedésének folyamatát mutatja be, hanem a teológiai újraértelmezés (*relecture*) folyamatát is, a királyzsoltár üzenetének folyamatos aktualizálását egy változó társadalmi és irodalmi kontextusban. Ezért a zsoltár teológiáját az általunk rekonstruált redakcionális folyamat mentén, annak egy-egy szintjén vizsgáljuk.

Fontos megjegyeznünk, hogy folyamatos továbbírást feltételezünk, vagyis a későbbi rétegek soha nem léteztek önállóan, hanem mindig a korábbi rétegek kontextusában kell őket vizsgálnunk. A különböző irodalmi rétegek által megjelenített teológiai tartalmak egymással kölcsönhatásban alkotják a zsoltár végső mondanivalóját.<sup>2</sup>

1 KUSTÁR: Betoldások (2005), 64–65, hasonlóan BECKER, J.: Neuinterpretation (1966), 11.13; uő: Wege der Psalmenexegese (1975), 87.

2 A *Fortschreibung*nak, azaz 'továbbírásnak' nevezett redakciótörténeti kategóriát W. Zimmerli használja először Ezékiel-kommentárjában, és olyan szerkesztői kiegészítéseket ért alatta, melyek nem egy külön írott forrásból táplálkoznak,

## 4.1. AZ ALAPRÉTEG ÉS AZ ÓSZÖVETSÉGI KIRÁLYTEOLÓGIA (Zsolt 72,1aβ–8.12–14.16–17aαβ)

### 4.1.1. AZ ÓSZÖVETSÉGI KIRÁLYTEOLÓGIA ÓKORI KÖZEL- KELETI GYÖKEREI

Az ószövetségi királyteológia egy meglehetősen összetett fogalom, talán nem is teljesen jogos egyes számban beszélni róla, hiszen a nehezen rekonstruálható északi királyság tradíciója és legitimációs teológiája, valamint a jobban dokumentált déli királyság hagyománya és királyteológiája több ponton is eltérést mutathat, illetve uralkodónként és koronként is változhattak a királyteológia hangsúlyai. Az Ószövetség az izraeli/júdai királyteológiá(k)nak nagyon összetett képét sejteti, de annak csupán néhány mozaikját mutatja meg konkrétan, azt is elsősorban júdai perspektívából. A töredékes kép elsődleges forrásszövegei a Nátán-jövendölés (2Sám 7,8–17) és a királyzsoltárok (Zsolt 2; 18; 20; 21; 45; 72; 89; 101; 110; 132; 144), de fontos információkat rejtenek a történeti és prófétai szövegek is.<sup>3</sup>

Az ószövetségi királyteológia nem egészen úgy formálódott, mint más ókori keleti népeknél. Izraelben a királyságnak nincs mitikus eredete, sőt egyes bibliai tudósítások szerint egyenesen Isten akarata ellen való intézmény (lásd pl. 1Sám 8).<sup>4</sup> Ahogyan tehát az Ószövetség történeti beszámolóí is egybehangzóan tanúsítják – és ennek történetiségében nincs is okunk kételkedni –, a királyság intézménye Izraelben nem genuin jelenség. S mint relatív kései társadalmi képződmény, szinte lehetetlen volt úgy saját királyteológiát kialakítani, hogy közben ne érék idegen hatások.<sup>5</sup> Az intézmény Kr. e. 11. századi átvételekor a környező országokban a királyság már masszív teológiai és kultikus

hanem a redaktor a meglévő alapszöveget gondolja és bővíti tovább a szerkesztés folyamata során. A beavatkozás mértékétől függetlenül minden új anyagot, mely egy korábbi szövegkorpuszt kiegészít és ezáltal újraértelmez, továbbírásnak tekinthetünk, lásd ZIMMERLI: Ezechiel I (1969), 106\*–110\*. A kérdéshez lásd pl. STECK: Exegese (<sup>12</sup>1989), 77–78.

- 3 Bővebben lásd WASCHKE: Wurzel (2001), 3–104. Természetesen ezen szövegek csak részben kötődnek direkt módon a királyság korához, és általában csak alaprétégükben, bizonyos esetekben pedig az általuk felhasznált tradíciók vonatkozásában datálhatók a fogság előttre, lásd KRAUS: Psalmen 1–59 (<sup>6</sup>1989), 62; ZINGER: Königspsalmen (1995), 511.
- 4 BERNHARDT: Problem (1961), 91; SCHMIDT, W. H.: Kritik (1971), 440–461; ISHIDA: Royal Dynasties (1977), 26; RÓZSA: Üdvösségközvetítők (2001), 53; MOLNÁR: Királyok és messiások (2009), 145–154. A Bírák könyvének királyságellenes tendenciáihoz lásd pl. RÓZSA: Ószövetség keletkezése I (<sup>3</sup>1999), 320–322.
- 5 Lásd többek között VON RAD: Erwägungen (1940), 216–219; uő: Ószövetség teológiája I (1957/2007), 255, ugyanígy LIMBURG: Psalms (2000), 242.

alátámasztással bírt.<sup>6</sup> Az egyiptomi, asszír-babiloni és kánaáni királyideológiák hatása jól kimutatható a bibliai királyszövegekben.<sup>7</sup> Von Rad megállapítása szerint, mivel az ősi JHWH-hitnek nincs megfelelő kifejezőmódja isteni legitimációt adni a királyság intézményének, ennek hiányát az ókori Közel-Kelet udvari stílusával („*Hofstil*”) tudta kitölteni.<sup>8</sup> A királyság bevezetése Izrael korai történetének legradikálisabb lépése volt, mely nagyban kihatott a vallás és a társadalom további alakulására.<sup>9</sup> Ez a drasztikus beavatkozás természetesen maga után az uralom legitimációjának szükségességét, amely az ókori keleti világfelfogás szerint vallási természetű.<sup>10</sup> Izraelben is szükségessé vált tehát teológiaiilag megfogalmazni a földi királyságnak, illetve magának a királynak a funkcióját, JHWH-val való viszonyát, végső soron a királyi uralom létjogosultságát.<sup>11</sup> Persze a királlyal és királysággal kapcsolatos ókori elképzelések nem szüretlenül és nem kritika nélkül szivárogtak be a júdai/izraeli királyteológiába.<sup>12</sup>

Az ókori király valahol ég és föld között helyezhető el, képviseli az istenséget a nép körében (= jogrend), és képviseli a népet az isten(ek) szférájában (= kultusz),<sup>13</sup> ezért a király és az istenség személyes viszonyának definiálása központi jelentőségű az ókori királyideológiákban. Minden esetben nagyon szoros kapcsolatról van szó, esetenként elmosódó vagy akár feloldódó határokkal király és istenség között.<sup>14</sup>

6 ALBERTZ: Religionsgeschichte I (1996), 175; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 222.

7 GUNKEL: Königspsalmen (1914), 54–58; HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 308; RÓZSA: Üdvösségközvetítők (2001), 55.56. Számos szövegpéldával szolgál OTTO–ZENER (Hg.): Studien zu den Königspsalmen (2002), SALO: Königsideologie (2017), valamint ikonográfiai párhuzamok terén KEEL: Bildsymbolik (1972) vonatkozó fejezetei.

8 VON RAD: Erwägungen (1940–1941), 216–219; uő: Az Ószövetség teológiája I (1957/2007), 255, ugyanígy KUSTÁR: Ószövetség király-szövegei (2003), 9–10.

9 ALBERTZ: Religionsgeschichte I (1996), 174, vő. JANOWSKI: Stellvertretung (1997), 43, uő: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 94; ADAM: Held (2001), 3; HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 307.

10 RINGGREN: Religionen (1979), 46–48.101–105.194–195, hasonlóan RÓZSA: Üdvösségközvetítők (2001), 56–58; JANOWSKI: Stellvertretung (1997), 42; uő: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 94–95.

11 ALBERTZ: Religionsgeschichte I (1996), 175; HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 308; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 94–95.

12 Vő. RÓZSA: Üdvösségközvetítők (2001), 57.

13 RINGGREN: Religionen (1979), 103–105.163.165.194–195; HUTTER: Religionen (1996), 104.176–177; RÓZSA: Üdvösségközvetítők (2001), 56, hasonlóan WASCHKE: Wurzeln (2001), 76; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 96; ASSMANN: Uralom és üdvösség (2008), 50.

14 Az ókori Közel-Kelet királyideológiája a sok rokon vonás ellenére sem nevezhető egységesnek. A király és a királyság isteni eredete és jellege tekintetében jelentős eltéréseket látunk az egyiptomi és mezopotámiai elképzelések között, és területenként is eltérések mutatkoznak korszaktól függően, lásd pl. SCHMIDT, W. H.: Alttestamentlicher Glaube (1990), 210–212.218–220.226–229; KUSTÁR: Zsolt 2 (2008), 70.

Izrael népe – ókori közel-keleti mintákat alapul véve – szintén megfogalmazta maga számára ezt a nagyon sajátos viszonyt. Így lett az ószövetségi királyteológia szerint az izraeli/júdai uralkodó JHWH (adoptált) fia, elsőszülöttje, felkentje, szolgája, kiválasztottja, társuralkodója, reprezentánsa, jobbjának férfija. A király és az istenség rendkívül szoros és személyes kapcsolata azonban egyben hivatali viszony is, mely mindig alá- és fölérendeltséget jelent.<sup>15</sup>

Az Ószövetség, polemizálva az ókori Közel-Kelet elgondolásaival, minden lehetséges eszközzel igyekszik elkerülni a király és JHWH személyének összemosisását, és kifejezni a király alárendelt szerepét, emberi voltát.<sup>16</sup> Ám az ószövetségi királyteológia ezzel együtt sem más, mint az ókori királyideológiának egy, a JHWH-hit keretei között megvalósuló formája. Eszerint a király JHWH földi reprezentánsa, aki a jog- és igazságszolgáltatás gyakorlásával biztosítja a társadalmi rendet, az Istennel való harmonikus kapcsolata által pedig garantálja a kozmosz stabilitását. Nincs természetfeletti ereje, isteni természete, legitimációja nem emeli isteni rangra, személye és feladata mindig JHWH-nak alárendelt. Isten képviselőjeként mégis JHWH királysága felett kap hatalmat, ezért uralma nem a valós vagy (reálisan) vágyott országhatárig, hanem minden nép fölé, a föld széléig terjed.<sup>17</sup>

#### 4.1.2. AZ IZRÁELI/JÚDAI KIRÁLYTEOLÓGIA ÉS ANNAK ELEMELI A ZSOLT 72 ALAPRÉTEGÉBEN

Az irodalmi analízis és redakciótörténeti vizsgálat során a Zsolt 72,1aβ–8.12–14.16–17aαβ verseket mint alaprétet különítettük el, mely szakasz nagy valószínűséggel a monarchia kései korszakában keletkezett,

- 15 RÓZSA: Üdvösségközvetítők (2001), 45; NÉMETH: „Támaszd nekik királyul...” (2012), 41–42, hasonlóan SCHMIDT, W. H.: Kritik (1971), 460.
- 16 GUNKEL: Königpsalmen (1914), 59–60; SCHMIDT, W. H.: Kritik (1971), 460; SÆBO: Verhåltnis (1993), 54; RÓZSA: Üdvösségközvetítők (2001), 45.57. Leginkább a Zsolt 2,7 és 110,3 megfogalmazásai visznek nagyon közel ahhoz, hogy a király isteni, ill. mennyei eredetűre, vagy legalábbis a földi uralkodó „kettős természet”-ére következtessünk. Ez az értelmezés azonban egyáltalán nem szükségszerű, sőt a költői nyelvezet alapján joggal gondolhatunk arra, hogy ezek a zsoltárok sem vallják JHWH és a földi uralkodó biológiai rokonságát, lásd pl. SCHLESKE: Gottessöhne und Gottessohn (1973), 88–105; ALBERTZ: Religionsgeschichte I (1996), 176; KARASSZON, D.: Zsoltárok (1998), 544.615; SAUR: Königpsalmen (2004), 32–34.211–212; KUSTÁR: Zsolt 2 (2008), 70; NORDHEIM: Psalm 110 (2008), 80–90; GROHMANN: Fruchtbarkeit (2007), 70–79.93–113; MOLNÁR: Királyok és messiások (2009), 160–165.207–208. Talán egyetlen kivétel, ahol a király és az istenség közötti határ egészen elhalványodik, a Zsolt 45,7-ben található, itt sem beszélhetünk azonban egyértelműen isten-király képzetéről, vö. STUCKENBRUCK: Messianic Ideas (2007), 97; SALO: Königsideologie (2017), 204.
- 17 RÓZSA: Üdvösségközvetítők (2001), 53–72; MOLNÁR: Királyok és messiások (2009), 180–195.

és tartalmilag, illetve teológiailag a királyság intézményéhez kapcsolódik.<sup>18</sup> Ahogyan fentebb szintén már tárgyaltuk, a zsoltár alaprétegének *Sitz im Lebenje* a királyi udvar valamilyen ünnepi alkalma lehet, tehát valós uralkodó(k) áll(nak) a királyzsoltár hátterében.<sup>19</sup> A szöveg mögött álló teológiai elgondolásokat ezért összefoglaló névvel nevezhetjük öszö-vetségi, közelebbről pedig Kr. e. 7. századi júdai királyteológiának.

Az alapréteg gondolatvilága és szóhasználata jól példázza, hogy a júdai királyteológiára milyen nagy mértékben hatottak az ókori Közel-Kelet királyideológiái.<sup>20</sup> Egyiptomi vonások is megjelennek itt,<sup>21</sup> de döntően asszír, illetve asszír-babiloni hatás érzékelhető.<sup>22</sup>

Az ókori király legfőbb funkciója, hogy az istenség reprezentánsa legyen.<sup>23</sup> Az uralkodó minden további feladatköre ebből a reprezentáns-szerepből eredeztethető. A Zsolt 72 alaprétegének teológiai vizsgálatát is azzal kell kezdenünk, amivel maga a zsoltár is indít: le kell szögeznünk a tényt, hogy a zsoltár királya JHWH földi képviselőjeként uralkodik, s ily módon Isten királyi uralmának megvalósításában működik közre. A zsoltár, és általában a júdai királyteológia tehát alapvetően teokratikus.

Jan Assmann a teokráciának két típusát különbözteti meg: reprezentatív teokrácia (*repräsentative Theokratie*) és jelenléti vagy azonosító teokrácia (*identitäre Theokratie*). A reprezentatív teokráciában a földi királyság nem jelent konkurenciát az Isten királyságának, a jelenléti teokráciában viszont JHWH nem tűr meg maga mellett más uralkodót.<sup>24</sup> A zsoltár alaprétege az előbbit jeleníti meg, azaz JHWH egy megbízottján keresztül gyakorolja királyi hatalmát. A zsoltár bevezetője (1aβ.b) mind ezt nyelvileg kétféleképpen is kifejezésre juttatja:

18 Lásd fentebb (3.5.2.1.).

19 Lásd fentebb (3.4.3.).

20 SCHMID: *šalôm* (1971), 71–72; KRAUS: *Psalmen* 60–150 (1989), 658–659; HOSSFELD–ZENER: *Psalmen* 51–100 (2000), 308; MEINHOLD: *Verstehen* (2004), 90.

21 HOSSFELD–ZENER: *Psalmen* 51–100 (2000), 314, hasonlóan NICCACC: *Monti* (1981), 804–806; TOURNAY: *Seeing and Hearing* (1988/1991), 226.

22 ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeit* (2000), 54–108; HOSSFELD–ZENER: *Psalmen* 51–100 (2000), 308; ZENER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 75; OTTO: *Politische Theologie* (2004), 641; KOCH, K.: *Königpsalmen* (2005), 17. Az asszír-babiloni befolyás a királyság későbbi korszakaiban vált jelentőssé a júdai királyteológiában, lásd JANOWSKI: *Frucht der Gerechtigkeit* (2002), 98, hasonlóan BALOGH: *Öszö-vetségi univerzalizmus* (2012), 45.

23 Hasonlóan HUMAN: *An ideal for leadership* (2002), 660.

24 ASSMANN: *Uralom és üdvösség* (2008), 62, vö. MARTILA: *Collective Reinterpretation* (2006), 80; NÉMETH: *Messiási királyprófécia* (2011), 149. Hasonlóan LEUENBERGER: *Theokratische Theologie* (2013), 43–44, aki Isten királyi hatalomgyakorlásának közvetett (*mediat*) és közvetlen (*immediat*) formáiról beszél. Balogh az emberi tényező jelenléte esetében az „indirekt teokrácia” megjelölést használja, lásd BALOGH: *Öszö-vetségi univerzalizmus* (2012), 44.45.

1. A költemény Isten megszólításával kezdődik. Ez a *vocativus* nemcsak mint az imádság műfaji eleme lényeges, hanem a zsoltár teológiájában is fontos szerepet játszik. A teokratikus indítás szerint ugyanis a király hatalmának forrása JHWH.<sup>25</sup> Már önmagában az a tény, hogy a király, illetve a királyság ügyében Istenhez kell fordulni imádságban (lásd pl. Zsolt 20; 21; 61,7–8; 63,12; 84,10, vö. 1Sám 2,10), jelzi a függőségi viszonyt.<sup>26</sup>
2. A Zsolt 72,1-ben megjelenő נהן gyök az egyetlen olyan ige az alapszoltárban, mely direkt módon kötődik JHWH-hoz mint cselekvő alanyhoz, mégis ez a mozzanat a király további teeteinek szükséges előfeltétele. Az itt átadott eszközök, a צַדִּיק és מִשְׁפָּטֵי eredetileg Isten tulajdonai, ahogyan azt az E/2 szuffixum egyértelműen jelzi (צַדִּיקֶךָ, מִשְׁפָּטֶיךָ). A királyt tehát fel kell hatalmazni, olyan eszközökkel kell ellátni, melyek nem voltak birtokában. Később az עַם és אֶנְי (Zsolt 72,2) névszó mellett találjuk ugyanezt a birtokos szuffixumot (עַמֶּיךָ, אֶנְיֶךָ),<sup>27</sup> amely szintén a király reprezentatív szerepére utal. A király hatalma átruházott hatalom, mely a JHWH tulajdonán való uralkodásra jogosítja fel a királyt.<sup>28</sup>

A bevezetőben világossá tett reprezentáns-szerep teológiai alapot ad az alapréteg további részében megjelenő királyi funkcióknak. A júdai királyteológia „teológiai-politikai programszövege”<sup>29</sup> és az „óizráeli királyság uralkodásideológiai Magna Chartája”<sup>30</sup> elnevezésekkel

- 25 Nem kizárt, hogy az imakezdet eredetileg a tetragrammatont tartalmazta, amelyet az Elohista Zsoltárkönyv redaktora változtatott meg, lásd fentebb (3.5.2.3.).
- 26 SCHMIDT, W. H.: Alttestamentlicher Glaube (1990), 215; LIWAK: Herrscher (1995), 178; KUSTÁR: Zsoltárok könyve (2004), 225; STEINHILBER: Fürbitte (2010), 38; NÉMETH: „Támaszd nekik királyul...” (2012), 42.
- 27 Az ÚF és RÚF ezt nem adja vissza szó szerint: „hogy igazságosan ítélje népedet, és törvényesen a nyomorultakat”. A héber szöveg alapján ezzel szemben: אֶנְיֶיךָ (נ) „...nyomorultjaidat/elesetteidet”, hasonlóan a régebbi magyar fordítások közül pl. Bencédi Székely István (1548) és Károli Gáspár (1590) fordítása.
- 28 Hasonlóan SÖSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 281. Az ószövetségi királyteológiában ezt a függőségi viszonyt jól érzékelteti, hogy a מִשְׁפָּטֶי kifejezés nem absolutusként használatos, hanem mindig birtokos szerkezetben (‘JHWH felkentje’) vagy JHWH-ra vonatkozó birtokos szuffixummal áll (pl. ‘az én felkenetem’), lásd SEYBOLD: מִשְׁפָּטֶיךָ (1986), 52–53; STRAUSS: Messias/Messianische Bewegungen I (1992), 617; RÓZSA: Üdvösségközvetítők (2001), 41–42.43; WASCHKE: Messias/Messianismus II (2002), 1145; NÉMETH: Messiási királyprófécia (2011), 149. Az egyetlen kivételt a Dán 9,35 meglehetősen kései szövegében találjuk.
- 29 ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 75.
- 30 LIWAK: Herrscher (1995), 168, ugyanígy JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 101–102; uő: Der andere König (2003), 97–11; MEINHOLD: Verstehen (2004), 89; STEINHILBER: Fürbitte (2010), 28.

illetett zsoltár alaprétégében a királyteológia következő elemeivel találkozunk:

- A király mint szociális instancia, a jog és igazság őrzője, a szegények védelmezője, a nép (ítélő)bírája (4.1.2.1.);
- A király mint a kozmikus rend fenntartója, a természet áldásainak garanciája, מְשִׁיחַ-közetítő (4.1.2.2.);
- A király mint univerzális úr, JHWH viláгурalmának gyakorlója (4.1.2.3).

A zsoltár mintha az uralkodó „munkaköri leírását” tárná elénk közbenjáró imádság formájában. Ebben egy „háromdimenziós” portré rajzolódik ki a reprezentánsról: a király Istentől kapott funkcióit szociális, kozmikus és univerzális dimenziókban gyakorolja.<sup>31</sup> Az ókori Közel-Keleten az uralkodó reprezentáns szerepéből egy negyedik funkció is következik, mégpedig a király szakrális funkciója. Ez sem teljesen ismeretlen az ószövetségi királyteológiában,<sup>32</sup> a Zsolt 72-ben azonban érdekes módon a király papi funkciója nem jelenik meg.

#### 4.1.2.1. A király mint szociális instancia (Zsolt 72,2.4.12–14)

##### 4.1.2.1.1. Jog és igazság(osság) Izráelben és az ókori Közel-Keleten

Az izráeli királyteológiának fontos eleme, hogy a király a jog legfőbb őrzője. A király bírói tiszte és jogi-szociális funkciója a királyi hivatal egyik alappilléreként jelenik meg a későbbi deuteronomista summában, az 1Sám 8,20-ban, mely a háborúk vezetése mellett a bíraskodásban látja a király fő feladatát: „Olyanok akarunk lenni, mint az összes többi nép: királyunk bíraskodjék (שֹׁפֵט) fölöttünk, ő vonuljon előttünk, és vezesse (לָחֵם) harcainkat.”<sup>33</sup> A király háborús kötelezettségeit különösen is kidomborítja több királyzsoltár (Zsolt 2; 18; 20; 21; 45), néhány esetben pedig igazságszolgáltató funkcióját említik meg (Zsolt 45,5–8; 101, vö. Zsolt 122,5).<sup>34</sup> A Zsolt 72 alaprétége nem tér ki arra, hogy a

31 Vö. HOSSFELD: *Messianische Texte* (2004), 310.

32 Lásd ALBERTZ: *Religionsgeschichte I* (1996), 181–182.

33 KESSLER: *Staat und Gesellschaft* (1992), 209. Az izráeli/júdai király bírói funkciójáról újabban Reinhard Müller ír összefoglalóan, lásd MÜLLER: *Herrschaftslegitimation* (2017), 212–217.

34 Hasonlóan HOSSFELD: *Messianische Texte* (2004), 310. Ezekről a funkciókról a történeti szövegek is rendre beszámolnak, így hadvezérként mutatja a királyt pl. 1Sám 14,47; 15,18; 2Sám 10,17; 12,29; 21,15; 1Kir 22,46; 2Kir 13,12, a király igazságszolgáltató szerepét emeli ki pl. 2Sám 8,15; 12,1–6; 14,4–11; 15,1–6; 1Kir 3,9; 7,7; 2Kir 15,5.



béke és a világrend biztosításához esetenként háború szükséges,<sup>35</sup> a bírói feladat viszont talán ebben a zsoltárban a leghangsúlyosabb.<sup>36</sup>

A 72. királyzsoltár alaprétégében nagy hangsúly esik arra az ókori keleti elképzelésre, mely szerint a király primer módon a gyengék és elesettek (*personae miserae*) védelmezője.<sup>37</sup> Az uralkodó ennek a feladatának leginkább a jog- és igazságszolgáltatás révén tesz eleget,<sup>38</sup> ezért a צֶדֶק / צִדְקָה és מִשְׁפָּט fogalmak mellett, és egyben hozzájuk kapcsolódva jelenik meg a szegénység-tematika a zsoltár alaprétégében.<sup>39</sup>

Az Ószövetségben a jog és igazság fogalma szorosan kötődik Istenhez (vö. Deut 1,17),<sup>40</sup> a Zsoltárok könyve szerint például ezeken áll JHWH királyi trónusa (Zsolt 89,15; 97,2).<sup>41</sup> Az Isten jogrendjéből és igazságosságából való részesedésnek hierarchikus rendje van, melyben JHWH után a király következik, aki ezek közvetítéséért felel a társadalomban.<sup>42</sup> A jog és igazságosság mint JHWH királyi trónjának támaszai garantálják a földi reprezentáns uralmának szilárdságát is (Péld 16,12; 25,5, vö.

35 Vö. JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 99.

36 A צֶדֶק / צִדְקָה fogalmat a királyzsoltárok közül csak a Zsolt 18,21.25 és Zsolt 45,8 vonatkoztatja még az uralkodóra, a מִשְׁפָּט / מִשְׁפָּט fogalmak pedig csak a Zsolt 18,23; 89,31; 101,1 versekben jelennek meg. A 72. zsoltár későbbi „salamonizálás”-ának fontos kiindulópontja, hogy az alaprétég jogi fogalmakat használ, és a bírói funkciót hangsúlyozza a királykép irodalmi megformálásában, vö. 1Kir 3,9.16–28; 10,9.

37 KRAUS: Psalmen 1–59 (1989), 111. A Khirbet Qeiyafa régészeti lelőhelyen 2008-ban találtak egy epigráfiaillal igen jelentős osztrakont, melynek eredete, datálása (Kr. e. 10. sz.?), sőt még a nyelve is vitatott. A szöveg megjelent fordításaiból kiderül, hogy arról a védelmező bírói szerepről szól az írás, melyet a király hivatott gyakorolni a periférikus csoportokkal (szolga, özvegy, árva, idegen, szegény) szemben, lásd ROLLSTON: Khirbet Qeiyafa Ostrakon (2011), 70–71.

38 VON RAD: Erwägungen (1940), 221; SCHMID: Gerechtigkeit (1968), 83; SCHWANTES: Messias (1989), 271–290; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 119; LEVIN: Poor (2003), 323; ZENGER: Auslegungen (2003), 159; SÜSSENBACH: Elohisticser Psalter (2005), 281; RÓZSA: A király szociális feladatai (2011), 245.246.

39 A téma ókori közel-keleti és bibliai vonatkozásaihoz lásd BOECKER: Recht und Gesetz (1976), 32–40; LOHFINK: Das Jüdische am Christentum (1987), 122–143.

40 Amikor JHWH a jog és igazságosság garanciájaként jelenik meg, tulajdonképpen az ókori közel-keleti (újasszír) napisten funkcióját tölti be, lásd ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 110–112; LEUENBERGER: Solarisierung (2011), 59, hasonlóan KEEL: Bildsymbolik (1972), 188. Ez önmagában még nem igazolja az Arneth által feltételezett irodalmi függőséget a Zsolt 72 és Aššurbānpli királyhymnusa (SAA III, 11) között, csak megerősíti, hogy a zsoltár gondolatvilága illeszkedik az ókori kontextusba, hasonlóan LEUENBERGER: Solarisierung (2011), 59.

41 SPIECKERMANN: Gerechtigkeit (2000), 718; KUSTÁR: Igazság/Igazságosság (2011), 133. Brunner ezt az elképzelést egyiptomi mintára vezeti vissza, lásd BRUNNER: Gerechtigkeit als Fundament (1958), 426–428.

42 SPIECKERMANN: Recht und Gerechtigkeit (1998), 256–257, uő: Gerechtigkeit (2000), 718, hasonlóan KUSTÁR: Zsoltárok könyve (2004), 225.



20/LXX, 28; 29,14).<sup>43</sup> JHWH az igazság forrása (vö. Zof 3,5), ami a királyon mint „csatornán” keresztül kell hogy érvényesüljön a nép körében.<sup>44</sup>

A צדקה / צדקה és משפט nagyon gyakori paralelek, olykor szinte szinonimaként jelennek meg.<sup>45</sup> Mindkettő a helyes uralkodás feltétele, annak eszközeként (Zsolt 72,2: לב) adatik. Ezek egymást kiegészítő, komplementer fogalmak: a צדקה az igazság-elvet jelenti, a משפט pedig, és rendszerint a nőnemű צדקה fogalom is, a konkrét joggyakorlást fejezi ki.<sup>46</sup> A משפטים többes számú fogalom az általános isteni jogrendet, illetve az Isten törvényének, az egyes jogszabályoknak az összességét jelenti (vö. Zsolt 18,23; 89,31).<sup>47</sup>

43 SPIEKERMANN: Recht und Gerechtigkeit (1998), 268.

44 VON RAD: Ószövetség teológiája I (1957/2007), 296–297; WESTERMANN: Ausgewählte Psalmen (1984), 53; WEINFELD: Justice and Righteousness (1992), 230.245; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 56; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 124, uő: Der andere König (2003), 108, hasonlóan HUMAN: An ideal for leadership (2002), 661; KUSTÁR: Zsoltárok könyve (2004), 225, uő: Igazság/igazságosság (2011), 133.138, vö. KOCH, K.: צדק (1976), 523; RÓZSA: Üdvösségközvetítők (2001), 45.

45 JOHNSON: צדק (1989), 907. A két fogalom az Ószövetség leggyakoribb kifejezései közé tartozik, és kb. 80x jelennek meg egymás paralleljeként, lásd pl. צדקה וצדקה (1): 2Sám 8,15 (= 1Krón 18,14); 1Kir 10,9 (= 2Krón 9,8); Zsolt 99,4; Ézs 32,16; 33,5; 59,14; Jer 9,23; 22,3.15; 23,5–6; 33,15; Ez 18,19.21.27; 33,14.16.19; 45,9; Ám 5,7.24, vö. Zsolt 98,9; Ézs 5,7; Ám 6,12. צדקה וצדקה: Zsolt 119,121; Préd 5,7, vö. Ézs 58,2. צדקה וצדקה: Zsolt 89,15; 97,2; Péld 1,3; 2,9, vö. Zsolt 103,6. צדקה וצדקה: Gen 18,19; Jób 37,23; Zsolt 33,5; Péld 21,3; Ézs 58,2, lásd SPIEKERMANN: Recht und Gerechtigkeit (1998), 253; uő: Gerechtigkeit (2000), 718, vö. ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 149. A fentivel szinonim מִשְׁפָּט / מִשְׁפָּט, צדק, valamint צדק אמת szópárok szintén gyakori kifejezések a bibliai, ókori közel-keleti és egyiptomi irodalomban mint a társadalmi igazságosság alapfogalmai, lásd WEINFELD: Justice and Righteousness (1992), 228–229; SALO: Königsideologie (2017), 229.

46 SPIEKERMANN: Recht und Gerechtigkeit (1998), 254. A szakirodalomban eltérő véleményeket találunk arról, hogy a צדקה hímnemű és a צדקה nőnemű forma között tehető-e jelentésbeli különbség. Bár a jelentésátfedés és a szinonim használat alapján nem mindig egyértelmű e fogalmak különbözősége, mégis elfogadhatónak tartjuk a két kifejezés jelentés- és fordításbeli megkülönböztetését. Eszerint a צדקה egy átfogóbb, elvont fogalom, míg a צדקה annak gyakorlati megvalósulása, alkalmasszerű aktiválása. A fordításban a צדקה 'igazság' és a צדקה 'igazságosság' ekvivalensekkel tettünk különbséget. A különbségtételhez lásd JEPSEN: ŠDQ und ŠDQH (1978), 221–229; JOHNSON: צדק (1989), 916; WEINFELD: Justice and Righteousness (1992), 236; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 127; HOSSFELD–ZINGER: Psalmen 51–100 (2000), 305; OTTO: Gerechtigkeit (2000), 702; MEINHOLD: Verstehen (2004), 90; HOSSFELD: Gerechtigkeit (2006), 500; KUSTÁR: Igazság/igazságosság (2011), 132, vö. KOCH, K.: צדק (1976), 507–530, aki szócikében még szinonimaként kezeli a két kifejezést, de később korrigálja magát a különbségtétel tekintetében, lásd uő: S. ādaq und Ma'at (1998), 61. Megjegyzendő még, hogy a צדק gyök a Zsoltárok könyvében fordul elő leggyakrabban és legdifferenciáltabban, és egyedi módon a hímnemű főnévi forma előfordulási aránya nagyobb a nőnemű alaknál, lásd KOCH, K.: צדק (1976), 518.

47 JOHNSON: משפט (1986), 103–104, vö. LIEBKE: שפט (1976), 1007.1009.

A király bírói bölcsessége tehát döntően isteni karizma (Zsolt 72,1; 1Kir 3,9).<sup>48</sup> Az ókori elképzelésekhez hasonlóan a királynak ezek által a nép, a hatalom nélküliek jogait kell érvényesíteni (vö. Péld 31,8–9), és soha nem szolgálhatja az önkényt, nem válhat valamilyen totalitárius rendszer alapjává. A Zsolt 72 szerint tehát a királyság isteni adományokon alapuló intézmény, mely a jog és igazságosság érvényre juttatását hivatott szolgálni.<sup>49</sup>

Az alapréteg kulcsfogalmai egyértelműen az ókori közel-keleti királyideológiákhoz kapcsolják a zsoldárt.<sup>50</sup> A צֶדֶק / צִדְקָה és a נִשְׁפָּט fogalompár az ókori Mezopotámia királyideológiájában is fontos szerepet játszik. Az uralkodó az igazság (*kittu/m/*) és a jog (*mīšaru/m/*) őrzőjeként jelenik meg, aki megvédi az özvegyeket és az árvákat, mivel a leggyengébbek védelme a társadalom egészének védelmét is jelenti.<sup>51</sup> Az ókori Egyiptomban a fáraó garantálja az igazság, a *ma'at* (= *m3't*) érvényre jutását.<sup>52</sup> A *cdq* fő istennévként is ismert az ókori Közel-Keleten, ahogyan Ma'at sem csupán elvont fogalom, hanem Ré napisten lánya.<sup>53</sup>

48 METTINGER: King and Messiah (1976), 244.

49 SPIECKERMANN: Recht und Gerechtigkeit (1998), 257.259, hasonlóan PODELLA: Königliche Herrschaft (1998), 331. Az alapréteg kulcsfogalmai a későbbi prófétai szövegekben az eljövendő üdvkirály ábrázolásának is fontos részét képezik: Ézs 9,1–7; 11,1–10; Jer 23,5–6; Mik 5,3; Zak 9,10, vö. GROSS, H.: Idee (1956), 144; OTTO: Krieg (1999), 124; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 186; WASCHKE: Königstexte (2001), 147–150; ZENGER: Auslegungen (2003), 162–163; SAUR: Königspsalmen (2004), 148–150.

50 VÖ. VON RAD: Öszövétség teológiája I (1957/2007), 296; RINGGREN: Religionen (1979), 164.241; ALBERTZ: Religionsgeschichte I (1996), 183.

51 RINGGREN: Religionen (1979), 164; uő: צֶדֶק (1989), 901; JANOWSKI: Stellvertretung (1997), 43; KRAUS: Psalmen 60–150 (1989), 658–359; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 56; OTTO: Gerechtigkeit (2000), 702; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 96–97.114–115; LEVIN: Poor (2003), 323–324; SAUR: Königspsalmen (2004), 138–139; KÖSZEGHY: Salamon (2005), 116; BECKER, U.: Psalm 72 (2008), 130.

52 RINGGREN: צֶדֶק (1989), 900–901; JANOWSKI: Stellvertretung (1997), 42–43; uő: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 118; SMELIK: Ma'at (1999), 537–535; HUMAN: An ideal for leadership (2002), 660–661; ASSMANN: Uralom és üdvösség (2008), 50; KUSTÁR: Igazság/igazságosság (2011), 135–136; SALO: Königsideologie (2017), 234.

53 A zsoldár alaprétegében szereplő elvont fogalmak ennek megfelelően részben demitologizált istenségek, akiket széles körben ismertek Kánaánban és az ókori Közel-Keleten. Cedeq vagy Cidqu formában vokalizálható istenség például fontos szerepet játszhatott az Izráel előtti jeruzsálemi kultuszban, ahogyan erre a Melkisédek (Gen 14,18) és Abónícedek (Józs 10,1) teofor nevek utalnak, és ahogyan más sémi népek személyneveiben is megjelenik a *cdq* fő, utalva az istenként perszifikálódott igazság(osság)ra. Cedeq mellett Sále (צֶדֶק וְשָׁלֹם), lásd Zsolt 85,11, vö. Ézs 60,17) istenségét szintén tisztelték a jebuszita Jeruzsálemben, ahogyan erre a város nevének legvalószínűbb etimológiája is utal: „Sále /istenség/ alapítása”. A főníciai szövegekben Cedeq és Misór jelennek meg egymás testvéreként, akkád megfelelőik Kittu(m) és Mīšaru(m) pedig a Napisten gyermekei, akik a földi uralkodót segítik a kormányzásban. A מִישֹׁרִים / מִישֹׁר a zsoldárban nem szerepel ugyan, de az Öszövétségben is gyakran fordul elő a

Izráel közvetlenebb környezetében is találunk példákat e fogalmak használatára a királyideológia kontextusában. A Kr. e. 10. sz. közepéről származó búbloszi (I.) Jechimilk (יחמילך) feliratában például az uralkodó jellemzői, hogy „igazságos király és egyenes király” ((מלך צדק ומלך ישר [הו]),<sup>54</sup> a szintén búbloszi (II.) Jechawmilk (יחומילך) feliratában is az „igazságos király” (מלך צדק) megnevezés szerepel. (Kr. e. 5.).<sup>55</sup> Azittawadda (אזיטור), az Izráeltől északra elterülő kicsiny tengerparti állam, Danuna uralkodója pedig azt mondja magáról a Karatepe-felirat<sup>56</sup> szerint (ca. Kr. e. 9–7. sz.):

Atyjának tekintett minden király, igazságosságom (ב / צדקי),  
bölcességem és szívem kegyessége miatt.<sup>57</sup>

A Zsolt 72,1 kérésével mutat párhuzamot a Hammurapi törvényoszlopának tetején látható jelenet, amikor a Napisten királlyá teszi Hammurapit, átadva neki a királyi felségjelvényeket (gyűrű és bot).<sup>58</sup> A kiválasztott uralkodó feladata ettől kezdve, hogy a társadalmi rend fenntartása érdekében törvényeket hozzon, ahogyan ezt Hammurapi meg is tette.<sup>59</sup> Hammurapihoz hasonlóan, aki magát „az igazságosság királya” (*šar*

צדק párként. A Zsolt 72-ben ezek az elvont fogalmak nem jelennek meg önálló istenségként, hanem pusztán JHWH által adott eszközök ahhoz, hogy a földi uralkodó betölthesse hivatalát, lásd SCHMID: Gerechtigkeits (1968), 74–77; KOCH, K.: צדק (1976), 507–509; WEINFELD: Justice and Righteousness (1992), 228; STEN-DEBACH: צִדְקָה (1995), 39; SPIECKERMANN: Recht und Gerechtigkeit (1998), 256; uő: Gerechtigkeits (2000), 718; BATTO: Zedeq (2000), 929; HUFFMON: Shalem (2000), 755; WATSON: Misharu (2000), 577–578; KUSTÁR: Igazság/igazságosság (2011), 134–135; SALO: Königsideologie (2017), 230–232.

54 Lásd DONNER–RÖLLIG (Hg.): KAI 1 (2002), 1; TUAT II/4 (1988), 584. A király nevének vokalizációjára több javaslat létezik, pl. Jahumilk, Jehimilk, Jēhimilk, lásd GREEN: Ideology of Domestic Achievements (2010), 89.

55 Lásd DONNER–RÖLLIG (Hg.): KAI 1 (2002), 2; TUAT II/4 (1988), 587.

56 SCHMID: šalôm (1971), 72; GREEN: Ideology of Domestic Achievements (2010), 235. Az Azittawadda név vokalizációja több változatban lehetséges. A leggyakoribb formái az Azittawadda, Azittawada, Azittawadda, de újabban többen használják az Azittawada alakot, lásd pl. GREEN: Ideology of Domestic Achievements (2010), 232. A két nyelvű (hieroglif luvi és betűjelölő föniciai) feliratot lelőhelye alapján nevezik Karatepe-feliratnak. A szöveg datálása vitatott, a Kr. e. 9–7. sz. tágabb időintervallumán belül a Kr. e. 8/7. sz. fordulójára tűnik legvalószínűbbnek, lásd GREEN: Ideology of Domestic Achievements (2010), 234–235, vö. ARNETH: Sonne der Gerechtigkeits (2000), 114.

57 DONNER–RÖLLIG (Hg.): KAI 1 (2002), 6; HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 257 [Hahn István fordítása].

58 KEEL: Bildsymbolik (1972), 264–265.267.

59 Vö. HUMAN: An ideal for leadership (2002), 661. Már az ősi sumer királyideológia szerint is az istenektől kapja bölcességét az uralkodó, amely által kormányoz, igazságosan ítél, véget vet a társadalmi igazságtalanságnak és fenntartja a rendet, lásd RINGGREN: Religionen (1979), 103.

*mīšarim*) névvel illeti törvénykönyvében,<sup>60</sup> az ókori királyok előszere-ttel hangsúlyozzák igazságos voltukat.<sup>61</sup>

Jan Assmann ezzel kapcsolatban rámutat egy lényegi transzformációra, mely a jeruzsálemi királyteológiát nagyban megkülönbözteti az ókori Közel-Kelet királyideológiáitól. Izráelben ugyanis „a jog és igazságosság társadalompolitikai cselekvési szférája a teopolitikai szférába tolódik át.”<sup>62</sup> Izráelben a király csak kapja a törvényt, mégpedig a törvényalkotó Istentől. Radikálisan új az a gondolat, hogy a törvényt JHWH adja, és ezzel Izráelben az istenség az ókori keleti királyok helyébe lép. A nép valóságos királya tehát a „törvényhozó Isten”.<sup>63</sup>

#### 4.1.2.1.2. Az alaprétég szegény-tematikája

A király, jogi felelőssége révén mint legfőbb szociális instancia, a *personae miserae* védelmezője jelenik meg a zsoltárban,<sup>64</sup> mivel a jog és igazság érvényesítésének legfőbb területe a társadalom perifériájára szorult emberek védelme.<sup>65</sup> A klasszikusan periférikus csoportok közül az özvegyek, árvák és jövevények itt nem jelennek meg, csak a szegények. Ennek oka minden bizonnyal abban keresendő, hogy az alapzsoltár egy olyan történelmi szituációban született, melyben a szegénység, illetve elszegényedés speciális családi körülményektől (megőrzégyülés, elárulás) függetlenül is jelentőssé vált a társadalomban. Ahogyan a redakciótörténeti vizsgálat is kimutatta, a zsoltár alaprétége hasonlóságot mutat a Kr. e. 8/7. próféták szociális kritikájával. A Zsolt 72\* szegény-tematikájában is főként a késői fogság előtti kor társadalmi viszonyait látjuk

60 HARPER: Code of Hammurapi (21904), 100–101. 102–103; HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 158. 159.

61 Lásd pl. ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 56; HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 103. 126. 134. 159. 176. 237.

62 ASSMANN: Uralom és üdvösség (2008), 88.

63 ASSMANN: Uralom és üdvösség (2008), 88, de ugyanígy korábban már BOECKER: Recht und Gesetz (1976), 33, majd Assmannra hivatkozva ZENGER: Überlegungen (1993), 67–68; HOSSELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (2000), 316; HUMAN: An ideal for leadership (2002), 661; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 119–120; SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 281; BECKER, U.: Psalm 72 (2008), 131, vö. KARASSZON, I.: Óizraeli vallás (1994), 63; KESSLER: Staat und Gesellschaft (1992), 210–212, uő: Ókori Izráel társadalma (2011), 131–132.

64 Lásd WOLFF: Ószövetség antropológiája (1994/2001), 242; EBACH: Armenfürsorge (1998), 755; FABRY: Armut (2006), 1006. A témához általában lásd SCHWANTES: Messias (1989), 271–290; GILLINGHAM: Poor (1988), 15–19; uő: Power and Powerlessness (2006), 25–49; LIWAK: Herrscher (1995), 163–186; LEVIN: Poor (2003), 322–338; RÓZSA: A király szociális feladatai (2011), 245–260.

65 RINGGREN: Religionen (1979), 103. 164. 242; uő: מַלְכִּי (1989), 901; WOLFF: Ószövetség antropológiája (1994/2001), 241–242; ALBERTZ: Religionsgeschichte I (1996), 181. 183; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 96–97. 114–115; SAUR: Königspsalmen (2004), 139–139; BECKER, U.: Psalm 72 (2008), 130; MOLNÁR: Királyok és messiások (2009), 182.

visszatükröződni. A Kr. e. 8–7. századi Palesztina gazdasági helyzetének rekonstruálása a források szűkös volta miatt nem egyszerű feladat. A csekély mennyiségű régészeti lelet és a prófétai kritikára támaszkodó indirekt következtetés alapján a Kr. e. 9. sz. gazdasági virágkorához képest a Kr. e. 8. sz. elejétől kezdve folyamatos elszegényedésre gondolhatunk. Elsődleges okként az Asszíriának fizetendő súlyos adóterhet említhetjük meg, mely a szegény társadalmi rétegeket kölcsönökre kényszerítette, majd sok esetben adósrabszolgaságba taszította.<sup>66</sup>

A fogság előtti szociális krízisekre a próféták reagáltak a legérzékenyebben. Ámósz és Mikeás szociális kritikája hasonló társadalmi kontextusban születhetett, mint a Zsolt 72 alaprétege,<sup>67</sup> ahogyan a Szövetség könyvének a társadalom periférikus csoportjairól szóló rendelkezései is (Ex 22,20–26\*).<sup>68</sup> Alt és Kessler hívja fel rá a figyelmet, hogy érdekes módon a Kr. e. 8. századi prófétai kritika alapvetően nem a király ellen irányul.<sup>69</sup> A szociális kritika érintettjei jóval inkább a királyi hivatalnokok (Ézs 1,10–17.21–28; Mik 3,11; 7,3; Zof 3,3). Ennek legvalószínűbb oka, hogy a király az esetek többségében nem személyesen járt el az ügyekben, hanem a gyakorlatban udvari hivatalnokok látták el ezt a feladatot.<sup>70</sup> Továbbá a kölcsönökkel való visszaélés és adósrabszolgaság

66 SCHOORS: *Königreiche* (1998), 84–87. Az adófizetésről, annak számadatairól tudósítanak pl. 2Kír 15,19–20; 16,8; 18,14. A királyság végnapjait elhúzódozó szociális krízis a fogság után is tovább mélyül, ezért az alapszoltár témája később sem veszít aktualitásából, vö. ALBERTZ: *Religionsgeschichte II* (21997), 538.569; FREVEL: *Grundriss der Geschichte Israels* (2008), 677.

67 Az özvegyeket, árvákat, jövevényeket Ámósz és Mikeás sem említi társadalomkritikai megnyilvánulásaiban. A Kr. e. 8. századi eladósodás és elszegényedés inkább a kisparasztokat érintette, akiktől még volt mit elvenni. Az özvegyek és árvák helyzetére ebben a korban a jeruzsálemi Ézsaiás reflektál, vö. KESSLER: *Ókori Izráel társadalma* (2011), 123–124.

68 Ehhez részletesen lásd ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeit* (2000), 132–149.

69 ALT: *Anteil* (1959), 354; KESSLER: *Staat und Gesellschaft* (1992), 162–163, hasonlóan ALBERTZ: *Religionsgeschichte I* (21996), 183.

70 Az eddigi kutatás ellentétes eredményekre jutott abban a kérdésben, hogy Izráelben, ill. Júdában a király milyen szerepet játszott az általános jogi folyamatokban. Valószínű, hogy mint jogi instancia elsősorban a katonaság, a királyi udvar és a főváros (Jeruzsálem, Samária) felett gyakorolt bírói hatalmat, nem érintve a lokális jogi intézmények kompetenciáit, lásd BOECKER: *Recht und Gesetz* (1976), 32–40. A király személyes részvételére az igazságszolgáltatásban főleg a korai királyság idejéből hoz példákat a bibliai tudósítás (lásd pl. 2Sám 14,4–11; 15,1–6). Babilonból olyan levelek maradtak fenn, melyekből kiderül, hogy a király (Hammurapi) jogi ellenőrző szerepében felügyelte a pereket, de az ügyek kivizsgálása és az ítélelhozatal alsóbb vezetők feladata volt, lásd pl. HARMATTA (szerk.): *Chrestomathia* (2003), 162–163. Egyiptomban az igazságszolgáltatás feladata szintén nem közvetlenül a fáraóra, hanem annak legmagasabb rangú tisztségviselőjére, a vezírre (*T3tj [Tjati]*) hárult, ám döntéseit az uralkodó bármikor felülírhatta, lásd KEEL: *Bildsymbolik* (1972), 270. A Hettita Birodalomban ezzel szemben aktív szerep hárul a királyra a bíraskodási folyamatokban, lásd SALO: *Königsideologie* (2017), 234.

élesen kritizált gyakorlatában a király nem volt közvetlenül érintett (vö. Jer 34,8–22).<sup>71</sup> A prófétai kritika mégsem mentesíti egészen az uralkodót, hiszen ő a végső felelőse a társadalmi rendnek, ő a jog és igazságosság legfőbb őrzője. Ezért mondja Jeremiás: „Dávid háza! Így szól az ÚR: Törvényesen ítéletek reggelenként, mentsétek meg a kizsákmányoltat elnyomójától...” (Jer 21,12, vö. Jer 22; Zsolt 122,5).<sup>72</sup> Jeremiás egyetlen pozitív nyilatkozata a királyról, amikor Jósiaszt méltatja, aki מִשְׁפָּטֹת-וְצִדְקָה-t gyakorolt, megsegítve ezzel az אֲנֹכִי-t és az אֲבִיִּי-t (Jer 22,15–16).<sup>73</sup> Jeremiás dicsérő megjegyzése is azt erősíti, hogy Jósias királyi működése és a Zsolt 72 alapszövege összefügghet egymással.<sup>74</sup>

Természetesen lehettek esetek, amikor a kiszolgáltatott emberek közvetlenül a királytól mint szociális instanciától kérték a segítséget (lásd 2Sám 14,4; 2Kir 6,26, vö. Zsolt 72,12).<sup>75</sup> Cidkijjá rabszolga-felszabadítása konkrét példa arra, hogy a király, beavatkozva a szociális viszonyokba, megsegíti a társadalom egyik legperiférikusabb csoportját (Jer 34,8–22).<sup>76</sup>

A király felelőssége a szegényekért több helyen megjelenik az Ószövetségben (2Sám 12,1–6; 2Kir 8,1–6; Jer 22,2./15–16; Péld 31,5), de a legnagyobb hangsúllyal a Zsolt 72 tárgyalja a témát. A zsoltár több kifejezést is használ, melyek szinonim értelműek, de mégis megkülönböztethető jelentésű fogalmak: אֲנִי (Zsolt 72,2.4.12): 'nyomorult', 'elnyomott', 'szenvedő', '»lecsúszott«' (vö. עָנָה II. = 'szerencsétlennek/megalázottnak/elnyomottnak lenni'); אֲבִיִּי (Zsolt 72,4.12.13): 'koldus(szegény)', 'szűkölködő', 'nélkülöző', 'birtoktalan' (vö. אָבָה = 'kér', 'kíván', 'akar', 'hiányt szenved'); דָּל II. (Zsolt 72,13): '(testileg) gyenge', 'csekély', 'kicsi', 'sovány', 'jelentéktelen', 'alacsony termetű vagy jövedelmű', 'vagyontalan' (vö. דָּלִיל II. = 'alacsony/nak/kicsinek lenni').<sup>77</sup> אֶלֶּל 'vagyontalan' és az אֲנִישִׁיר 'vagyonos, gazdag' egyaránt fél sékelt fizetett templomadóként (Ex 30,15), tehát a דָּל nem nincstelen vagy földnélküli, hanem olyan kispasztt, akinek nincs tőkéje, csak minimális jövedelme,<sup>78</sup> az eladósodás

71 KESSLER: Staat und Gesellschaft (1992), 162–163.

72 KESSLER: Staat und Gesellschaft (1992), 164–165, vö. SPIECKERMANN: Recht und Gerechtigkeit (1998), 261.

73 KESSLER: Staat und Gesellschaft (1992), 209, vö. BRUEGGEMANN: Ószövetség teológiája (2012), 742.

74 Ehhez lásd fentebb (3.5.2.1.).

75 STOLZ: יֵשַׁע (1971), 787; KARASSON, I.: Óizraeli vallás (1994), 61.

76 Lásd KESSLER: Staat und Gesellschaft (1992), 210–212, uő: Ókori Izráel társadalma (2011), 131–132.

77 Lásd GERSTENBERGER: אָבָה (1971), 21.23–24; BOTTERWECK: אֲבִיִּי (1973), 28–43; BAUMGARTNER: HALAT (1958), 3–5.209–210.719–720; MARTIN-ACHARD: אֲנִי II (1976), 341; FABRY: דָּל (1977), 221–244; GERSTENBERGER: אֲנִי II (1989), 247–270; GESENIUS: Handwörterbuch (<sup>18</sup>2013), 4.6.250.251.988–989.991. vö. GILLINGHAM: Poor (1988), 16–19; RÓZSA: Üdvösségközvetítők (2001), 65–66; uő: A király szociális feladatai (2011), 248.

78 FABRY: דָּל (1977), 232–233; SCHOORS: Königreiche (1998), 88.



veszélye miatt viszont az אֲבִי-hoz hasonlóan kiszolgáltatót. Ámós szintén ezekkel a terminusokkal nevezi meg a társadalom rászorultjait (Ám 2,6.7; 4,1; 5,1.12; 8,4.6).<sup>79</sup> A Szövetség könyvében az אֲבִי a földtulajdonosok ellentéte, tehát saját birtok nélküli (Ex 23,10–11).<sup>80</sup>

A *personae miserae* védelme valójában szintén egy JHWH-ról a királyra átruházott funkció, hiszen Isten sokszor direkt módon avatkozik közbe a szegényekért (pl. Zsolt 68,11; Péld 22,23, vö. Zsolt 18,28; 68,6).<sup>81</sup> JHWH közvetetten fordul oda a szegényekhez és elnyomottakhoz, amikor átadja a királynak a maga jogrendjét és igazságosságát, hogy a király aztán JHWH tulajdon népét igazsággal, és szegényeit jogosan ítélje.<sup>82</sup>

A király tettei mögött Isten tettét feltételezik a 12–14. versek is azáltal, hogy a zsoltár szerzője olyan fogalmakkal és szótériológiai terminusokkal illeti az uralkodót, melyek a Zsoltárok könyvében szinte kizárólag JHWH jelzőként és JHWH tetteit leíró igékként ismerünk (נָצַל *hif.*, יָשַׁע *hif.*, נָאֵל).<sup>83</sup> Nem egyszer éppen olyan összefüggésben jelennek

79 Mivel Mikeás könyvére ezek a kifejezések nem jellemzőek, a zsoltár alaprétege nyelviileg Ámóséhoz áll közelebb.

80 BOTTERWECK: אֲבִי (1973), 31; SCHOORS: Königreiche (1998), 88.

81 KESSLER: Gott und König (1996), 226, vö. MICHAEL: Armut (1979), 75–76. A példaként hozott Zsolt 68,11 és Péld 22,23 az alaprétegünkhöz hasonlóan valószínűleg fogság előtti keletkezésűek (lásd HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 /<sup>2</sup>2000/, 250; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER: Sprichwörter /<sup>7</sup>2008/, 377), a gondolat azonban a király nélküli korban még inkább felerősödik, lásd a következő lábjegyzetben. A Zsolt 82 sajátos megfogalmazásában Isten a neki alárendelt isteneknek adja feladatul a szegények védelmét (Zsolt 82,3–4), akik azonban a bűnösök pártját fogják (Zsolt 82,2.5), ezért isteni voltuk ellenére halállal kell bünhődniük (Zsolt 82,6–7), végül az imádkozó Istent hívja bírónak (Zsolt 82,8). A zsoltár datálása vitatott, a benne megjelenő motívumok igen régiek, s talán maga a költemény is fogság előtti. A premonarchikus datálás kétséges, de a monarchiakorai keletkezés elképzelhető. A kérdéshez lásd pl. KRAUS: Psalmen 60–150 (1989), 735; NIEHR: Der Höchste Gott (1990), 79–82; KARASSZON: Zsoltárok (1998), 595; TERRIEN: Psalms (2003), 591.

82 ZENER: Auslegungen (2003), 159; RÓZSA: A király szociális feladatai (2011), 249; KUSTÁR: Igazság/igazságosság (2011), 133. A királyság megszűnése után a szegények megint Istentől remélhetik a segítséget, ahogyan erről számos későbbi zsoltár tanúskodik, pl. Zsolt 9–10; 12; 14; 22; 25; 34; 35; 37; 38; 40; 69–71; 75; 102; 109; 140; 146, vö. Deut 10,17–18; Jób 5,15, valamint az eljövendő üdvkirály is a szegények megmentője lesz (Ézs 11,1–5), lásd EBACH: Armenfürsorge (1998), 755; FABRY: Armut (2006), 1006.

83 Vö. KUSTÁR: Ószövetség király-szóvegei (2003), 9; SÜSSENBACH: Elohischer Psalter (2005), 284. A נָצַל gyök alánya néhány kivételes esetben nem JHWH, hanem az általa megbízott istenek (Zsolt 82,4), vagy éppen a segítség hiánya fogalmazódik meg (Zsolt 7,3; 33,16; 71,11), vö. BERGMANN: נָצַל (1976), 97. Az itt említett gyökök a Zsolt 69–72 korpuszon belül jellegzetes kifejezések: יָשַׁע Zsolt 69,2.14.30.36; 70,5; 71,2; 72,4.13; נָצַל Zsolt 69,15; 70,2; 71,2.11; 72,12; צָדַק Zsolt 69,28; 71,2.15–16.19.24; 72,1–3, lásd LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 108. A király tetteit, illetve a király és a szegények kapcsolatát leíró kifejezések alapvetően jogi kötődésű fogalmak, lásd STOLZ: יָשַׁע (1971), 786–787; STAMM: נָאֵל (1971), 384; RINGGREN: נָאֵל (1973), 886–887.

meg, amikor JHWH a király megsegítésére indul.<sup>84</sup> Isten átruhazza a királyra a feladatot, hogy földi képviselőjeként megmentse és kiváltsa az Úr szegényeit (vö. 1Sám 10,27; Hós 13,10). A király mint eszményi נָאֵל, a szegények Isten által rendelt megváltójaként jelenik meg.<sup>85</sup>

Ezek mellett további két igével találkozunk: חָוֶה és עֵזֶר. Az עֵזֶר gyök a Zsoltárok könyvében rendszerint (16x) szintén Istenre vonatkozik, kivéve a Zsolt 22,12; 72,12; 107,12 versekben, ahol éppen a(z emberi) segítség hiánya (עֵזֶר) fogalmazódik meg.<sup>86</sup> A חָוֶה a Zsoltárok könyvében *hapax legomenon*, más előfordulásaikor JHWH és ember tettét egyaránt jelölheti.<sup>87</sup>

A Zsolt 72,14 szerint a szegények számára a király közbelépése élet-halál kérdés,<sup>88</sup> a király pedig, ennek megfelelően, prioritásként (יָקָר) kezeli a szegények ügyét.

#### 4.1.2.2. A király mint a kozmikus rend garanciája (Zsolt 72,3.5–7.16–17αβ)

A Zsolt 72 királyja nem csak a társadalom életében játszik fontos szerepet, hanem személye és uralkodása összefüggésbe hozható a természet világával, a kozmosz rendjével. A reprezentáns primer feladata az ókorban, hogy biztosítsa az átfogó rendet nemcsak a társadalomban, de a természetben is.<sup>89</sup>

A királyzsoltárok viszonylag gyakran érintik a termékenység-te-matikát. A Zsolt 110,3b például egy hasonlatban állítja egymás mellé a hajnali harmatot és a király születését, illetve ifjúságát. A Zsolt 132,17-ben Dávid hatalmának megnövesztéséről (חֵיִף *hif*) olvasunk,<sup>90</sup> a Zsolt 144 pedig, a király megszabadulása miatt mondott hálát követően,

84 נָאֵל: Zsolt 18,1.18.49; 144,7.11; יָשַׁע: Zsolt 18,3.4.36.47; 20,7.7.10, vö. STOLZ: יָשַׁע (1971), 787.

85 STAMM: נָאֵל (1971), 389; YAMAYOSHI: Erlösung (2013), 245–246.248–249, vö. RINGGREN: נָאֵל (1973), 887.

86 BERGMANN: עֵזֶר (1976), 258.

87 LISOWSKY: Konkordanz (1993), 469.

88 Lásd még Zsolt 9,13; Jer 2,34; 7,6; 22,3, vö. Zsolt 79,10; 94,21; 97,10; 116,15; JerSir 4,13.

89 RINGGREN: Religionen (1979), 49–50.104.165; KÖCKERT: Vätergott (1988), 281; KESSLER: Staat und Gesellschaft (1992), 161; ALBERTZ: Religionsgeschichte I (1996), 182; RÓZSA: Üdvösségközvetítők (2001), 56.70; WASCHKE: Königstexte (2001), 149; KEEL–SCHROER: Schöpfung (2008), 96–97; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 223; SAUR: Königpsalmen (2004), 144; GROHMANN: Fruchtbarkeit (2007), 160; BRUEGGEMANN: Ószövetség teológiája (2012), 741, vö. VON RAD: Ószövetség teológiája I (1957/2007), 297; RUPRECHT: Traditionsgeschichtlicher Hintergrund (1979), 458–459. Ikonográfiai leletek is sokszor utalnak az uralkodó termékenységben játszott szerepére, lásd KEEL: Bildsymbolik (1972), 118–120.125.132.264–266; KEEL–SCHROER: Schöpfung (2008), 98.

90 Ehhez hasonlóan Dávid utódja több prófétai textusban mint 'hajtás, sarj' (נֶצֶר); נֶצֶחַ) jelenik meg (lásd pl. Ézs 11,1; Zak 3,8; 6,12).



jókívánságok egész sorában kéri a természet megtapasztalható áldásait (Zsolt 144,12–15).<sup>91</sup> A Zsolt 72 is osztja a nézetet, mely szerint a király igazságos uralkodása kihat a föld termékenységére. Ezért teremhet az országban a békesség és virágozhat az igazság (Zsolt 72,3.7), a helyes uralkodás hatása pedig olyan, akár a földet megáztató záporosóé (72,6).

Ahogy a fenti példák is mutatják, a kozmikus összefüggések olykor csak a költői szöveg irodalmi eszközeinek szintjén jelennek meg, ahol a király vagy a királyság valamely tulajdonságának leírása természeti képekkel, hasonlatokkal, metaforákkal történik.

A termékenység témája és a természeti képek azonban nemcsak stílus elemei lehetnek egy királyzsoltárnak vagy királyprófécának, hanem ószövetségi (és ókori közel-keleti) elgondolás szerint az igazságos uralkodás tényleges, a realitások szintjén is megtapasztalható hatással van a természet rendjére, a föld termékenységére. Így a Zsolt 144 tele raktárakat, nagy szaporulatot, megrakott szekereket kíván a dávidi királynak (Zsolt 144,13–14), a Zsolt 72-ben pedig a bőséges gabonatermés képe jelenik meg az igazságos uralkodás vonatkozásában (Zsolt 72,16). Az igazságos uralkodás tehát nemcsak a társadalomban teremthet rendet, hanem kozmikus következményei is vannak, mely egy másik dimenziót jelenít meg a Zsolt 72-ben.

A király és a kozmosz összefüggésének ténylegesen megtapasztalható és metaforikus formái több esetben jelennek meg egyszerre, egymást kiegészítve, ezért nem indokolt két különböző irodalmi réteget megállapítani. A Zsolt 85,9–14 irodalmilag egységes szakaszában is együtt jelentkezik a termékenység metaforikus (85,12) és reális (85,13) síkja. Hasonlóan egymásba fonódik a termékenység direkt és indirekt értelmezése a Zsolt 68,10–11 és 144,12–14 versekben.<sup>92</sup> Biblián kívüli ókori példaként említhető meg az az Emar városában talált tábla (Msk. 74243), melynek királyért mondott könyörgése a termékenység valós ábrázolása mellett metaforaként is használja a vegetatív növekedés képét.<sup>93</sup>

A következőkben a zsoltár kozmikus dimenzióját vizsgáljuk, ahogyan ez elénk tárul egyrészt az igazságos uralkodás termékenységgel kapcsolatos metaforáiban (4.1.2.2.1.), valamint a föld termékenységének

91 Vö. SAUR: *Königpsalmen* (2004), 211–212.243.254–255; LEUENBERGER: *Konzeptionen* (2004), 334; GROHMANN: *Fruchtbarkheit* (2007), 93–111.250–259; NORDHEIM: *Psalm 110* (2008), 80–90.

92 A Zsolt 85 irodalomkritikai elemzéséhez, ezen belül a Zsolt 85,12–13 kiasztikus struktúrájához lásd HOSSFELD–ZINGER: *Psalmen 51–100* (2000), 528–529. Hasonlóan egységesek irodalmilag a Zsolt 68 és 144 nevezett szakaszai, lásd HOSSFELD–ZINGER: *Psalmen 51–100* (2000), 251; uő: *Psalmen 101–150* (2008), 779.785.

93 Lásd TUAT II/6 (1991), 819–820.

(4.1.2.2.2.) és az uralkodó hosszú életének (4.1.2.2.3.) megtapasztalható valóságában.

#### 4.1.2.2.1. A termékenység mint az igazságos uralkodás metaforája

A Zsolt 72 termékenység-tematikájának egyik fontos kifejezése a שָׁלוֹם, mely kétszer is megjelenik a zsoltár alaprétegében (Zsolt 72,3.7).<sup>94</sup> A fogalom a helyes uralkodás következményeként, az igazságszolgáltatás végső céljaként jelenik meg (ugyanígy Ézs 32,1.17).<sup>95</sup> Bár a שָׁלוֹם főnév etimológiája nem teljesen tisztázott, a rokon nyelvek alapján annyit megállapíthatunk, hogy a kifejezés primer módon az emberközi, családi, illetve társadalmi viszonyok jogi és gazdasági rendezettségére vonatkozik. A fogalom aztán kitágul és az általános világrend kifejezőjévé válik, melybe a politikai, katonai, jogi, társadalmi és kozmikus aspektusok egyaránt beletartoznak.<sup>96</sup> Zsoltárunkban a שָׁלוֹם főnév a szociális és kozmikus dimenziók határán jelenik meg, kifejezve a társadalom és a természet ideális kölcsönhatását és a világrend harmonikusságát.<sup>97</sup> Amikor a צִדִּיק virágzása és a שָׁלוֹם-termés a téma (Zsolt 72,3.7), akkor az igazságosság szinterei egészen egymásba fonódnak.<sup>98</sup> A metaforikus leírás szerint a társadalmi rend és jólét (שָׁלוֹם) a király igazságosságának (צִדִּיקָה + בָּ) „gyümölcse” (Zsolt 72,3),<sup>99</sup> ami virágzik (Zsolt 72,7). Az igazság virágzásának képével rokon az Ézs 45,8 Círus fellépésével kapcsolatban megfogalmazott gondolata: „Egek, harmatozzatok a magasból, hulljon igazság (צִדִּיקָה) a fellegekből! Táruljon fel a föld, és teremjen szabadságot, sarjadjon igazság (צִדִּיקָה) is vele!”<sup>100</sup>

94 Tate a zsoltár legfontosabb kifejezésének tartja, lásd TATE: Psalms (1990), 225. Valószínű, hogy a kifejezés nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a zsoltár később salamoni feliratot kapjon. Salamon neve nemcsak etimológiailag függhet össze a שָׁלוֹם gyökkel (vö. 1Krón 22,9), hanem a Salamon személyéhez kötődő virágkor hagyományos leírásának is egyik jellemző kifejezése (vö. 1Kir 2,33; 5,4), vö. DONNER: Geschichte I (1984), 217; HUMAN: An ideal for leadership (2002), 668. A későbbi a prófétai eszkatológia királyváradalmainak is fontos kifejezése lesz a שָׁלוֹם (Ézs 9,1–6a; 11,1–8; Mik 5,1–4a; Zak 9,9–10), lásd SEEBASS: Herrscherverheißungen (1992), 79–80.

95 ROST: Erwägungen (1971), 41; KRAUS: Psalmen 60–150 (1989), 655, ugyanígy ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 20.128; WASCHKE: Königstexte (2001), 151; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 102, vö. HEIM: Perfect King (1995), 227–228.241; MOLNÁR: Királyok és messiások (2009), 182.

96 SCHMID: Frieden (1983), 605, vö. STENDEBACH: שָׁלוֹם (1995), 14–19; RÓZSA: Üdvösségközvetítők (2001), 70–71.

97 Hasonlóan KRAUS: Psalmen 60–150 (1989), 659; TATE: Psalms (1990), 225; STENDEBACH: שָׁלוֹם (1995), 39; LIMBURG: Psalms (2000), 242; RÓZSA: Üdvösségközvetítők (2001), 70; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 120.

98 Vö. SPIECKERMANN: Recht und Gerechtigkeit (1998), 258.

99 JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 120; vö. SCHMID: Gerechtigkeit (1968), 144; ROST: Erwägungen (1971), 41.

100 Vö. Hós 10,12; Zsolt 85,12–13.

A Zsoltárban a שָׁלוֹם nem más, mint az isteni áldás szinonimája,<sup>101</sup> hiszen a forrása nem a földi uralkodó, hanem az őt megbízó JHWH, aki mint tényleges uralkodó a királyság intézményén keresztül gyakorolja hatalmát. A helyes, igazságos uralkodás révén előállt rend tulajdonképpen tehát az Isten שָׁלוֹם-ja, amelyet a földi királyon keresztül valósít meg.<sup>102</sup> Mindez abban is kifejeződik, hogy a שָׁלוֹם nem az uralkodói tettek közvetlen eredménye, hanem a hegyek termik (Zsolt 72,3), illetve „magától” virágzik és sokasodik (Zsolt 72,7).<sup>103</sup>

A שָׁלוֹם fogalmának mint a kozmikus rend kifejezőjének megtaláljuk a párhuzamait az ókori királyszövegekben is.<sup>104</sup> Az ókori Egyiptomban az új fáraó trónra lépése egyben egy békés, boldog korszak beköszöntének az ideje, ahol az uralkodó feladata garantálni a kozmikus rendet a természetben és társadalomban.<sup>105</sup> Az ókori Mezopotámiában is a király feladatai közé tartozik a béke megteremtése, ezért a *šalāmu* fogalom és származékszavai gyakran szerepelnek királyszövegekben.<sup>106</sup>

Különleges természeti hasonlatot alkalmaz a szerző a Zsolt 72,6-ban, amikor a lehulló és a földet megáztató esőhöz hasonlítja a királyt.<sup>107</sup> Kánaánban az eső és termékenység Baal istenséghez kötődött, s ez az elképzelés nyilvánvalóan Izráelben is széles körben elfogadott volt. A bibliai szövegek ezért nem egyszer vitába szállnak ezzel, és amellet tesznek világos hitvallást, hogy az esőt JHWH adja.<sup>108</sup> Ezt a Zsolt 72 közvetlen

101 EISENBEIS: Wurzel שָׁלוֹם (1969), 196–198, hasonlóan GUNKEL–BGRICH: Einleitung (1933), 301; LEUNENBERGER: Segen und Segenstheologien (2008), 30.

102 VÖ. ZENGER: Überlegungen (1993), 68; HUMAN: An ideal for leadership (2002), 661; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 120; SAUR: Königspsalmen (2004), 140; ASSMANN: Uralom és üdvösség (2008), 62.

103 A Zsolt 72,3-ban megjelenő שָׁלוֹם ige nagyon hasonló kontextusban fordul elő a Jób 40,20; Ez 17,23; 36,8-ban, ahol a cselekvés alanya szintén a hegy, hasonlóan GUNKEL: Psalmen (1926), 304. Egy akkád nyelvű királyért mondott könyörgésben szintén a hegyek jelennek meg cselekvőként: „Das Gebirge bringe dir seinen Tribut” [A hegység hozza el neked adományát], lásd TUAT II/6 (1991), 820.

104 SCHMID: Frieden (1983), 605; WESTERMANN: Ausgewählte Psalmen (1984), 51; STENDEBACH: שָׁלוֹם (1995), 20; ASSMANN: Uralom és üdvösség (2008), 62.

105 GROSS, H.: Idée (1956), 8–9; SCHMID: Šalóm (1971), 13–15; ZENGER: Überlegungen (1993), 68; uő: Auslegungen (2003), 158; HUMAN: An ideal for leadership (2002), 662–663.

106 SCHMID: Šalóm (1971), 27. Hammurapi többször békés (*šulmūim*) kormányzásként írja le saját uralkodását törvénykönyvének végén, lásd HARPER: Code of Hammurapi (1904), 98–99; HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 157–158 [David Antal fordítása].

107 VÖ. Péld 16,15: „A király arcának ragyogása éltet, jóakarata olyan, mint a tavaszi esőt hozó felleg.”

108 Lásd ZOBEL: נִסְר (1984), 837–839; HERRMANN: Baal (1999), 134.137; DAY: Yahweh (2002), 70–77, a témához részletesen lásd pl. HILLMAN: Wasser und Berg (1965). Ez a vita leglátványosabban az 1Kí 17–18 történetében köszön vissza, továbbá lásd még Ex 19,16; Lev 26,4; Deut 11,14; 28,12; 1Sám 12,17–18; 2Sám 1,21; Jób 5,10; 28,26; 36,27; 38,26–28; Zsolt 18,14–15; 65,11; 77,18–19; 104,13; 135,7; 147,8; Ézs 5,6; 30,23; Jer 5,24; 10,13 (= 51,16); 14,22; Ez 34,26; Hós 2,10; Jél 2,23; Ám 4,7; Mik 5,7; Náh 1,3.



1,20) alapjelentésű igével függ össze.<sup>114</sup> Az ige alapjelentéséből kiindulva a főnévi forma két jelentést vehet fel: 1. 'lenyírt gypajú'; 2. 'lekaszált fű, kaszáló'.<sup>115</sup> Általában a kontextus segít annak eldöntésében, hogy mikor hogyan értendő a főnév. Így a Deut 18,4-ben a צַיִן és a Jób 31,20-ban a כֶּבֶשׂ főnév miatt egyértelműen csak a '(lenyírt) gypajú' fordítás jöhet szóba. Az Ám 7,1 esetében a שָׂרֵי 'sarjú' főnév előfordulása szintén utal arra, hogy az adott versben a צַיִן szó 'kaszáló'-t jelent. A Zsolt 72,6-ban azonban nem ilyen egyértelmű a helyzet. A *parallelismus*ban a צַיִן főnév párjaként megjelenő אֶרֶץ főnév a 'kaszáló' jelentést erősitené, de a Bír 6,37–40 lehetséges áthallásai miatt, ahol a צַיִן, 'levágott gypajú(fürt)' kifejezés együtt szerepel az אֶרֶץ főnévvel, a korai fordítások a 'gypajú' szóval adják vissza a főnevet.<sup>116</sup> A korai fordítások által megjelenített párhuzam a Gedeon-történet és a királyzsoltár között inkább utólagos asszociáció, mintsem tudatos szerzői szándék, ezért a kézenfekvőbbnek tűnő 'kaszáló' fordítást részesítjük előnyben.<sup>117</sup>

#### 4.1.2.2.2. Az igazságos uralkodás hatása a termékenységre

Az igazságos uralkodás és a termékenység ezen a metaforikus szinten túl a realitások szintjén is összefügg, hiszen a királynak mondott jókívánságok sorában ott szerepel a nagy terméshozam.<sup>118</sup> A hegyek

114 A fent említett *qal* előfordulások mellett egy esetben *nif'al* formában is megjelenik az ige a Náh 1,12-ben, ahol a kifejezés az ellenség által történő levágatás értelmében áll, lásd BAUMGARTNER: HALAT 1 (1967), 178–179; GESENIUS: Handwörterbuch (182013), 209–210.

115 BAUMGARTNER: HALAT 1 (1967), 178; GESENIUS: Handwörterbuch (182013), 209. Más képp LORETZ: Königspsalmen (1988), 115.121, aki a Zorell-féle szótár alapján a fruges que demetuntur jelentést veszi alapul, ahol forrása a már levágott, betakarított, összegyűjtött terményre, illetve terményadóra gondol, lásd ZORELL: Lexicon I (1989), 147. Problémásnak tartjuk ezt az értelmezést, mivel a beérett vagy betakarított termény már nem igényli, hogy az eső öntözze.

116 Így pl. a Septuaginta (πόκος) és a Vulgata (*vellus*). Az ezek alapján tájékozódó ókori és középkori magyarázók konkrétan is utalnak a Gedeon-történet párhuzamára, lásd A. MOLNÁR–KUSTÁR: A gypajú szó (2004), 344; NÉMETH: Preegzisztencia és inkarnáció (2013), 15.

117 Így értelmezi a verset a *Midras Tehillim*, valamint később Rasi is, aki párhuzamként idézi az Ám 7,1-et, lásd BUBER, S. (ed.): מדרש תהלים (1947), 326; WÜNSCHE (Hg.): Midrasch Tehillim I (1892), 362; GRUBER (ed.): Rashi's Commentary (2004), 473.836. A 'kaszáló, fű, rét' fordítást választják még többek között BRIGGS–BRIGGS: Psalms II (1907), 134; GUNKEL: Psalmen (1926), 304; SCHMIDT, H.: Psalmen (1934), 136; MURPHY: Study (1948), 24; KRAUS: Psalmen 60–150 (1989), 654.659; SEYBOLD: Psalmen (1996), 275.206; HOSSFELD–ZINGER: Psalmen 51–100 (2000), 304; TERRIEN: Psalms (2003), 517; SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 277. Delitzsch is kaszálóra gondol a 6. vers kapcsán, de megállapítása szerint a צַיִן főnév nem a levágott, hanem a levágás előtt álló rétre, ill. füre vonatkozik, lásd DELITZSCH: Psalmen (1883), 516, ugyanígy TATE: Psalms (1990), 220, SALO: Königsideologie (2017), 206, ami azonban lényegileg nem változtat a szöveg értelmén.

118 Vö. ALBERTZ: Religionsgeschichte I (1996), 182.

nemcsak békességet hoznak (Zsolt 72,3), hanem a materiális jóléthez szükséges gabonát is bőven termik (Zsolt 72,16).<sup>119</sup>

A שָׁלוֹם-állapot nem csak abban nyilvánul meg tehát, hogy a szegények jogai érvényesülnek és egyensúly uralkodik a társadalomban, hanem legalább ennyire fontos a természeti javak bősége.<sup>120</sup> A nép jóléte – különösen egy agrártársadalom esetében – nagymértékben függ a föld termékenységtől, az időjárástól és a természeti jelenségektől. A kozmosz stabilitása nélkül a társadalom sem állhat biztos lábakon (vö. pl. Zsolt 144,12–15), és az ókori királyideológia szerint mindezt elsősorban az istenség által legitimált uralkodó felel.

Az ókori közel-keleti szövegekben is megtaláljuk az uralkodás és termékenység direkt összefüggésének toposzát.<sup>121</sup> Az isini Išmedagān (ca. Kr. e. 2. évezred) királyért mondott közbenjáró imában a király társadalmi szerepe után az ország termékenysége jelenik meg témaként, melyben az imádkozó a folyók, a termőföldek gazdagságát kívánja a királynak mint Enlil istenség által garantált sorsot.<sup>122</sup>

A hettita termékenység-ünnephez kapcsolódó liturgikus szövegként maradt fenn az Illuyanka mítosz (CTH 321). Az ünnep célja a király és az ország jólétének biztosítása, így az uralkodó jelenléte és részvétele az ünnepen elengedhetetlen volt a birodalom jóléte és a jó termés szempontjából.<sup>123</sup>

Az uralkodók maguk is imádkoztak az ország jólétéért,<sup>124</sup> vagy előszeretettel örökítették meg felirataikban a trónra lépésükkel együtt járó áldásos eseményeket a természetben, mely egyben visszaigazolja isteni legitimitásukat és az istenséggel való rendezett kapcsolatukat. A danunák királyáról szóló, már fentebb említett Azittawadda-felirat (ca. Kr. e. 9–7. sz.) a következőképpen fogalmaz:

119 SAUR: Königspsalmen (2004), 145; GROHMANN: Fruchtbarkeit (2007), 160; Az izráeli/júdai király bírói funkciójáról újabban Reinhard Müller ír összefoglalóan, lásd MÜLLER: Herrschaftslegitimation (2017), 218. A termékenység témáját szintén érintő királyzsoltárban, a Zsolt 144-ben nemcsak a növény-, hanem az állatvilág termékenysége, sőt a gyermekáldás is megjelenik (Zsolt 144,12–15), lásd MOLNÁR: Királyok és messiások (2009), 195.

120 Az isteni áldás, melynek legátfogóbb tartalma nem más, mint a שָׁלוֹם, sokszor a termékenységben manifesztálódik. Az áldott király és áldott uralkodás ezért maga után vonja az áldott természetet, azaz a növekedést, a vitalitást, a termés gazdagságát, vö. VEIJOLA: Segen/Segen und Fluch (2000), 77.

121 KUSTÁR: Ószövetség király-szövegei (2003), 9; KUHR: Ókori Közel-Kelet (2005), 247, vö. RINGGREN: Religionen (1979), 165–166.194; HUTTER: Religionen (1996), 176–177.

122 Akárcsak a Zsolt 72-ben, harmadik témaként itt is az univerzális uralom jelenik meg, lásd FALKENSTEIN–VON SODEN: Gebete (1953), 101, vö. KÖCKERT: Vätergott (1988), 281.

123 TUAT III/4, 808–811; SALO: Königsideologie (2017), 248.

124 Hettita imádságokban is megfigyelhető elem, hogy a király bőséget kér országga számára (CTH 371; CTH 376), lásd TUAT II/6, 794.795.807.

[...] Ba'al tett engem a danunák atyjává és anyjává, és én életet adtam a danunáknak, kitágítottam Adana síkságának földjét Napkeletől Napnyugatig. És így napjaimba minden jó érte a danunákat, bőség és kellemetesség. Megtöltöttem Pa'ar raktárait, lovat lóra, pajzsot pajzsra, tábornak táborra halmoztam. Ba'al és az istenek kegyéből. [...] Felültem hát atyám trónjára, és békét (שלם) teremtettem minden királlyal. Atyjának tekintett minden király, igazságosságom (/ב/ צדק /), bölcsességem és szívem kegyessége miatt. [...] Így tehát napjainkban csupa bőség, jólét, kellemes nyugalom és a szív meglegedettsége jutott a danunáknak, és Adana egész síkságának [...] napjainkban Adana síksága földjének bőség és kellemetesség jutott, és nem volt nyomorúság a danunák között.

[...] Áldja meg Ba'al-Karantariš Azittawaddát élettel, békével (ב/ שלום) és erővel, hatalommal minden király felett [...] Legyen ez a város gazdag a jóllakottságban és a mustban. S ez a nép, amely benne lakik, legyen birtokosa tulkoknak, birtokosa nyájnak, ura a jóllakottságnak és mustnak, gazdagon szüljön, gazdagon hatalmasodjék. [...] <sup>125</sup>

Egy későbbi újasszír felirat, Aššurbānapli ún. Rassam-hengere (Kr. e. 636) szerint mióta a király trónra ült,

[...] azóta Adad bőven küldte esőit, Ēa megnyitotta forrásait, a gabonaszár öt könyök magasra emelte a kalászt, a kalász öthatod könyök hosszúra nyúlt, dússá vált, a mezei termés, Nisaba istenasszony bősége szüntelen gyarapodott, a ciprusfa örökké zöldbe borult, dúsan termett a gyümölcsültetvény, a barom sikeres volt a szaporulatában. Uralkodásom alatt bőség támadt, éveim idején eláradt a gazdagság. <sup>126</sup>

125 HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 257–258 [Hahn István fordítása]. Eredeti nyelven lásd DONNER–RÖLLIG (Hg.): KAI 1 (2002), 6–7. A szöveget a 72. zsoltár összefüggésében idézi pl. SCHMID: šalom (1971), 72; KÖCKERT: Vätergott (1988), 279.

126 HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 208–209 [Komoróczy Géza fordítása]. Ugyanezt a programot igazolja vissza Adadšumušur asszír írnok levele Aššurbānaplihoz: „[...] Šamaš és Adad igaz jósjelekkel a királynak, az én uramnak, (és) az országok (fölötti) uralkodásának boldog uralkodási éveket, jogosztó napokat, az egyenesség (igazságosság) esztendeit, bőséges esőket, dús áradásokat, kedvező árakat rendeltek [...] A szaporulat bőséges. [...] Az éhező jóllakik. A sovány meghízik.” HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 207 [Komoróczy Géza fordítása], vö. KUSTÁR: Ószövetség király-szövegei (2003), 9–10.



Az ókori Közel-Kelet királyideológiái az uralkodónak sokszor természetfeletti vagy teremtor erőit tulajdonítanak,<sup>127</sup> vagy a király és az istenő szakrális nászától (*hieros gamos*) várják a bőséget és termékenységet az országban.<sup>128</sup> Emellett az ókori nagybirodalmakban az uralkodónak ténylegesen megvoltak az eszközei, hogy technikailag elősegítse a föld termékenységét. A csatornaépítések révén az ország lakói valóságosan is megtapasztalták, amit a királyideológia állít a király és termékenység viszonyáról.<sup>129</sup> Az ókori királyszövegekben megjelenő termékenység-toposzban ezért az uralkodó sokszor kertészként vagy gazdaként jelenik meg.<sup>130</sup>

Lipitištar himnuszában (ca. Kr. e. 2. évezred eleje) például a király úgy nyilatkozik magáról, mint aki Sumer földjének éltetője. Gazdaként szétteríti a nagy gabonahalmokat, pásztorként gondoskodik az állatokról, biztosítja a gazdag vízellátást, és még a magas hegyek is bőven teremnek (vö. Zsolt 72,16).<sup>131</sup> I. Tiglat-Pileser (Tikulti-apil-Ešarra) annalesze (Kr. e. 12/11. sz.) először a király katonai győzelmeiről számol be, majd gabonabőségről, gyümölcsösökről, kertekről, parkokról, öntözésről és csatornázásról ír.<sup>132</sup> II. Szargón nyolcadik hadjáratának (Kr. e. 714) leírásában Urartu országáról olvashatunk. Ebből kiderül, hogy Ursa király miként gondoskodott az ország termékenységéről: a király csatornáit esőként öntözik, melynek hatására hatalmas fák nőnek és gabonabőség van az országban.<sup>133</sup> Lugalzagesi sumer uralkodó feliratában nincs részletezve, hogy csatornázással kapcsolatos-e a szöveg, de a király öntöző funkciója egyértelmű.<sup>134</sup>

127 BERNHARDT: Königsideologie (1961), 269–270; 304; KEEL: Bildsymbolik (1972), 265; KRAUS: Theologie (1979), 151; RÓZSA: Üdvösségközvetítők (2001), 70.

128 KEEL: Bildsymbolik (1972), 264; RÓZSA: Üdvösségközvetítők (2001), 70; MOLNÁR: Királyok és messiások (2009), 194.

129 KESSLER: Gott und König (1996), 227; ENGHY: Isten népe (2013), 22–23.

130 VÖ. SALÓ: Königsideologie (2017), 249.250. A király kertész-szerepe mellett jellemző még, hogy építészként jelenik meg, lásd KEEL: Bildsymbolik (1972), 248–251; GREEN: Ideology of Domestic Achievements (2010), 64–82. Ennek párhuzamával nem találkozunk a zsoltárban, talán azért, mert az alapréteg keletkezésének idején gazdasági nehézségekkel küzd az ország, és a szegények ügyét hangsúlyozottan szem előtt tartó zsoltárba nem illene az építkezésekkel járó királyi fényűzés, vö. Jer 22,14–15; Hós 8,11; Ám 5,11.

131 Lásd SCHMID: šalóm (1971), 31–32; KESSLER: Gott und König (1996), 227, vö. HALLO: New Hymns (2010), 219.

132 GREEN: Ideology of Domestic Achievements (2010), 48–49.52.

133 THUREAU-DANGIN (ed.): Une Relation (1912), 33–36; LUCKENBILL (ed.): Ancient Records (1927), 86–87; GREEN: Ideology of Domestic Achievements (2010), 43–45.

134 „Az országot az öröm vizével öntözte [...] Larsát, Utu kedvelt városát, az öröm vizével öntözte...”, lásd THUREAU-DANGIN (Hg.): Königsinschriften (1907), 154–155; HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 103 [Komoróczy Géza fordítása].

A király és Isten kapcsolatának termékenységre történő direkt kihatását az Ószövetség is vallja. A Dávid idejében bekövetkező éhínséget például Saul egykori vérengzésével és az elégtétel elmaradásával indokolja a szerző (2Sám 21,1–14), a háromnapos dögvész szintén a király Isten elleni vétkének következménye volt (2Sám 24,1–25). Az Aháb uralkodása alatt bekövetkező aszály okaként az omridák által támogatott Baal-kultuszt nevezi meg az Ószövetség (1Kir 16,28–17,1). A fáraónak kijelentett álom a hét bő és hét szűk esztendőről szintén azt sugallja, hogy az ország termékenysége, illetve terméketlensége elsőrenden az uralkodótól kérhető számon (Gen 41,14–57).<sup>135</sup> Az Ez 34,23–31 királypróféciájában az új Dávid uralkodása termékenységet hoz, az Ézs 19,4–10-ben pedig éppen ellenkezőleg, a kegyetlen uralkodás a természet anarchiájához vezet.<sup>136</sup>

A Zsolt 72 alapján is nyilvánvaló, hogy élt Júdában ez az ideológia. Kérdés viszont, hogy miként valósult meg mindez az ókori Palesztinában. Az ókori közel-keleti kultúrákhoz képest csak jelentéktelen csatorna- és öntözőrendszer jellemezte Palesztinát. Míg Egyiptomban és Mezopotámiában a nagy folyók (Nílus, Tigris, Eufrátesz) és a fejlett csatornarendszer által megoldott volt a termőföldek rendszeres öntözése, addig Palesztina vízhálózata nem alkalmas hasonló öntözéses földművelés folytatására, a források, folyók, patakok, tavak pedig csak lokálisan járultak hozzá a földműveléshez. A földművelés tehát szinte teljesen az esőtől függött, illetve JHWH-től, aki az igazságosan uralkodó reprezentánsát esővel és bőséggel ajándékozta meg.<sup>137</sup>

Az Izráelben is ismert ideológia a királyi uralom és a kozmosz rendjének kapcsolatáról mindenestre nemcsak költői szövegekben ölthetett formát, hanem szemmel látható módon is. Ilyen manifesztációnak tekinthetjük az ókori királyi udvarokban előszeretettel

135 Az ókori közel-keleti (pl. asszír-babiloni, szír) vallásokban is a király kultikus funkciója és a nép helyes kultuszgyakorlata az, ami az ország (és lakossága) politikai, gazdasági és társadalmi jólétét biztosítja, lásd RINGGREN: *Religionen* (1979), 165; HUTTER: *Religionen* (1996), 176–177. A Kr. e. 3. évezred végéről származik Gudea, Lagaš 'ensi'-jének (városfejedelemének) felirata, melyből egy templom építésének részleteit ismerhetjük meg. Ningirsu istenség a következőket mondja Gudeának: „[...] a napon, amelyen te, hűségben irántam, kezded arra nyújtod, én az égből esőt hívok, bőség száll alá az égből hozzád, a nép veled együtt kinyújtózik a bőségben. Házam alapjának lerakása révén bőség kél, a gabona kiterjed, szántói dúsan teremnek neked, a csatornák vize magasra emelkedik [...]”, lásd HARMATTA (szerk.): *Chrestomathia* (2003), 115 [Komoróczy Géza fordítása], vö. KRAUS: *Psalmen* 60–150 (1989), 658.

136 BALOGH: *Ószövetségi univerzalizmus* (2012), 29.

137 LÁSD BARTHA: *Ószövetség népe* (1998), 55; KOENEN: *Wasserversorgung* (2010), digitális kiadvány, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/14617/>, letöltés dátuma: 2018. március 12; GADOT: *Water Installations* (2011), 26. A vízellátás helyzetét az ókori nagybirodalmakban, illetve Izráelben jól szemlélteti a Num 24,6–7; Deut 11,10–11.

létesített parkokat (*Lustgarten, pleasure garden*), melyek a király által fenntartott kozmikus rendet egyfajta mikrokozmoszként szimbolizálták.<sup>138</sup>

Júdából is ismerünk ilyen, hiszen létezett a fővárosban egy palotakert, melyet Uzzá-kertként nevesít a Biblia (2Kir 21,18.26; 25,4, vö. Jer 39,4; 52,7; Neh 3,15). A parkot a Gihónból elvezetett vízzel öntözötték, az elnevezésből pedig arra következtethetünk, hogy Uzziáj király létesítette (Kr. e. 8. sz.).<sup>139</sup> A Jeruzsálemtől délkeletre lévő Ramat Rachelben jelenleg is folyamatban lévő ásatáson szintén egy öntözött kert nyomaira bukkantak a régészek. Bár számos nyitott kérdésre nincs még kielégítő válasz, a feltételezések szerint a Kr. e. 8/7. századra datálható épületegyüttes talán Uzziáj „uralkodói karanténja” (vö. 2Kir 15,5) vagy Ezékiás király nyári palotája lehetett.<sup>140</sup> Az épületet egykor gyönyörű palotakert vehette körül, melyet egy esővíz által táplált, vízgyűjtő medencék, csatornák, alagutak alkotta bonyolult öntözőrendszer tartott fenn.<sup>141</sup>

Amit tehát Uzziáj vagy Ezékiás szimbolikusan megvalósíthatott egy kicsiny öntözött palotakertben,<sup>142</sup> azt valósítja meg az ideális király az egész országban, annak akár a legextrémebb helyein is. Egy palotakert ilyen értelemben illusztrációja annak a kozmikus rendnek, amit az imádkozó kíván az új, illetve a mindenkori uralkodónak. Az Isten szerint uralkodó király országa az Isten kertjéhez, a Libánonhoz lesz hasonlóvá,<sup>143</sup> amit nem csatornák öntöznek, hanem az Úr táplálja (vö. Zsolt 104,16).

A 72. zsoltár alaprétege, mely talán először egy éppen trónra lépő uralkodó előtt hangzott el, ezeket a kozmikus összefüggéseket látva a következőt kívánja: legyen gabonabőség az országban, még a hegy

138 WASCHKE: Kert mint metafora (2007), 91; SALO: Königsdeologie (2017), 250. A templom környezetében is voltak hasonlóan rendezett kertek, lásd KEEL: Bildsymbolik (1972), 109.131–132.

139 Lásd WASCHKE: Kert mint metafora (2007), 93.

140 A település bibliai beazonosítása vitatott, a régészeti leletek – különösen a *mlk*-pecsétek és az igényes építészeti megoldások – viszont azt mutatják, hogy a településnek a Kr. e. 8/7. századtól kezdve fontos szerepe volt Júdában. Eredetileg talán királyi rezidenciaként működött, később erődítménnyé alakították, a perzsa korban pedig adminisztratív központ lehetett (lásd *yehud*-pecsétek), lásd AHARONI: Excavations (1961), 97–118; LIPSCHITS: Ramat Rahel (2007), 82. A Tel-Avivi és a Heidelbergi Egyetem Oded Lipschits és Manfred Oeming által vezetett közös ásatási projektjének részleteit, képdokumentációját és legfrissebb eredményeit lásd az alábbi hivatalos weboldalakon: <http://www.ramatrahel.uni-hd.de/en/homee.htm>; <http://www.tau.ac.il/~rmtrachl/index.html>.

141 Az öntözőrendszer a Kr. e. 7. században létesült, majd a későbbi korokban folyamatosan továbbfejlesztették, lásd GADOT: Water Installations (2011), 26–29.

142 Palotakert létesítése a Salamonhoz kapcsolódó tradícióban is megjelenik később, lásd Préd 2,4–6.

143 A királyi palota és a Libánon párhuzamához lásd még Jer 22,6.

tetején is – ahová nem szokás vetni – suhogjon a kalász a Libánon fáihoz hasonlóan (Zsolt 72,16, vö. Zsolt 65,13).<sup>144</sup>

Az újkori fordítások és elemzések döntő többsége a gabona nagy mennyiségét, bőségét érti a פֶּסֶח־בֶּר kifejezés alatt.<sup>145</sup> Ezzel a konszenzusnak mondható véleménnyel egyetértve, a lehetséges etimológiák és a szövegösszefüggés együttes figyelembevételével javasoltuk a következő fordítást: יְהִי פֶּסֶח־בֶּר 'legyen gabonabőség'.<sup>146</sup>

A gabonakalász mozgását és az általa keltett hanghatást a רעש 'remeg, reng, reszket, megrendül' gyök fejezi ki,<sup>147</sup> mely rendkívül szokatlan ebben a szövegösszefüggésben.<sup>148</sup> Legjellemzőbb kontextusa a

144 Így a 16. vers értelmezéséhez pl. DELITZSCH: Psalmen (1883), 518; MURPHY: Study (1948), 39; CAQUOT: LXXII 16 (1988), 218; TATE: Psalms (1990), 220; SEYBOLD: Psalmen (1996), 279; HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 326; GOULDER: Prayers (2004), 243; MOLNÁR: Királyok és messiások (2009), 194–195. Gunkel szerint nem a fák suhogásáról van szó. A Libánont csak egyetlen növényként, egy magas (tömjén)faként érti, és nem a hegyre, illetve annak erdőségére gondol (vö. Ézs 10,34; Hós 14,6–7; Sir 39,14; 50,8), lásd GUNKEL: Psalmen (1926), 310, hasonlóan SCHMIDT, H.: Psalmen (1934), 136. Jobban értelmezhető azonban a költői kép, ha gabonaföldek mellett a libanoni cédruserdő áll hiperbolikus párhuzamként.

145 Lásd a következő bibliafordításokban: ElbB (1905/2006); IMIT (1906); Rev. KB (1908); ZB (1931/2007); KIF (1935); SchB (1951/2000); RSV/NRSV (1952/1989); NAB (1970); Rev. LB (1984); ÚF/RÚF (1990/2014); NASB (1995); SzIT (1996); KNV (1997), valamint az alábbi kommentárokból és tanulmányokból: G. S. G.: Handful (1882), 15; DELITZSCH: Psalmen (1883), 513; BAETHGEN: Psalmen (1904), 225; KITTEL: Psalmen (1929), 239; TATE: Psalms (1990), 220; SEYBOLD: Psalmen (1996), 276; BROYLES: Redeeming King (1997), 27; KRAUS, N.: Dávid zsoltárai (1999), 396; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 22; HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 304; HUMAN: An ideal for leadership (2002), 664; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 104; ZENER: Auslegungen (2003), 155; MEINHOLD: Verstehen (2004), 100; SAUR: Königspsalmen (2004), 132; SÜSSENBACH: Elohischer Psalter (2005), 278; EATON: Psalms (2005), 261; GROHMANN: Fruchtbarkeit (2007), 160; SALO: Königsideologie (2017), 207.

146 Lásd NÉMETH: Hapax legomenonok (2012), 135–138.

147 A Zsolt 72,16-ban szereplő nyelvtani forma (רָעַשׁ) csak egyszer fordul elő, de maga a רָעַשׁ ige 30x jelenik meg az Ószövetségben (22x *qal*, 1x *nif'al*, 7x *hif'il*), és a gyök ismert az arab, szír és arám nyelvben is, lásd SCHMOLDT: רָעַשׁ (1993), 612.

148 Az ókori fordítások értelmes szövegre törekednek, így eltérnek a nem értett masszoréta szövegben szereplő ige alapjelentésétől. A Septuaginta a ὑπεράλπομαι 'fel nő' igét alkalmazza. Ehhez hasonlítanak a Vulgata-fordítások is, ahol a *superextollo/eleo* passzív formáival találkozunk. H. Ewald (1853) után F. Delitzsch is azt feltételezi, hogy a Septuaginta fordítója רָעַשׁ igét olvasott, és 'csúcsra tör, fel nő' jelentést tulajdonított neki, lásd DELITZSCH: Psalmen (1883), 518. Elméletének gyenge pontja, hogy a רָעַשׁ 'fej, fő, csúcs' főnév derivátumaként hipotetikusán megképzett רָעַשׁ igét nem ismerjük más szövegből, így valószínűbb, hogy a fordító önkényesen simított a szövegen. A korai fordítások közül a Targum tűnik leghűségesebbnek a רָעַשׁ 'nyugtalannak lenni, zúg, morajlik' ige alkalmazásával. A reformáció korának fordításai, szakítva az ókori fordítások olvasatával, szigorúan ragaszkodnak a héber gyök eredeti jelentéséhez, akkor is, ha a szöveg így nehezebben értelmezhető, lásd NÉMETH: Hapax legomenonok (2012), 126–127.

teofánia-leírások, ahol a רעש gyök a földrengésnek vagy a hegyek rengésének, néha (főleg a kései szövegekben) az ég megrendülésének kifejezésére használatos, a másik jellemző jelentése a csatazajjal függ össze (pl. Ézs 9,4; Jer 47,3).<sup>149</sup> Mivel azonban a főnévi forma olykor egészen finom mozgásokra is utalhat (Ez 12,18; 37,7; Jób 39,20),<sup>150</sup> így a gyök volumentől függetlenül fejezheti ki a mozgást és az azzal együtt járó hanghatást, valószínűleg a hegyek csúcsán is megtermő gabonatóblák és a Libánon cédruserdejének hasonló mozgása és az általa keltett suhogó hang képezi az összehasonlítás alapját.<sup>151</sup>

Lipitištar himnuszában (ca. Kr. e. 2. évezred eleje) is megjelenik az a túlzó kép, mely szerint a király uralkodása olyan bőséget hoz, hogy még a magas hegyek is dúsan teremnek.<sup>152</sup> A Zsolt 72 túlzó költői képe hagyománytörténetileg ahhoz a mítikus képzethez is visszanyúlik, mely szerint a Libánon hegyén az Isten kertje található, melyet JHWH ültetett, s ennél fogva egyfajta földi paradicsom (lásd pl. Zsolt 80,11; 104,16; Ez 31).<sup>153</sup> A hegy, illetve magaslat általában is az élet egyik fő szimbóluma a víz mellett.<sup>154</sup> A Libánon említése továbbá ismét hidat teremt a Salamon-tradíció felé.<sup>155</sup>

- 149 SCHMOLDT: רעש (1993), 612–613. Az ige hagyományos kontextusaiból származó jelentése ebben a szövegkörnyezetben nem igazán adekvát. A Zsolt 72,16 összehasonlításában szereplő רבנון főnévhez jól illeszkedne a רעש ige, a mondatban előforduló ארץ és הרים szavak pedig kifejezetten gyakran szerepelnek együtt a רעש igével (ארץ: 11x; הרים: 3x), az ige azonban egyértelműen a פרי főnévre vonatkozik, lásd CAQUOT: LXXII 16 (1988), 217; LISOWSKY: Konkordanz (<sup>3</sup>1993), 1351; SEYBOLD: Psalmen (1996), 276; JANOWSKI: Stellvertretung (1997), 48.
- 150 Lásd GUNKEL: Psalmen (1926), 305.310 ellenében SCHMOLDT: רעש (1993), 616.
- 151 Ebbe az irányba mutat a modern bibliafordítások többsége is. Ezeknek összefoglalását lásd NÉMETH: Hapax legomenonok (2012), 126–129. Egyes bibliafordítások és kommentárok az összehasonlítás könnyebb értelmezése kedvéért a „Libánon” szó mellé a „fái” birtok betoldásával egészítik ki a szöveget, lásd pl. ZB (1534); LB (1545). Hasonlóan kommentárjában Kálvin (1557), lásd CR 59, 671, később ugyanígy CAQUOT: LXXII 16 (1988), 218, újabban az Einheitsübersetzung (1980); TATE: Psalms (1990), 220, hasonlóan DELITZSCH: Psalmen (\*1883), 518; GOULDER: Prayers (2004), 243. A sajátos kontextusban megjelenő רעש kifejezés értelmezésére számos egyéb megoldást kínál még a szakirodalom, ezek összefoglalásához lásd NÉMETH: Hapax legomenonok (2012), 127–128.
- 152 Lásd SCHMID: šalôm (1971), 31–32; KESSLER: Gott und König (1996), 227, vö. HALLO: New Hymns (2010), 219.
- 153 STOLZ: Bäume (1972), 141–156; MEINHOLD: Verstehen (2004), 101; GROHMANN: Fruchtbarkeit (2007), 160; BAUKS: Göttlicher Gärtner (2013), 171–172. Az Őszö-vetség 65x említi a Libánont, általában híres cédrusai miatt, de egyszer sem tekinti magát a hegyet istenségnek, ahogyan erre a kánaáni térségben nem egy példát találunk, lásd RÖLLIG: Lebanon (<sup>2</sup>1999), 507, vö. KEEL: Bildsymbolik (1972), 102–104.
- 154 A paradicsom jellemzői a magaslat, a sok fa és a víz, lásd KEEL: Bildsymbolik (1972), 104.
- 155 GROHMANN: Fruchtbarkeit (2007), 160.

A szövegkorrekció után a Zsolt 72,16b-ben szintén egy hiperbola áll előtünk. A bibliai előfordulásai alapján az **עֲמִיר** főnév a már levágott gabonát jelenti,<sup>156</sup> mely élettelenül hever a földön az arató után (Jer 9,21), vagy már kévébe van kötve és szekerre rakva (Ám 2,13; Zak 12,6), hogy a szérűre szállítsák (Mik 4,12). A levágott gabonaszár virágzása és összehasonlítása az élő növényvel (**עֵשֶׂב**) tehát hasonlóan túlzó megfogalmazás, mint a hegyek csúcsán lévő gabonatáblák képe.

Nem valószínű, hogy a **פְּרִי** '(az ő) gyümölcse' kifejezés átvitt értelemmel is rendelkezik ezen a helyen, és a király biológiai utódjára és/vagy tetteire vonatkozik.<sup>157</sup> A trónutódlásra és a dinasztia folytonosságára tett implicit megjegyzést inkább a Zsolt 72,17-ben, a (trón) név burjánzásának képében fedezhetjük fel.<sup>158</sup> Egy dinasztia életében rendkívül fontos, hogy legyen trónörökös (vö. Zsolt 45,17), így nem meglepő, hogy ez a gondolat a Zsolt 72 termékenység-tematikájába is beszűrődik.

#### 4.1.2.2.3. Az igazságos uralkodás és a király élete

Az igazságos uralkodás kozmikus vetületéhez nemcsak a föld termékenysége tartozik hozzá, hanem a király hosszú élete és tartós uralma is.<sup>159</sup> Ókori közel-keleti elgondolás szerint a kozmosz stabilitása, a világ és a természet rendje szinte elválaszthatatlanul összefügg a király életével. Egyfelől oly módon, hogy amennyiben egy király isteni vezetés mellett igazságosan kormányoz, áldásként számíthat a hosszú uralkodásra és életre (vö. Deut 17,2; Péld 20,28; 29,14).<sup>160</sup> Másfelől pedig, ha az uralkodó élete veszélyben volt – betegség, idős kor, ellenség miatt – vagy váratlanul meghalt, a rend garanciája került

156 Lásd KOEHLER–BAUMGARTNER: HALAT 3 (<sup>3</sup>1983), 799; GESENIUS: Handwörterbuch (<sup>18</sup>2013), 982; Az **עֲמִיר** I. gyök igei jelentése pi'élben '(levágott) kalászt/kévért gyűjt, kévét köt' (lásd Zsolt 129,7), másik főnévi formája az **עֲמִיר** I. pedig a már begyűjtött vagy kévébe kötött gabonát jelöli (lásd Lev 23,10–15; Deut 24,19; Ruth 2,7.15; Jób 24,10). A még lábon álló gabona megnevezésére a **קָמָה** kifejezés használatos (vö. **קָמָה**), amely növény kalászt (**שִׁבְלָה**, **מְלִיָּה**) fog hozni (Hós 8,7), vagy aratásra beérve már tartalmazza a kalászt is (Deut 23,26; Ézs 17,5), de még nem aratták le, lásd KOEHLER–BAUMGARTNER: HALAT 3 (<sup>3</sup>1983), 803–804.1034; GESENIUS: Handwörterbuch (<sup>18</sup>2013), 986.1172.

157 Így GROHMANN: Fruchtbarkeit (2007), 160–161, véleményével szemben azonban a kutatók többsége a gabona gyümölcset, azaz a kalászt érti a kifejezés alatt, lásd pl. OLSHAUSEN: Psalmen (1853), 306; DELITZSCH: Psalmen (<sup>4</sup>1883), 518; GUNKEL: Psalmen (1926), 307, vö. SEYBOLD: Psalmen (1996), 276.279; HOSSFELD–ZINGER: Psalmen 51–100 (<sup>2</sup>2000), 325–326.

158 Bővebben lásd lentebb (4.1.2.2.3.).

159 Vö. GREEN: Ideology of Domestic Achievements (2010), 94. A kérdéshez lásd NÉMETH: Imádság a király életéért (2014), 47–61.

160 GUNKEL: Königspsalmen (1914), 55–56; SAUR: Königspsalmen (2004), 144.

veszélybe, amit bizonytalanság, instabilitás, sőt akár káosz is követte.<sup>161</sup> Ha a király megbetegszik, azaz elhagyja az istenség, akkor nem képes betölteni sem hivatali feladatait, sem pedig áldásközvetítő szerepét.<sup>162</sup>

Kánaáni elképzelés szerint is kapcsolat van a király hogyléte és a föld termékenysége között. A Keret- és az Aqhat-eposz problematikája szépen példázza ezt. A Keret-eposzban Yaššib,<sup>163</sup> a király fia felsorolja apjának, hogy a betegsége milyen kaotikus állapotokat eredményezett az országban: a tolvajok rabolhatnak, az özvegyeknek, árváknak és elesetteknek nincs segítőtjük, nincs aki elűzze a szegények elnyomóit.<sup>164</sup> A szövegből hiányzó részek talán a király betegségének kozmikus természeti hatásait is említik.<sup>165</sup> Az Aqhat-eposzban a király halála szárazsághoz és terméketlenséghez vezetett.<sup>166</sup>

Josephus Flaviusnál olvasható egy jóval későbbi példa I. Heródesz Agrippa betegségével és halálával kapcsolatban, amely viszont ősi hagyományokra hivatkozik. Ebben jól érzékelhető, hogy a király megbetegedése milyen komoly társadalmi reakciót váltott ki:

A nép az asszonyokkal és gyermekekkel együtt, ősi szokás szerint, azonnal leborult a szőnyegekre, hogy imádkozzék Istenhez a király gyógyulásáért, és mindenütt felhangzott a sírás és jajveszékélés. (Ant. XIX. 8.2.)<sup>167</sup>

A király életének és a kozmosz, de legalábbis az ország stabilitásának összefüggését az Ószövetség is vallja, amikor JHWH Felkentjét „orrunk

161 STEINHILBER: Fürbitte (2010), 37. Az asszír-babiloni vallásból ismerjük a példát, mely szerint, ha valamilyen csapás vagy szerencsétlenség volt kilátásban a királyra vagy a népre nézve, akkor egy „pótkirályt” választottak száz napra, aki átvett minden felelősséget és vele együtt a fenyegető csapást is. Ezután a pótkirályt minden bizonnyal megölték, de tudunk egy olyan esetet is, hogy a jog szerinti király halála miatt a pótkirály folytatta az uralmat, lásd RINGGREN: Religionen (1979), 167–168.

162 LIWAK: Herrscher (1995), 169–170.

163 A nevek pontos vokalizációja nem ismert. A *krt* nevet általában Keret vagy Kirta formában használja a szakirodalom, *yšb* pedig Yaššib vagy Yašsub(u) formában fordul elő. Az általunk használt olvasathoz lásd pl. GINSBERG (ed.): Keret (1946), 1–50; PRITCHARD (ed.): ANET (³1968), 142–149; TUAT III/6 (1997), 1213–1253.

164 GINSBERG (ed.): Keret (1946), 32; PRITCHARD (ed.): ANET (³1968), 149; TUAT III/6 (1997), 1251–1252.

165 Így pl. LIWAK: Herrscher (1995), 170. A Zsolt 72 kapcsán idézi pl. DAY: Canaanite Inheritance (1998), 86–87.

166 TUAT III/6 (1997), 1283–1290; PRITCHARD (ed.): ANET (³1968), 149–155; KÖCKERT: Vätergott (1988), 280; LIWAK: Herrscher (1995), 170.

167 Lásd FLAVIUS: Zsidók története (⁴1999), 551.



lehelete”-ként (יְהוָה אֱפִינֵי מִשִּׁיחַ יְהוָה) említi (JerSir 4,20),<sup>168</sup> illetve a király arcának ragyogását, derűjét életnek nevezi (Péld 16,15).

Az uralkodó egészsége és szépsége tehát „nem biográfiai, hanem teológiai toposzok, melyek a király és az istenség zavartalan kapcsolatát fejezik ki”.<sup>169</sup> Mindez kihatással van a kozmikus rendre, valamint az állam és a társadalom biztonságára. Nem véletlen ezért, hogy a királyért mondott imádságoknak fontos elemévé vált az uralkodó egészségéért (vö. 1Kir 13,6), hosszú életéért és uralmának tartósságáért való könyörgés.<sup>170</sup> Ennek számos példáját találjuk az ókori Közel-Kelet irodalmában és az Ószövetségben.<sup>171</sup>

Bizonyos esetekben a király maga imádkozik hosszú életért és tartós uralkodásért,<sup>172</sup> ahogyan ez a Zsolt 21,5-ből<sup>173</sup> vagy például Nabúna'id sztéléjének szövegéből is kiderül:

[...] a távoli napokba (nyúló) életért, a trón szilárdságáért, az uralom tartósságáért, szavaimnak Marduk, uram előtt való jóváhagyásáért könyörögtem nekik (= isteneknek), s lefeküdtem nyugodni. Az éjszaka folyamán Baba-t pillantottam meg, úrnőmet, a halott életre keltőjét, a hosszú élet adományozóját, s lelkem életéért és orcájának (felém) fordulását könyörögtem hozzá [...] Nabú elé léptem, aki hosszúra nyújtja uralkodásomat, igazságos jogart, törvényes uralkodói pálcát ad a kezembe tartani, kiterjeszteni az országot; Tašmētum és Gula – az élet adományozójának – lakóhelyét (is) felkeresvén, hosszú életet, távoli napokat [...] Marduk, uram előtt (Baba)

- 168 Vö. KÖCKERT: Vätergott (1988), 279. Az Amarna-levelek némelyike a fáraót hasonlóan az „élet lehelet”-eként említi, lásd EA 141; EA 143; EA 144, lásd KNUDTZON (Hg.): El-Amarna-Tafeln (1915), 592–595.598–599.600–601, vö. ALBERTZ: Religionsgeschichte I (21996), 182. A Merneptah-sztélé szerint pedig: „Levegő jut be orrukba az ő (= fáraó) látásától”, lásd HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 57 [Kákosy László fordítása].
- 169 LIWAK: Herrscher (1995), 169–170, ugyanígy ALBERTZ: Religionsgeschichte I (21996), 182; MOLNÁR: Királyok és messiások (2009), 175–177; STEINHILBER: Fürbitte (2010), 37.
- 170 STEINHILBER: Fürbitte (2010), 41.
- 171 Steinhilber egyiptomi és mezopotámiai forrásokból számos példát bemutat, lásd STEINHILBER: Fürbitte (2010), 31–54. Hettita példát lásd pl. TUAT II/6,793–795.796–799.807.811–813.815–817.
- 172 Vö. MURPHY: Study (1948), 45–47; JANOWSKI: Rettende Gerechtigkeiteit (2009), 365; STEINHILBER: Fürbitte (2010), 41. Hasonlóan a Hettita Birodalomban is (CTH 371), lásd TUAT II/6, 793–795.796–799.807.
- 173 Ezt az esetet jól illusztrálja az Ézs 38,1–8 (vö. 2Kir 20,1–11) prózai elbeszélése is, ahol Ézékiás király imádkozik Istenhez halálos betegsége miatt. Az Ézs 38,9–20-ban fennmaradt egy későbbi keletkezésű zsoltár is, melyet Ezékiásnak tulajdonít a prófétai könyv, lásd KUSTÁR: „Durch seine Wunden...” (2002), 128–129.

jóváhagyta, (s) szavaimra hajlította Marduk, az én uram szívét. Hódolóan magasztaltván, fohással és könyörgéssel kerestem fel szentélyét, hozzáláttam az imádkozáshoz, szívem szavát elmondtam neki, szólván: „Íme, éppen én vagyok a király, aki kedves szívednek [...] Még azon is túl, hogy az uralom kötelességeit már nem nekem kell teljesítenem, nyújtsd majd meg, kérlek napjaimat, hadd legyenek számosak az éveim...”<sup>174</sup>

Természetesen sok esetben valaki más (pl. udvari pap, próféta /vö. Jer 37,3/, vezető beosztású személy, a király rokonsága) az, aki imádságban közbenjár a királyért és kéri az istenektől az „örök” életet.<sup>175</sup>

Így például egy Lipitištarért mondott könyörgésben az imádkozó An istent kéri, hogy hosszú napokat adjon a királynak.<sup>176</sup> A Hettita Birodalom egyik uralkodóáért, III. Hattušili (ca. Kr. e. 1275–1245) király életéért és egészségéért felesége, Puduhepa királyné mond közbenjáró imát (CTH 384).<sup>177</sup> Sumer és akkád himnuszok gyakori záróeleme a király örök életéért mondott könyörgés, mely egyfajta ajánlásként szerepel az istenséget magasztaló és a királyt az ő kegyeibe ajánló himnusz végén.<sup>178</sup> Így például egy sumer királyhymnusz végén Būr-Sin (Kr. e. 2. évezred eleje) uralkodóért mondott ima is témájává teszi a király hosszú életét,<sup>179</sup> vagy az Ugaritban és Emarban egyaránt megtalált sumer és akkád nyelvű (koronázási?) himnusznak szintén kifejezetten hangsúlyos része a király életéért és egészségéért való könyörgés.<sup>180</sup> A himnusz egy sor istenséget megszólít, mindegyiktől támogatást kérve az új királynak. A kérések között szerepelnek az áldás, erő, bölcsesség, halált okozó fegyverek, az ellenség megfélemlítése és nem utolsósorban hosszú élet és egészség.<sup>181</sup> Szintén Ugaritból ismerünk egy töredékes imát (KTU 2.7), melynek csak néhány sora érthető jól, ebből viszont egyértelműen

174 HARMATTA (szerk.): *Chrestomathia* (2003), 240–241 [Komoróczy Géza fordítása]. Hasonlóan Lugalzagesi király feliratában, ahol az uralkodó így imádkozik Enlilhez: „[...] életemhez adjon még életet,” lásd THUREAU-DANGIN (Hg.): *Königsinschriften* (1907), 154–155; HARMATTA (szerk.): *Chrestomathia* (2003), 103 [Komoróczy Géza fordítása].

175 KUSTÁR: *Ószövetség király-szövegei* (2003), 9; JANOWSKI: *Rettende Gerechtigkeite* (2009), 365.

176 FALKENSTEIN-VON SODEN: *Gebete* (1953), 103.

177 Lásd TUAT II/6, 813–817.

178 SHEHATA: *Musiker und ihr vokales Repertoire* (2009), 320.

179 HALLO: *New Hymns* (2010), 222.

180 A himnusz (RS 79.025 A–C; Msk. 74243) német fordítását lásd TUAT II/6 (1997), 819–820. Emellett a költemény a király életét összeköti a föld termékenységével is, lásd LORETZ: *Psalmstudien* (2002), 205.

181 DIETRICH, M.: *Schöpfergott* (2009), 86–87; NIEHR: *Königtum und Gebet in Ugarit* (2013), 615.

kiderül, hogy a szöveg a király életéért és uralma tartósságáért való közbenjáró könyörgés.<sup>182</sup>

A királyért való imádság széles körű gyakorlatát mutatja, hogy törvénykönyvében Hammurapi azt kéri, hogy az *awēlum*, vagyis az óbabiloni társadalom teljes jogú szabad polgára „teljes szívéből imádkozzék értem”.<sup>183</sup> Hasonlóan egy imádkozó embereket ábrázoló egyiptomi reliefen, az alakok fölött ott szerepel az imaszöveg is, melyben Sokar-Ozirisz istenségét arra kéri, hogy adjon III. Ramszesznek életet, tartósságot és uralmat örökké.<sup>184</sup> A Merneptah-sztélén pedig ez olvasható: „Adassék neki olyan (hosszú) életidő, mint Rének.”<sup>185</sup>

Hivatalos személyek királynak intézett leveleiben is gyakran jelennek meg áldáskívánások, vagy említésre kerül királyért mondott imák gyakorlása. Ubaru babiloni kormányzó például a következőket írja Észarhaddón királyhoz intézett levelében (Kr. e. 7. sz.):

A királynak, uramnak. Ubaru (küldi), a szolgád, Bābili helytartója. Nabû és Marduk áldják meg a királyt! Naponta imádkozom Mardukhoz és Šarpānītuhoz a király életének megtartásáért. A Bābili-beliek (vissza)jöttek Bābilibe, csatla-koztak hozzám, és naponta áldják a királyt, mondván, hogy ő állította helyre a kirabolt és megsarcolt Bābilit. És Sippur várostól a Marrat-öböl torkolatáig Kaldu ország előljárói áldják a királyt, mert ő telepítette be Bābilit. Minden országgrész bizakodik a király személyében.<sup>186</sup>

Egy Aššurbānaplinak írt hivatalos levélben, illetve a Šamašsumukīn-lázadásról szóló jelentésben pedig a következőt olvassuk (Kr. e. 7. sz.):

Épséget kívánok a királynak, [az én uramnak]! Nabû és Marduk a királyt, [az én uramat] hatalmasan áldják meg! [...] mi az egész néppel együtt örvendezve táncra perdülünk, a királyt, az én uramat áldjuk!<sup>187</sup>

Uruk városa és az Ēanna szentély imádkozzék az országok királyáért, az én uramért! Naponta könyörgök az uruki

182 NIEHR: Königtum und Gebet in Ugarit (2013), 615.

183 HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 158 [Dávid Antal fordítása].

184 KEEL: Bildsymbolik (1972), 302; WEIPPERT–WEIPPERT: Der betende Mensch (2013), 444–445.

185 HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 58 [Kákossy László fordítása].

186 HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 196 [Komoróczy Géza fordítása].

187 HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 207 [Komoróczy Géza fordítása].

Ištárhoz és Nanához [a király, az én uram] életének megtartásáért!<sup>188</sup>

A közbenjáró imádság a királyi család tagjainak is kijárt. Nabûna'id királynak az uri Szín-szentélyen végzett felújítási munkálatairól megemlékező szöveg (Kr. e. 6. sz.) végén egy közbenjáró imát is olvashatunk, mely az uralkodó fiáért, Bêlsaccar (Bêlsaruşur) királyfiáért szól.<sup>189</sup>

Bár nem imádságok részei, de mint jókívánságok, ide sorolhatók a királyt éltető felkiáltások is, melyeknek szintén gazdag referenciájuk van az ószövetségi és ókori közel-keleti királyszövegekben. Mind a Bibliában,<sup>190</sup> mind pedig az ókori Izrael környezetében<sup>191</sup> hasonlóképpen jelenik meg a királyt éltető akklamációs formula, legjellemzőbb kontextusa pedig a királlyá választás, felkenés vagy koronázás.<sup>192</sup>

Az izráeli/júdai királyteológiára is igaz, hogy mivel az ország létének és működésének garanciájáról van szó, fontos imatéma, hogy a király sokáig éljen.<sup>193</sup> Közvetlen bizonyíték ugyan nincs rá, de a monarchia korában a jeruzsálemi templomteológiának ókori párhuzamok alapján minden bizonnyal része lehetett a királyért mondott rendszeres, akár mindennapi imádság.<sup>194</sup> Háborús időkben szinte biztos, hogy rendszeresen imádkoztak a júdai királyért (Zsolt 20,2–6.10, vö. 1Kir 8,44–45; Jer 21,2; 37,3; 42,2–3).<sup>195</sup>

A hazatérés után, a második templom kultikus gyakorlatában szintén elvárás volt az (idegen) uralkodóért mondott ima. Mivel a perzsa uralkodó a templomépítést és a későbbi üzemeltetést is támogatta (Ezsd 6,4.8–10; 7,21–23), a perzsákhoz lojális jeruzsálemi papság rendszeresen

188 HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 205 [Komoróczy Géza fordítása].

189 FANT–REDDISH: Lost Treasures (2008), 232–233.

190 Lásd 1Sám 10,24; 2Sám 16,16 (2x); 1Kir 1,25.31.34.39; 2Kir 11,12; 2Krón 33,11. A királyt éltető akklamáció szokványos héber formája a יְיָ הַמֶּלֶךְ (YHWH ha-Melech), melyet esetenként a király neve is követ. Hosszabb formát találunk az 1Kir 1,31-ben (יְיָ אֱרֵנִי הַמֶּלֶךְ דָּוִד לְעֶלְם), a 2Sám 16,16-ban pedig megismétlődik a rövidebb formula (יְיָ הַמֶּלֶךְ יְיָ הַמֶּלֶךְ). A Zsolt 72,15-öt nem soroltuk ugyan a királykori alapréteghez, de a vers a királyt éltető formulát egészen röviden, egy יְיָ (YHWH) sorkezdet formájában felveszi.

191 Az Emar és Ugarit városában talált szöveg (Msk. 74243; RS 79.025 A–C) kezdetén ez áll: *buluṭ bēli* 'Élj, királyom!', lásd DIETRICH, M.: Krönungshymnus (1999), 182; NIEHR: Königtum und Gebet in Ugarit (2013), 615.

192 DIETRICH, M.: Krönungshymnus (1999), 182; SAUR: Königserhebung (2005), 32.34.36.38. A Dán 2,4; 3,9; 5,10; 6,7.22 versekben szereplő מֶלֶךְ לְאַעֲלֵמִין חַיִּי (Melék la'aclemim chaj) 'Király, örökké élj!' formula inkább egyfajta köszöntés, illetve a királlyal való beszéd bevezetője. Ugyanígy a Neh 2,3-ban: יְיָ הַמֶּלֶךְ לְעוֹלָם (YHWH ha-Melek la'olam).

193 STEINHILBER: Fürbitte (2010), 31–32.

194 ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 69.

195 KARASSZON, D.: Zsoltárok (20198), 587; BARBIERO: Risks (2008), 80.

imádkozott a királyért, a családjáért, a birodalomért (Ezsd 6,10; 7,23), valamint – állami pénzből – áldozatot is mutattak be értük.<sup>196</sup>

A király életét és uralmának tartósságát a Zsolt 72 szerint a kozmikus stabilitással (יָרַח, שָׁמַשׁ) és a generációk váltakozásával (דֹּרֹתֵינוּ, עוֹלָם) szükséges egy szintre emelni.<sup>197</sup>

Elfogadva a Septuaginta értelmezését, mely kétségtelenül egy jobb olvasatot kínál, először az 5. versben találjuk meg a témát. A Zsolt 72,5-ben a יִרְאֵךָ 'féljenek téged' kifejezést a görög verzió alapján a יִרְאֵךָ (י) '(és) éljen hosszan' kifejezésre szükséges emendálni.<sup>198</sup>

A masszoréta olvasat nyelvtani és teológiai problémáin túl a szövegkorrekció létjogosultságát erősíti, hogy egyszerűen más királyzsoltárban, másrészt több ókori királyfeliratban is megjelenik az אֶרֶךְ gyök ugyanebben az összefüggésben. A Zsolt 21,5 szerint például a király a napok hosszúságának (אֶרֶךְ יָמִים) ajándékát kapja, akárcsak Salamon az 1Kir 3,14-ben, ahol az ige alanya maga az Isten (יְהוָה אֱלֹהֵינוּ).<sup>199</sup> A Biblián kívüli ókori királyszövegek közül pedig a legközelebbi párhuzamot azok a föníciai feliratok jelentik, melyekben a királynak mondott jókívánságok kontextusában nemcsak az אֶרֶךְ gyök jelenik meg, de a Zsolt 72 alaprétegének más kifejezései is fellelhetők. A Kr. e. 10. sz. közepéről származó búbloszi (I.) Jechimilk-felirat például a következőket tartalmazza:<sup>200</sup>

Ba'al Šamēm (= /az/ Ég Ura) és Búblosz Úrnője és Búblosz isteneinek közössége/gyűlése tegye hosszúvá (אֶרֶךְ) Jechimilk napjait és [uralkodásának] éveit Búblosz felett, mert igazságos/legitim király és egyenes király (מֶלֶךְ צָדִיק וְיָשָׁר [הוּ]).<sup>201</sup>

Jechimilk feliratában az is explicit megjelenik, hogy a hosszú életnek és uralkodásnak alapja a király igazságos uralkodása. Ezzel szinte egészen megegyező módon fogalmaz a Kr. e. 5. századra datálható búbloszi (II.) Jechawmilk-felirat:<sup>202</sup>

196 ALBERTZ: Religionsgeschichte II (1997), 490; uő: Exilszeit (2001), 109; GERSTENBERGER: Psalms II (2001), 6; RÓZSA: Ószövetség keletkezése II (2002), 269.272, vö. SEYBOLD: Psalmen (1996), 241.249. Különböző korokban keletkeztek, de egyformán a királyért való könyörgés gyakorlatára utalnak még a Zsolt 28,8–9; 61,7–8; 63,12a; 84,10; 89,39–52; 132; 1Sám 2,10b.

197 STEINHILBER: Fürbitte (2010), 32, vö. BRETTLE: God is King (1989), 51.

198 A szövegkritikai kérdés tárgyalását lásd fentebb (3.1.).

199 BRETTLE: God is King (1989), 52; BRIN: Concept of Time (2001), 192.194.

200 ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 115; GREEN: Ideology of Domestic Achievements (2010), 89.

201 Lásd DONNER–RÖLLIG (Hg.): KAI 1 (2002), 1; TUAT II/4 (1988), 584 [fordította: N. Á.].

202 Hasonlóan ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 117.

Áldja meg Bűblosz Úrnője Jechawmilket, Bűblosz királyát, és éltesse őt, és tegye hosszúvá (אֵרַךְ) napjait és éveit Bűblosz felett, mert igazságos király (מֶלֶךְ צָדִיק) ő.<sup>203</sup>

A Danuna királyság uralkodójáról szóló, fentebb már idézett Azittawadda-felirat (Kr. e. 9–7. sz.) hasonlóan fogalmaz:

Áldja hát meg Ba'al-Karantariš Azittawaddát élettel, [...] és adja meg Ba'al-Karantariš és a város minden istene Azittawaddának az élet hosszúságát (אֵרַךְ), évek sokaságát [...]<sup>204</sup>

Újasszír és újbabiloni párhuzamok is akadnak. Így például Nabûna'id már szintén idézett stéléljén a király maga mond imát a hosszú életért,<sup>205</sup> avagy Aššurbānapli koronázási himnuszának (SAA III, 11) második sorában a következőt találjuk:

Aššur, aki neked a [jogart] a[dtal], napjaidat és éveidet tegye hosszúvá (arāku).<sup>206</sup>

Bēlibni parancsnok, Aššurbānapli legfőbb katonai vezetője Elámról írt jelentését a következőkkel kezdi:

[A királyok urának, uramnak] Bēlibni, a szolgál (küldi), [Aššur, Šamaš és Marduk] ajándékozzanak a királyok urának, az én uramnak lelki épséget, testi épséget, [hosszú életet,] tartós uralkodást!<sup>207</sup>

203 Lásd DONNER–RÖLLIG (Hg.): KAI 1 (52002), 2; TUAT II/4 (1988), 587 [fordította: N. Á.]. Több bűbloszi uralkodó, mint például Abibaal (אֲבִיבָעַל), Elibaal (אֵלִיבָעַל), Sipitbaal (שִׁפִּיטְבָעַל) feliratában szó szerint ugyanaz a formula jelenik meg: בִּלְיָ אֵרַךְ נַפְשִׁי [a király neve] יָמָיו וְשָׁנָיו [a király neve] napjait és éveit Bűblosz felett'. A vonatkozó főneciai szövegeket lásd DONNER–RÖLLIG (Hg.): KAI 1 (52002), 1–2.

204 Lásd DONNER–RÖLLIG (Hg.): KAI 1 (52002), 7; HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 258 [Hahn István fordítása], vö. THEUER: Mondgott (2000), 444. Hasonlóan fogalmaz egy hettita közbenjáró imádság (CTH 384): „Adj szolgádnak, Hattušilinek, és szolgálódnak, Puduḫepának hosszú éveket, hónapokat és napokat!” [(németből) fordította: N. Á.], lásd TUAT II/6, 816.

205 HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 240–241 [Komoróczy Géza fordítása], hasonlóan Lugalzagesi király feliratában is, lásd THUREAU-DANGIN (Hg.): Königsinschriften (1907), 154–155; HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 103 [Komoróczy Géza fordítása].

206 Idézi ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 110; uő: Psalm 72 (2002), 157 [(németből) fordította: N. Á.].

207 HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 225 [Komoróczy Géza fordítása].

A hosszú élet ajándékában a király rokonságának is része lehetett, ahogyan ez Adadguppi'-nak, Nabûna'id édesanyjának feliratából kiderül:

Sîn, az istenek királya, fejemet felemelte, jó nevet adott nekem az országban, hosszú napokkal, örömteli évekkel halmozott el [...] Sîn, az istenek királya: kegyesen pillantottál reám – hosszúvá tetted napjaimat.<sup>208</sup>

A hosszú élet kívánását az ארך (arj) ige mellett a Nap (שמש) és a Hold (ירח) említésével nyomatékosítja a Zsolt 72,5, de az égitestek megjelennek később a 7. és 17aβ versben is.<sup>209</sup>

A költemény szerzője az 5. és 17aβ versben hosszú életet és uralkodást kíván a királynak, melyet a Nap és Hold tartósságával, az égitestek kozmikus stabilitásával köt össze.<sup>210</sup> A masszoréta szövegben itt szereplő לִפְנֵי 'előtt' prepozíció minden bizonnyal térbeli értelemben áll, ennek parallelje az עַם prepozíció általában '-val, -vel' jelentéssel ismert, meggyőző azonban Dietrich és Lorezt eredménye, mely szerint ugariti nyelvi párhuzamok alapján a prepozíció az 'előtt, -nál' jelentést is felveheti.<sup>211</sup>

Ezek a prepozíciók az égitestekhez kapcsolódva az időbeli folytonosságot, jövőbeli tartósságot fejezik ki, ahogyan egyébként a שמש és ירח főnevek más összefüggésben is gyakran használatosak időszakok

208 HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 244 [Komoróczy Géza fordítása].

209 A שמש és ירח főnevek együttes előfordulására számos példát találunk az Ószövetségben, lásd pl. Gen 37,9; Deut 4,19; 17,3; 33,14; Józs 10,12.13; 2Kir 23,25; Jób 31,26; Zsolt 89,37–38; 104,19; 121,6; 136,8–9; 148,3; Préd 12,2; Ézs 13,10; 60,19.20; Jer 8,2; 31,35; Jól 2,10; 3,4; 4,15; Hab 3,11.

210 ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 110.112; HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 322; THEUER: Mondgott (2000), 95–96.311.444; DILLER: Dimensionen (2010), 6.7. Ahogyan JHWH, úgy a király funkcióinak leírása is sokszor tartalmaz szoláris elemeket az Ószövetségben, azonban JHWH-val (pl. Zsolt 84,12) és az ókori keleti uralkodókkal szemben az izráeli/júdai király soha nincs azonosítva a Nappal, lásd LEUENBERGER: Solarisierung (2011), 54.

211 Lásd DIETRICH–LORETZ: 'm//lpny (1988), 109–116, ahol a szerzők az Aqhat-eposz és a Ba'al-ciklus ugariti szövegében találtak nyelvi paralelleket (lásd TUAT III/6 /1997/, 1187.1273). Loretz és Dietrich ez alapján úgy véli, hogy a kánaáni régió egy ősi költői formájával van dolgunk. Shalom M. Paul – aki többek között Da-hood kommentárjára és ugariti nyelvi párhuzamokra alapoz – ezzel szemben a versben szereplő עַם és לִפְנֵי prepozíciókat egyformán 'mint' jelentéssel fordítja, lásd PAUL: Blessing (1972), 351–352, vö. ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 110. Paul feltételezését gyengíti, hogy az nem harmonizál az alaprétég többi prepozíciójával. Az összehasonlítás kifejezésére a következő, 6. vers (majd később a 16. vers is) a כ prepozíciót használja, a לִפְנֵי későbbi előfordulása (72,17) pedig aligha veheti fel a 'mint' jelentést. Paulnak csupán annyiban adhatunk igazat, hogy az egymás párhuzamaiként szereplő prepozíciók szinonim érteleműek, ahogyan ezt Dietrich–Loretznél is láttuk.



(évszak, hónap, napszak, ünnepnap) kifejezésére.<sup>212</sup> A szerző itt azt kívánja, hogy az „örök” élettartamú égitestek színe előtt (לְפָנַי / עַם) valósuljon meg egy hosszú élettartamú királyi uralom.

A Zsolt 72,7-ben úgy kapcsolódik egymáshoz a Hold és a király élete, illetve uralkodása, hogy a király napjaiban tapasztalható igazságnak és a békességnek csak akkor lehet vége, amikor már a Hold sem lesz (יָרַח יָעַד-בְּלִי). Ezzel a szerző egy olyan végpontot nevez meg, mely lényegében nem realizálható.<sup>213</sup>

A király hosszú életének hozzákapcsolása az égitestek állandóságához nem egyedi jelenség az Ószövetségben. Legközelebbi példaként egy másik királyzsoltárt, a Zsolt 89,37–38-at említhetjük, ahol a dávidi dinasztia létének viszonyítási pontja a Nap és a Hold, melyek „örökké” léteznek.<sup>214</sup>

Utódja örökké lesz, 37  
trónja, mint a Nap, előttem (lesz). וְרָעוּ לְעוֹלָם יְהוָה  
וְכִסְאוֹ כְּשֶׁמֶשׁ נֹגֵד:

Mint a Hold megmarad örökre, 38  
(mint a) hű tanú a felhő(k)ben. Szela.<sup>215</sup> מִיָּרַח יִכּוֹן עוֹלָם  
וְעַד בְּשַׁחַק נֶאֱמָן סֵלָה:

Természetesen az ókori kultúrákban is találunk párhuzamokat. A motívum igen gazdagon dokumentált az ókori közel-keleti királyszövegekben: sumer, akkád, föníciai és arámi párhuzamokat egyaránt ismerünk. Sok esetben mindkét égitest megjelenik, olykor pedig csak a Napot nevezi meg a szöveg.<sup>216</sup> A motívum azt a nyilvánvaló tényt mutatja, hogy a Nap és az élet összefüggését már az ókori ember is jól ismerte.<sup>217</sup>

A Zsolt 72,5-höz legközelebb álló paralellek sumer-akkád, ugariti és föníciai feliratokon olvashatók.<sup>218</sup> Būr-Sin (Kr. e. 2. évezred eleje) uralkodóért mondott sumer királyhymnuszban Enlil isten ígérete így hangzik:

Olyan hosszúvá akarom tenni az életedet, mint a Nap előttem.<sup>219</sup>

212 DILLER: Dimensionen (2010), 5.7.

213 DILLER: Dimensionen (2010), 8, vö. BRIN: Concept of Time (2001), 151.

214 Lásd ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 118.121, vö. DILLER: Dimensionen (2010), 5.6.8. A Jer 33,20–21-ben a két égitest szintén a dávidi dinasztiával kapcsolatban kerül megemlítésre.

215 Fordította: N. Á.

216 VARGA: Ótestamentumi zsoltárköltészet (1911), 18; PAUL: Blessing (1972), 353; DIETRICH–LORETZ: 'm//l'pny (1988), 115–156, ugyanígy HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (2000), 306.

217 Lásd KEEL: Bildsymbolik (1972), 189–192; STÄHLI: Solare Elemente (1985), 23–30; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 111; ENGHY: Isten népe (2013), 26.

218 PAUL: Blessing (1972), 353; MEINHOLD: Verstehen (2004), 95.

219 HALLO: New Hymns (2010), 222, vö. PAUL: Blessing (1972), 353; FALKENSTEIN–VON SODEN: Gebete (1953), 106.

Egy ugariti táblán található szöveg azt kívánja a királynak, hogy az alvilág istenétől, Rapi'útól nyerjen dicsőséget, erőt és hatalmat a Nap és Hold napjai alatt.<sup>220</sup> A már idézett Azittawadda-felirat ehhez hasonlóan a hosszú élet viszonyítási pontjaként nevezi meg a Napot és a Holdat:

De Azittawadda neve maradjon fenn örökké, miként a Nap és a Hold (שמש וירח) neve is!<sup>221</sup>

Ókori közel-keleti szövegekben az égitest helyett gyakran az azoknak megfelelő istenség szerepel. Ahogyan fentebb az igazság és békesség fogalmaira igaz volt, úgy az égitestek kapcsán is elmondható, hogy az ókori Izráel környezetében önálló istenséggént tisztelték őket. A Nap és Hold kánaáni kultusza, a mezopotámiai Šin-kultusz és Šamaš-kultusz, valamint az egyiptomi Ré-kultusz nyilvánvalóan hatottak az ószövet-ségi istenképre.<sup>222</sup>

Egyiptomi ábrázolások szerint az új fáraó megkoronázásának egyik eleme a herceg megmosása az életvízzel. A Szétnek és Hórusznak beöltözött két pap végzi ezt a tisztulási szertartást, majd Hórusz ezt mondja: „Élettel és erővel tisztítotatlak (szenteltelek) meg, hogy addig élj, mint Ré (= a Nap/isten/).”<sup>223</sup> A Merneptah-sztélén pedig azt olvashatjuk, hogy „Merneptah élettel van megajándékozva, mint Rē”.<sup>224</sup> A Nap/Ré örök életét a fáraó életével összekapcsoló formulák rendszerint a trónnevekben is helyet kapnak.<sup>225</sup> Az ún. *ankh* (= *nḥ*)-kereszt, vagyis az 'élet(erő), egészség' jelentésű óegyiptomi hieroglif jel (𓀀) sokszor szerepel olyan jelenetben, melyben az istenség átadja azt a fáraónak, vagy az orrához tartva életerőt, illetve örök életet adományoz neki.<sup>226</sup>

A Zsolt 72-ben az égitestek funkciója elsősorban az, hogy az idő haladását és ritmusát jelezzék, és mint maguk is mulandó teremtmények

220 A szöveg (KTU 1.108) német fordítását lásd NIEHR: Königtum und Gebet in Ugarit (2013), 614.

221 Lásd DONNER–RÖLLIG (Hg.): KAI 1 (©2002), 7; TUAT I/6 (1985), 640–645; HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (©2003), 258 [Hahn István fordítása]. A párhuzamhoz lásd ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 115; THEUER: Mondgott (2000), 311.444.

222 VARGA: Ótestamentumi zsoltárköltészet (1911), 17–18, vö. STÄHLI: Solare Elemente (1985), 5–12; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 110–126; DAY: Yahweh (2002), 151–166; KEEL–UEHLINGER: Göttinnen, Götter und Gottessymbole (©2010), 303.

223 KEEL: Bildsymbolik (1972), 238. [(németből) fordította: N. Á.]

224 HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (©2003), 59 [Kákossy László fordítása].

225 Pl. „Intef (*Intf*) [...], akinek élet adatott, mint Rē-nek mindörökké”; „Rē Fia, Senwosret (*Sn-wsr.t*), aki Örökkön Örökké Él”; „Hakauré, aki élettel van megajándékozva, [...] Rē test szerinti fia [...], aki élettel, tartóssággal és szerencsével van megáldva mindörökké”; „Tutanhamon [...], aki élettel van megáldva, mint a Nap mindörökké”, lásd HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (©2003), 30.33.47.59.

226 KEEL: Bildsymbolik (1972), 190–187–92.

(vö. Zsolt 72,7) nyilvánvalóan nem önálló istenséggént jelennek meg a zsoltárban.<sup>227</sup> A szoláris terminológia használata azonban nem véletlen, hiszen az uralom tartósságának leírása mellett az igazságszolgáltatás tematikájának is jellemző szimbóluma a Nap/napfény/napvilág mind az ókori közel-keleti, mind pedig az ószövevségi szövegekben (lásd pl. Hós 6,3.5; Zof 3,5; Mal 3,20).<sup>228</sup> Az asszír királyideológiában az igazságszolgáltatás Šin és Šamaš istenekhez kötődő funkció,<sup>229</sup> a Zsolt 72,1-ben ezért a  $\text{ܠܗܝܠܝܢ}$  és  $\text{ܠܗܝܠܝܢ}$  átadójaként megjelenő JHWH szintén a napisten funkciót viseli magán.<sup>230</sup> Ezért is jelenik meg később az igazságosan ítélő JHWH-reprezentáns megrajzolásában a szoláris terminológia.<sup>231</sup>

A hosszú uralkodás kérdésnek egy harmadik kifejeződése az uralkodó nevével függ össze. Az uralkodás Egyiptomban és Mezopotámiában is, a beiktatás részeként, a trónnév vagy koronázási név

- 227 Ugyanígy ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 113. Az égitestek kultikus tisztelete az izráéli és júdai vallásosságba is beszüremkedett, ám ezektől az idegen vallási hatásoktól a hivatalos teológia rendre elhatárolódik. Egyfelől direkt rendelkezések és intések formájában (pl. Deut 4,19; 17,3; 2Kir 23,11–12.25; Jer 8,2; Ez 8,16), másfelől indirekt módon az égitestek mitológiátlanításával, teremtmény voltuk, mulandóságuk hangsúlyozásával (pl. Gen 1,14–18; Zsolt 104,19; 136,7–9; 148,3; Ézs 13,10; 60,19.20; Jer 31,35; Ez 32,7; Jóel 2,10; 3,4; 4,15; Hab 3,11), lásd STÄHLI: Solare Elemente (1985), 9–12.17–23; RÓZSA: Genesis I (2011), 100; LEUENBERGER: Solarisierung (2011), 59–60.
- 228 STÄHLI: Solare Elemente (1985), 31–32.43–45; KEEL: Bildsymbolik (1972), 187–189; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 109–131; LEUENBERGER: Solarisierung (2011), 68; SALO: Königsideologie (2017), 239–244.
- 229 VARGA: Ótestamentumi zsoltárköltészet (1911), 42–43; KEEL: Bildsymbolik (1972), 187–188; RINGGREN: Religionen (1979), 164; HUTTER: Religionen (1996), 43–44; JANOWSKI: Stellvertretung (1997), 43.60; STÄHLI: Solare Elemente (1985), 31; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 110–112.
- 230 Lásd fentebb, valamint ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 110; LEUENBERGER: Solarisierung (2011), 59. A JHWH-vallás szolarizálódásának ténye vitathatatlan, a folyamat azonban öszetettsége miatt csak részben rekonstruálható, lásd LEUENBERGER: Solarisierung (2011), 66. Arneth, aki a JHWH-vallás szolarizálásának folyamatát a Zsolt 72-n keresztül vizsgálja, az újasszír hatásokat szinte kizárólagossá téve, alig fordít figyelmet a szoláris elképzelések korábbi nyomaira, illetve más ókori népek lehetséges hatására. Kétségtelen, hogy a szolarizálás az újasszír korban éri el (egyik) tetőpontját Izráelben, a vallástörténeti folyamat azonban nem szűkíthető le erre a korra, vö. LEUENBERGER: Solarisierung (2011), 36.59. A JHWH-vallás szoláris elemeihez és a szolarizálódás folyamatához bővebben lásd STÄHLI: Solare Elemente (1985); NIEHR: Der Höchste Gott (1990), 141–163; TAYLOR: Yahweh and the Sun (1993); KEEL–UEHLINGER: Sonnengottheit von Jerusalem (1994), 269–306; LEUENBERGER: Solarisierung (2011), 34–71.
- 231 JHWH szoláris funkciói és a királyság összefonódását mutatják azok a Kr. e. 8. századi júdai *lmlk*-pecsétek, melyek jellemző szimbóluma a szárnyas napkorong, illetve a négyszárnyú szkarabeusz, lásd STÄHLI: Solare Elemente (1985), 10–11.43; TAYLOR: Yahweh and the Sun (1993), 42–58; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 200; LEUENBERGER: Solarisierung (2011), 53–54.68.

meghirdetésével vette kezdetét.<sup>232</sup> Ez a név újradefiniálta a királyá lett személyt, megváltoztatta identitását mint az istenség(ek) fiát, megnevezte uralmi területét, és egyfajta uralkodói programot is magában hordozott.

Csak közvetett információk alapján állíthatjuk, hogy Júdában is létezett ez a gyakorlat. Erre utal az Ézs 9,5 és a 2Sám 23,1, amelyben az uralkodó neveinek felsorolása az öttagú egyiptomi trónnevekre emlékeztet, továbbá a „(nagy) név” (/נְדוּלָה/ נֶשֶׁם) ígérete a 2Sám 7,9 és 1Krán 17,8 versekben (vö. Gen 12,2).<sup>233</sup> Tudunk továbbá a júdai koronázási rituálé azon eleméről, melyben az új uralkodó átveszi a királyi oklevelet, amely – kiindulva az egyiptomi trónra lépési szertartás hasonló gyakorlatából – valószínűleg a trónneve(ke)t is tartalmazta (2Kír 11,12; Zsolt 2,7).<sup>234</sup> A történeti szövegek egyes névváltozatainak hátterében is azt sejthetjük, hogy a hagyományban keveredett a születési és a koronázási név.<sup>235</sup> Egy speciálisabb, de egészen egyértelmű eset, amikor az idegen fennhatóság alatt trónra lépő júdai uralkodóknál olvasunk új névadásról (2Kír 23,34; 24,17).<sup>236</sup>

- 232 Lásd RINGGREN: Religionen (1979), 46; KUSTÁR: Zsolt 2 (2008), 69. Az uralkodói név bejelentése és rögzítése a protokollban szerves része lehetett az ókori koronázási rítusoknak, lásd pl. VON RAD: Judäisches Königsritual (1947), 213.215–216; KEEL: Bildsymbolik (1972), 243. Jellemző fordulata az ókori közel-keleti királyszővegeknek, hogy az istenek a király „nevét az uralkodásra/királyságra ejtették ki”, lásd pl. HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 103.126.188.207.208.
- 233 Lásd pl. VON RAD: Judäisches Königsritual (1947), 215–216; HONEYMAN: Regnal Names (1948), 13–25; DE VAUX: Lebensordnungen I (1960), 174–177; SCHMID: šalôm (1971), 73; KEEL: Bildsymbolik (1972), 243; WILDBERGER: Thronnamen (1979), 56–74; SAUR: Königserhebung (2005), 41; KUSTÁR: Zsolt 2 (2008), 75, vö. KEEL–UEHLINGER: Göttinnen, Götter und Gottessymbole (2010), 303–304.
- 234 VON RAD: Judäisches Königsritual (1947), 213–214; KARASSZON, D.: Zsoltárok (2008), 587; RÓZSA: Üdvösségközvetítők (2001), 59.60; KUSTÁR: Zsolt 2 (2008), 69–70, vö. WASCHKE: Wurzeln (2001), 38.
- 235 Jósias fia a 2Kír 23,30–31.34 versekben Jóhász névvel szerepel, a Jer 22,11 és az 1Krán 3,15 versekben viszont Sallúmként. Amacjá fia a DTM-ben legtöbbször Azarjá (2Kír 14,21; 15,1.6.7.8.17.23.27), de Uzziáj néven is megjelenik (2Kír 15,13.30.32.34, ugyanígy Ézs 1,1; 6,1; 7,1; Hós 1,1; Ám 1,1; Zak 14,5), ahogyan a Krónikás is mindkét nevet használja (1Krán 3,12: Azarjá; 2Krán 26: Uzziáj). Salamon neve is trónnévnek tűnik, eredetileg talán Jedidjának hívták, ahogyan Nátán nevezte őt (2Sám 12,25), lásd WILDBERGER: Thronnamen (1979), 61–67; HONEYMAN: Regnal Names (1948), 19–23, vö. DONNER: Geschichte I (1984), 217. Dávid nevével kapcsolatban is felmerült, hogy felemelkedése idején vette fel, és korábban Elhánánnak hívták (vö. 2Sám 21,19; 23,24; 1Krán 11,26; 20,5), az erre vonatkozó hipotézis azonban nem túl meggyőző és hátterében Góliát legyőzéséről szóló történetek harmonizálásának szándéka állhat. Ez utóbbi elmülethez lásd pl. HONEYMAN: Regnal Names (1948), 23–24; PÁKOZDY: 'Elhánán' (1956), 257–279, az elmélet kritikájához lásd pl. HOFFMANN: David (1973), 199–206; WILDBERGER: Thronnamen (1979), 63.
- 236 Lásd HONEYMAN: Regnal Names (1948), 13–25; DE VAUX: Lebensordnungen I (1960), 175–176. Idegen királyi udvarba kerülő tisztségviselők esetében szintén találkozunk a névváltoztatás gyakorlatával, lásd Gen 41,45; Dán 1,7.

A Zsolt 72 alaprétégeiben is fontos teológiai kijelentésekkel találkozunk a király (trón)nevét illetően.<sup>237</sup> A 17a $\alpha\beta$  vers kettős jókívánságot fogalmaz meg:

Legyen neve örök, יְהִי שְׁמוֹ לְעוֹלָם 17a $\alpha$   
 a Nap előtt sarjadjon neve.<sup>238</sup> לְפָנֵי-שֶׁמֶשׁ יִנִּין / יָנוּן<sup>Q</sup> שְׁמוֹ 17a $\beta$

A kérés első felének kulcskifejezése az עוֹלָם főnév.<sup>239</sup> A főnév az alaprétégen kívül is megjelenik, egy egészen más összefüggésben (Zsolt 72,19), az alapszoltárban azonban a reális királyság idején érvényes, szűkebb értelemben vett királyteológia kontextusában kell vizsgálnunk a kifejezést. Ehhez több királyzsoltár is rendelkezésre áll, melyek a királyra, illetve a dinasztíára vonatkoztatva használják az עוֹלָם terminust: Zsolt 18,51 (= 2Sám 22,51); 21,5; 45,3.7; 89,5.37–38; 110,4.

Több esetben az עוֹלָם a זָרַע 'mag, leszármazott' főnévre, azaz Dávid utódaira vonatkozik: Zsolt 18,51 (וּלְזָרְעוֹ עַד-עוֹלָם); Zsolt 89,5 (עַד-עוֹלָם אֲכִין זָרְעֶךָ); Zsolt 89,37 (זָרְעוֹ לְעוֹלָם יְהוָה), hasonlóan Zsolt 89,30 (וְשָׁמַחִי לְעַד זָרְעוֹ).<sup>240</sup> A Zsolt 72,17a $\alpha$ -val való teológiai kapcsolatot támasztja alá Kselman megfigyelése is, mely szerint a שֵׁם és a זָרַע főnevek bizonyos

237 Megoszlanak a vélemények, hogy itt a שֵׁם 'trónnév' vagy inkább 'hír(név)' értelemben áll, sőt gyakran különböző fordítások jelennek meg a versen belül. A szöveg kétségkívül megengedi azt is, hogy a 'hírnév' terjedésére gondoljunk (vö. Zsolt 45,18; 1Kír 5,11), és a két értelmezés nem is zárja ki egymást. A 17a $\beta$  versben hír(név)ként fordít például RSV/NRSV (1952/1989); ÜF/RUF (1990/2014); SchB (1951/2000); KRAUS, N.: Dávid zsoltárai (1999), 396; TERRIEN: Psalms (2003), 517; DILLER: Dimensionen (2010), 6. A „név” vagy „nagy név” a sumer, akkád és perzsa királyszövegekben általában katonai sikerekben szerzett hírnévre utal, a militáris nyelvezet hiánya miatt azonban a Zsolt 72-ben nem valószínű ez a jelentésárnyalat. Egyiptomban is olykor militáris kontextusban játszik szerepet a királyi név, közelebbi meghatározás nélkül azonban elsősorban a trónnevet jelenti a királyszövegekben, vö. RUPRECHT: Traditionsgeschichtlicher Hintergrund (1979), 451–454; KÖCKERT: Vätergott (1988), 281.285. A vegetatív növekedésre utaló ige miatt azonban ennél többről is szó van, mégpedig a dinasztia továbbéléséről, a trónutódlásról. A kézenfekvő vallástörténeti párhuzamok miatt is a (trón)névként való értelmezés tűnik valószínűbbnek, lásd így pl. HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (<sup>2</sup>2000), 326–327.

238 Fordította: N. Á.

239 A főnév igen gyakori a Zsoltárok könyvében, a szó 460 ószövetségi előfordulásából 143x (31%) zsolttárban fordul elő. A részletes statisztikához lásd JENNI: עוֹלָם (1976), 229.

240 A Zsolt 89,37 versnél a 72. zsolttárral való párhuzamot tovább erősíti az a már említett tény, hogy viszonyítási pontként jelenik meg a Nap és a Hold. Érdemes azonban megfigyelnünk, hogy a Zsolt 89,30-ban az örök, illetve hosszú idő nem az égitestekben (כִּי־יָרֵךְ / כִּי־שָׁמַשׁ), hanem az égben (כִּי־יָמִי שָׁמַיִם) manifestálódik.

kontextusokban szinonimaként is érthetőek,<sup>241</sup> a כִּן זֶרַע idióma pedig bibliai<sup>242</sup> és Biblián kívüli szövegekben is gyakran előfordul. A Szidón városából származó két sírfelirat is ezt a fordulatot tartalmazza, csak éppen a Zsolt 89,5-höz képest ellentétes előjellel. A sírfeliratok az elhunyt király holttestének és nyughelyének háborgatóit átokkal fenyegetik. Az Esmunazar (אֶשְׁמוֹנָזָר)–sírfelirat szerint: וְאֵל יִכֵּן לֹם בֶּן זֶרַע 'és ne legyen nekik fiuk sem utódjuk' (Kr. e. 5. sz. eleje), valamint hasonló megfogalmazásban a Tabnit (תַּבְנִית)–sírfeliraton: וְזֶרַע בְּחַיִּים תַּחַת שָׁמֶשׁ 'ne legyen utódod az élők között a Nap alatt' (Kr. e. 5. sz.).<sup>243</sup>

A királyzsoltárok közül megemlíthetjük még a Zsolt 21,5; 45,3,7 és 110,4 verseket. אֵשֶׁת 'név' helyett itt a király napjaira, áldott voltára, trónjára, illetve papi tisztére vonatkozik az עֹלָם főnév. A Zsolt 132,12 szintén hozza a témát, az עֹלָם főnév helyett azonban az azzal rokon értelmű עַד-עַד-formulát alkalmazza, ami a JHWH-hoz hűséges Dávid-fiak uralkodásának időtartamát hivatott jelölni: „az ő fiaik is örökké/mindvégig (עַד-עַד) trónodon ülnek”.<sup>244</sup> A Zsolt 21,7 אֵל + עַד szerkezettel fejezi ki a király áldott voltának örökkévalóságát.

A Zsolt 61-et nem soroltuk a királyzsoltárok közé, mivel a költeménynek csupán két verse foglalkozik a király személyével és tisztével (Zsolt 61,7–8). Ezekben a versekben azonban határozott kérésként jelenik meg a király hosszú élete:

A király napjaihoz napokat toldj,

évei (tartsanak) nemzedékről nemzedékre.<sup>245</sup>

7a יָמָיו עַל-יְמֵי-מֶלֶךְ תּוֹסִיף

7b שְׁנוֹתָיו כְּמוֹ-רֶךְ יוֹדֵר:

241 Lásd pl. 1Sám 24,22; Ézs 66,22. A „név” és a „mag/utód” főnevek parallelizmusát alkalmazzák egyes ókori közel-keleti áldás- és átokformulák. Hammurapi oszlopának végén olvashatjuk például, hogy aki nem tartja be vagy megmásítja, annak irtassék ki a neve (*šumu*) és az ivadéka (*zêru*), lásd HARPER: Code of Hammurapi (1904), 108–109; HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 160 [Dávid Antal fordítása]. Idrimi felirata (Kr. e. 16/15. sz.) szintén tartalmaz egy hasonló formulát, lásd HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 254 [Harmatta János fordítása]. Egy Észarhaddón királyhoz kötődő feliratban jókívánságként szerepel, hogy nevét és magját sokasítsa meg Marduk, lásd KÖCKERT: Vätergott (1988), 286, lásd még STEYMANS: Deinen Thron (2002), 220.

242 Lásd Zsolt 89,5; 102,29; Jób 21,8.

243 Lásd KSELMAN: Psalm 72 (1975), 80, vö. NEMETH: Hapax legomenonok (2012), 142. Az idézett szövegek eredetijét és fordítását lásd KAEMPF: Grabinschrift (1874), 15.76–77.78–79; TUAT II/4 (1988), 589–593; DONNER–RÖLLIG (Hg.): KAI 1 (2002), 3.7. [fordította: N. Á.]

244 Az עַד-עַד-formula 132. zsoltáron belül a 14. versben ismét megjelenik, ahol már nem a dáviditák trónon ülésének, hanem JHWH Sionon lakásának időkoordinátáit adja meg, kifejezve a Felkent és JHWH egzisztenciális összefonódását.

245 Vö. Lugalzagesi sumer uralkodó imája Enlilhez: „[...] életemhez adjon még életet”, lásd THUREAU-DANGIN (Hg.): Königsinschriften (1907), 154–155; HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 103 [Komoróczy Géza fordítása].

Lakjon/üljön örökké Isten előtt,

יָשָׁב עוֹלָם לִפְנֵי אֱלֹהִים 8a

kegyelmet és hűséget ossz/juttass neki, hogy őrizték őt.<sup>246</sup>

חֶסֶד וְאֱמֻנָה מִן יְנַצְּהוּ: 8b

A rövid könyörgés nemcsak műfajilag mutat egyezést a Zsolt 72-vel, hanem az עוֹלָם főnév hasonló alkalmazásában is. A főnév ugyan nem a (trón)névre vonatozik, hanem a trónon ülésre (vö. Zsolt 132,12),<sup>247</sup> az עוֹלָם paralel kifejezése, a דָּר דָּר azonban nagyon hasonló tartalommal jelenik meg a Zsolt 72,5-ben (דָּר דָּרִים), egyaránt a király napjaihoz kapcsolódóan. Szintén parallelizmusban említi a két kifejezést a Zsolt 89,5: „Örökkön-örökké (עַד-עוֹלָם) meghagyom utódodat, nemzedékről nemzedékre (לְדָר-דָּרִי) építem trónodat (Szela).”<sup>248</sup> A két kifejezés szinonim jellegét mutatja, hogy mindkettő számára viszonyítási pont a Nap. A Zsolt 89,37-ben a שָׁמֶשׁ főnév az עוֹלָם szóval (vö. Zsolt 72,17), a Zsolt 72,5-ben pedig a דָּר דָּרִים kifejezéssel áll együtt.<sup>249</sup>

A tágabb bibliai és teológiai kontextusra gondolva a hosszú, illetve vég nélküli királyi uralom a Nátán-jövendölésre (2Sám 7,8–17) enged asszociálni,<sup>250</sup> mely prófécia a bibliai hagyományban a dávidi dinasztia legitimációs bázisát jelenti. A 2Sám 7,13.16-ban az עַד-עוֹלָם kifejezés a trónra (/ מַמְלָכָה / כְּסֵא) és az uralkodói házra (בֵּית) vonatkozik.

A királyt éltető felkiáltásoknak is néhány esetben része az עוֹלָם kifejezés: 1Kir 1,31 (יְיָ אֱדִי הַמֶּלֶךְ דָּר עוֹלָם); Dán 2,4; 3,9; 5,10; 6,7.22 (יְיָ אֱדִי הַמֶּלֶךְ לְעוֹלָם יְיָ); Neh 2,3 (יְיָ אֱדִי הַמֶּלֶךְ לְעוֹלָם יְיָ).<sup>251</sup>

A zsoltár alaprétegéhez korban közelebb álló ókori párhuzamok közül kiemelhető Azittawadda-feliratának zárósora, amely nemcsak az égitestek említésének vonatkozásában, hanem a שָׁם és עוֹלָם főnevek

246 Fordította: N. Á.

247 Vö. Zsolt 132,12.

248 Hasonlóan még Zsolt 85,6; 45,18. A 45. (király)zsoltárban nemcsak a דָּר דָּר és a עַד-עוֹלָם kifejezések párhuzamára figyelhetünk fel, hanem a Zsolt 72,17a-hoz hasonlóan a 18. versben megjelenik a שָׁם főnév is. Bár a Zsolt 45,17 megemlíti a tényleges trónutódlást is, a zsoltár zárósorában már nem a király személyének, uralmának vagy dinasztíájának tényleges folytonossága a téma, hanem szóbeli fennmaradása, amit talán éppen a királynak írt művön keresztül akar megvalósítani a szerző, lásd KARASSZON, D.: Zsoltárok (2019), 570.

249 Vö. DILLER: Dimensionen (2010), 6.

250 BRIN: Concept of Time (2001), 150; AUWERS: Le Psautier (2010), 81; MÜLLER: Herrschaftslegitimation (2017), 204–205. A történeti szövegekben az עוֹלָם a Dávidnak adott ígéretek egyik tipikus megerősítő kifejezése, sokszor vonatkozik a Dávid nevével fémjelzett dinasztia folytonosságára, lásd JENNI: עוֹלָם (1976), 238; PREUSS: עוֹלָם (1986), 1150.

251 Vö. KITTEL: Psalmen (1929), 239; JENNI: עוֹלָם (1976), 237; PREUSS: עוֹלָם (1986), 1150; BRETTLE: God is King (1989), 52. A királyt éltető felkiáltások a Dán és Neh könyvében valójában nem is a jeruzsálemi, hanem a későbbi perzsa udvar gyakorlatát mutatják, lásd JENNI: עוֹלָם (1976), 237. A fentiek alapján a Briggs–Briggs szerzőpáros ki is egészíti a Zsolt 72,15 szövegét לְעוֹלָם הַמֶּלֶךְ יְיָ formában, amit szerintük később a másolók rövidítettek le, lásd BRIGGS–BRIGGS: Psalms II (1907), 139. A javasolt kiegészítést azonban semmi nem indokolja.



használatában is látványos egyezéseket mutat a zsoltárral, továbbá az עֹלָם ugyancsak az égitestekkel való összehasonlításban nyer közelebbi meghatározást:

De Azittawadda neve (שם) maradjon fenn örökké (לעלם), mi-ként a Nap és a Hold neve is!<sup>252</sup>

A fent említett példák tükrében megállapíthatjuk: a Nap, a Hold és az ég olyan kozmikus tényezők, melyeknek időbeli léte az עֹלָם (עֶד- / עֹלָם) és a דֹּרִים דֹּרִים kategóriákkal írható le. Ugyanez a tartósság és folyamatosság a jeruzsálemi királyteológiában legtöbbször a trónt (כֶּסֶף), az utódlást (זֶרַע)<sup>253</sup> és az uralkodóházat (בֵּית) jellemzi. A Zsolt 72,17aα-ban e kifejezések egyike sem fordul elő, az itt megjelenő שֵׁם főnévről azonban mégis elmondható, hogy ez előbbieket mindegyikét lefedheti, ugyanis a trónnak és a dinasztíának közös jellemzője, hogy konkrét névhez kötött. Ezt jelzik az igen gyakran előforduló כֶּסֶף דָּוִד 'Dávid trónja', בֵּית דָּוִד 'Dávid háza' és זֶרַע דָּוִד 'Dávid magja' összetételek.

Ennek értelmében a Zsolt 72,17aα trónnévre vonatkozó עֹלָם-fogalma a dinasztia, közelebbről a Dávid-ház folytonosságára utal.<sup>254</sup> A dinasztikus rendet tartja szem előtt már a zsoltárkezdet is, ahol a מֶלֶךְ és בֶּן-מֶלֶךְ kifejezéseken keresztül egy uralkodói ház képe rajzolódik ki, függetlenül attól, hogy a két kifejezést ugyanarra a személyre vonatkoztatjuk, vagy tényleges apa–fiú kapcsolatra gondolunk. Az imádkozó a 17. versben azt kéri, hogy a király (trón)neve, azaz programjának summája és a dinasztia, amely azt megvalósítja, legyen tartós, a királyság és trón, mely JHWH jogrendjén és igazságán alapszik, soha ne bukjon meg.<sup>255</sup>

252 A név megmaradása itt egyben annak a kapunak a megmaradására is vonatkozik, melybe a királyfeliratot vették. A kapu lerombolóját vagy a név lecserélőjét átokkal sújtja a szöveg, lásd TUAT I/6 (1985), 640–645; DONNER–RÖLLIG (Hg.): KAI 1 (©2002), 7; HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (©2003), 258 [Hahn István fordítása]. Hasonlóan a Jechawmilk-felirat, lásd TUAT II/4 (1988), 588; DONNER–RÖLLIG (Hg.): KAI 1 (©2002), 2. A két szöveg párhuzamosságához lásd újabban ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 113–115.

253 Itt jegyezzük meg, hogy a Zsolt 89-ben a זֶרַע főnév mindig a כֶּסֶף főnévvel szerepel együtt (Zsolt 89,5.30.38, vö. 2Sám 7,12–13). A két főnév gyakran együtt járó eleme a mezopotámiai királyszóvegeknek, lásd STEYMANS: Psalm 89 (2005), 380.

254 Vö. MOLNÁR: Királyok és messiások (2009), 241; KÖCKERT: Vätergott (1988), 285–286. A „név” és az „utód(lás)” szinonim használatához lásd fentebb.

255 STEINHILBER: Fürbitte (2010), 34. A deuteronomista később éppen arra mutat rá, hogy a király hűtlensége az ország vesztét okozhatja. Az 1Sám 2,27–36 prófétai ítéletében Isten visszavonja az Éli főpap számára adott עֶד-עֹלָם-ígértet. A DTM több esetben is jól érzékelteti, hogy az עֶד-עֹלָם esetében is számolni kell az időbeli végelességgel, lásd STEYMANS: Psalm 89 (2005), 383–385.

Ezek a kijelentések hozzátartoztak a fogság előtti udvari stílushoz, később pedig a messiási interpretációnak jelentettek táptalajt.<sup>256</sup> Az עולם nem egyezik a mai modern örökkévalóság-fogalmunkkal, hanem az érzékelés határán kívülre eső, lehető leghosszabb időt jelenti.<sup>257</sup> Az עולם már csak az égitestekkel való összehasonlítás miatt sem jelentheti itt az idő végtelenségét, hiszen az Ószövetség tud arról, hogy nem lesz mindig Nap és Hold (lásd Préd 12,2; Ézs 13,10; 24,23; 60,19–20; Ez 32,7–8; Jól 2,10; 3,4; 4,15).

Fontos megállapítanunk, hogy a király hosszú, illetve örök élete nem eszkatológiai értelmű.<sup>258</sup> Nem halhatatlanságot, halál utáni életet, nem is az eljövendő isteni természetű Messiás vég nélküli létét jelenti. A zsoltáros a lehető leghosszabb és legtartalmasabb életet kívánja, a dinasztia folytonosságát, részesedést JHWH élet feletti hatalmában.<sup>259</sup>

A 17aβ kérésének második része mindenekelőtt nyelvi nehézségeket tartalmaz. A szövegkritikai döntésünk értelmében a versben szereplő יין *abszolút hapax legomenon* nem szükséges emendálni.<sup>260</sup> A szó legvalószínűbb jelentése ('burjánzik, tenyészik, sarjad, virágzik, terem, növekszik, utódot hoz') jól illeszkedik az alaprég termékenység-tematikájába. Tovább erősíti ezt az értelmezést, hogy a név sarjadása, לַפְנֵי-שָׁמַשׁ, azaz a Nap éltető sugarai előtt történik.<sup>261</sup>

A 17aβ kapcsán Köckert és Zenger utal arra az ókori egyiptomi rituáléra, amely során a fáraó trónra lépésekor felírták uralkodói nevét

256 Vö. SAUR: Königspsalmen (2004), 123; SALO: Königsideologie (2017), 269.

257 SAUR: Königspsalmen (2004), 102. A főnév etimológiája ugyan bizonytalan, de a valószínűnek tartott kiindulási gyök az עָלָם, melynek igei formája azt jelenti: '(el)rejtve lenni'. Az עולם főnév így az emberi érzékelés számára rejtett, vagyis a még nem és már nem látható időt jelöli, lásd JENNI: עולם (1976), 228.

258 JENNI: עולם (1976), 238.

259 PREUSS: עולם (1986), 1150; HOSSFELD–ZENER: Psalmen I (1993), 143; MOLNÁR: Királyok és messiások (2009), 176.

260 Bővebben lásd fentebb (3.1.).

261 Már a korai zsidó írásmagyarázatban megjelent a לַפְנֵי prepozíció temporális értelmezése, mely szerint a Nap és Hold léte előtti időre nyúlik vissza az uralkodónak, illetve nevének léte (vö. 1Énók 48,3.6). A Zsolt 72,17 alapján a személynévként értelmezett יין egyrészt szerepel a rabbinikus irodalom különböző messiási névlistáiban, másrészt azokban a felsorolásaiban is, melyek a preegzisztens dolgokat említik. Így a Babiloni Talmud (Peszáchim 54a; Szanhedrin 98b; Nedárim 39b), a *Midras T'hillim* és a Zsoltárok könyvének arámi fordítása a Messiás nevének preegzisztenciáját e helyből is kiindulva tanítja. Ezekhez lásd BUBER, S. (ed.): מדרש תהלים (1947), 327; MURPHY: Study (1948), 114; PATAI: Messiah Texts (1988), 16–22; SCHIMANOWSKI: Weisheit und Messias (1985), 107–304; SCHAPER: Eschatology (1995), 93–96; SELTMANN: Messias (2000), 590; GRUBER (ed.): Rashi's Commentary (2004), 475–476.837; LEE: Messiah (2005), 99–116; BLIDSTEIN: Messiah (2007), 112, összefoglalóan NÉMETH: Hapax legomenonok (2012), 121–147. Az ógyházi értelmezésekhez lásd uő: Preegzisztencia és inkarnáció (2013), 9–16.

egy szent fa levelére, hogy ezáltal részesüljön a fa vitalitásában.<sup>262</sup> Talán ez az elgondolás is ott lehet a zsoltárvers mögött, melyben az uralkodói név sarjadásáról, termőképességéről olvasunk. Mivel azonban a יָרֵךְ főnév az Ószövetségben 'utód'-ot és 'leszármazott'-at jelent, inkább arra gondolhatunk, hogy az „utódokat hozó név” a dinasztia továbbélésére utal, ahogyan az örök név is (Zsolt 72,17aα).<sup>263</sup>

#### 4.1.2.3. A király birodalma és univerzális uralma (Zsolt 72,8)

##### 4.1.2.3.1. A birodalom földrajzi koordinátái

A 8. vers a JHWH-reprezentáns uralmának új aspektusaként a birodalom geográfiai kiterjedését jeleníti meg. A Zsolt 72,8 tehát az alapréteg szociális (2.4.12–14), illetve kozmikus/természeti (3.5–7) dimenziójából átvetve egy univerzális dimenzióba.<sup>264</sup>

Ahogy a redakciótörténeti fejezetben már bizonyítottuk, ez a témaváltás nem indokolja, hogy későbbi betoldásnak tekintsük a verset.<sup>265</sup> Sőt: a Zsolt 72,8 gondolata, nyelvezete, stílusa nagyon is jól illeszkedik az ószövetségi királyteológiába, és egyértelmű rokonságot mutat az ókori közel-keleti királyszövegekkel.<sup>266</sup>

A szociális, kozmikus és univerzális dimenziók nagyon hasonlóan jelennek meg abban a sumer énekben, melynek részét képezi az isini Išmedagān (ca. Kr. e. 2. évezred) királyért való közbenjárás. Ebben a trón, a korona és a jogar által biztosított társadalmi rendnek (= szociális dimenzió) kihatása van a természet vitalítására (= kozmikus dimenzió), és a világ széleiről is eljönnek a hódolók (= univerzális dimenzió).<sup>267</sup>

262 KÖCKERT: Vätergott (1988), 287; HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 326–327; ZENER: Auslegungen (2003), 164. Az intronizáció ezen jelenetéről fennmaradt egyiptomi ábrázolást és annak magyarázatát lásd KEEL: Bildsymbolik (1972), 239.243.246.

263 Hasonlóan OLSHAUSEN: Psalmen (1853), 306–307; BRIGGS–BRIGGS: Psalms II (1907), 136–137; SEYBOLD: Psalmen (1996), 279. Az Ézs 14,22 egy szinonim felsorolásban együtt említi a מֶלֶךְ és יְיָ főneveket, melyek kivágásával fogja megszüntetni az Úr Babilont.

264 A viláგuralom toposzáinak geográfiai megjelenítése a királyzsoltárok közül a Zsolt 2,8; 72,8; 89,26 versekben jön elő. Más királyzsoltárokból ezzel szemben csak az ellenség/népek legyőzésének motívuma jelenik meg (lásd pl. Zsolt 18,44–45; 21,11; 45,6; 110,1–2.5–6), ugyanígy LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 119.

265 Lásd fentebb (3.5.2.1.).

266 KÖCKERT: Vätergott (1988), 290–294; SAUR: Königspsalmen (2004), 142.

267 Német nyelven lásd FALKENSTEIN–VON SODEN: Gebete (1953), 101, vö. KÖCKERT: Vätergott (1988), 281. A szöveg transliterációját és angol fordítását lásd <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.5.4.02#>; <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.2.5.4.02&display=Crit&charenc=gcirc>, letöltés dátuma: 2018. február 15.

A királyfeliratok jellemző eleme az uralkodási terület koordinátáinak megadása (pl. Felső- és Alsó-Egyiptom, napkelettől napnyugatig). Ezzel mutatnak rokonságot a Zsolt 72,8 „tengertől tengerig” és „folyamtól a föld széleiig” kifejezései, melyek közül különösen az előbbit tartalmazza mezopotámiai források „a Felső-tengertől az Alsó-tengerig” formában. A számos ókori parallelszöveg közül, melyek igazolják a szellemi és nyelvi kapcsolatot, itt csak néhányat említünk meg.<sup>268</sup>

Már a nagyon korai, a Kr. e. 3. évezredből származó sumer és akkád királyfeliratok tartalmazzák ezt a motívumot. Lugalzagesi, Uruk királya és (Nagy) Szargón felirata szerint:

[...] midőn Enlil, az ország királya, Lugalzagesinek ajándékozta az ország királyságát, az ország szeme előtt igazságot cselekedett: az ország ereje leigázta; napkelettől napnyugatig adót vetett ki rájuk. Abban az időben az Alsó-tengertől, az Idiglat, a Purattu (területén?), a Felső-tengerig az utakat egyenessé tette; napkelettől napnyugatig Enlil [...] birtok [...] adta neki.<sup>269</sup>

Šarrukīn, az ország királya – Enlil nem adott neki ellenfelet – a Felső- és az Alsó-Tenger Enlil neki adta.<sup>270</sup>

Az Újasszír Birodalom Kr. e. 7. századi királyfelirataiban szintén viselkedik a határmegjelölés hasonló motívuma. Az ún. Taylor-prizma szövegéből (Kr. e. 696) idézünk, mely Szanhérīb hadjáratait örököltte meg, valamint Aššurbānapli egy feliratából, az ún. Rassam-henger szövegéből (Kr. e. 636):

A Felső-tengertől, amely Napnyugaton van, az Alsó-tengerig, amely Keleten van, minden feketefejét a lábam alá vettem [...]<sup>271</sup>

AsszírIA lakosságát összegyűjtötte, kicsinyt és nagyot, a Felső- és az Alsó-tenger között.<sup>272</sup>

268 További példákhoz lásd SÆBØ: Vom Grossreich zum Weltreich (1978), 88; HEIMPEL: Das Untere Meer (1987), 22–91; STEYMANS: Deinen Thron (2002), 229.

269 THUREAU-DANGIN (Hg.): Königsinschriften (1907), 154–155; HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 103 [Komoróczy Géza fordítása].

270 HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 104 [Komoróczy Géza fordítása].

271 HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 181 [Komoróczy Géza fordítása].

272 HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 209 [Komoróczy Géza fordítása]. Használt közöl az Aššurbānapli-prizma (B): „Felsőtől az Alsó tengerig uralkodtam [...] A királyok Kelettől Nyugatig hozták nekem súlyos adójukat. Népeket [...] igaztam le [...] A királyok az én lábamat csókolják [...]”, idézi ARNETH: Psalm 72 (2002), 166 [(németből) fordította: N. Á.].

Az Újbabiloni Birodalom uralkodói is alkalmazták magukra a formulát. Az Ószövetségből is ismert II. Nebukadneccar (Nabûkudurriuşur, Kr. e. 605 – Kr. e. 562) felirata, valamint Nabûna'idnak, illetve édesanyjának felirata Һarrānban (Kr. e. 6. sz.) jól példázza ezt:

A nagy létszámú tömegeket, amelyeket Marduk, uram rám bízott [...] az összes országok tömkelegét, az összes lakóhelyek együttesét a felső tengertől az alsó tengerig, távoli országokat, kiterjedt települések lakosságát, a félreeső hegyvidékek és mélyföldi kerületek királyait a felső és alsó tenger között [...] <sup>273</sup>

Mozgósítván Akkad és Һatti lakosságát, Egyiptom határától, a Felső-tengertől, az Alsó tengerig, amit Sîn, az isten[ek] királya, a kezemre bízott. <sup>274</sup>

Egyiptom határától, az Alsó-tengertől, a Felső-tengerig, valamennyi országot az ő (= Nabûna'id) kezébe tette le. <sup>275</sup>

A Perzsa Birodalom hajnalának idejéből, II. (Nagy) Círus-hengerről (Kr. e. 6. sz.) származik a következő szövegrészlet:

Az összes világtájak tróntermekben lakó valamennyi királya, a Felső-tengertől az Alsó-tengerig, [bárhol is] lakjanak, [mint] Nyugat földjének királyai, akik sátrakban laknak, valamennyien nehéz adójukat elhozták, és Babylónban lábaimat csókolták. <sup>276</sup>

A mezopotámiai nagybirodalmak kontextusában ez nem csupán a hízélgő jókívánságok vagy a túlzó dicsekvés része, hanem realitás. Ez abból is látszik, hogy sok királyszövegben nincs megemlítve mindkét végpont, csak a tényleges hódítás, azaz hogy „a Felső-tengert neki ajándékozta”, vagy „gyökerét az Alsó-tengerig kitepte.” <sup>277</sup> Ugyanerre enged következtetni az a tény is, hogy a formula nem csak dicső hadjáratok esetlegesen túlzó leírásaiban szerepel, hanem a talán egzaktabb

273 HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 238 [Komoróczy Géza fordítása].

274 HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 247 [Komoróczy Géza fordítása].

275 HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 244 [Komoróczy Géza fordítása].

276 HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 317 [Harmatta János fordítása].

277 HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 107.109 [Komoróczy Géza fordítása].

építkezési szövegekben a kereskedelmi utak vonatkozásában,<sup>278</sup> vagy a királyi család gyászszertartásának<sup>279</sup> leírásában is megjelennek ezek a megjelölések.

Egyes szövegek arra is rávilágítanak, hogy az Alsó- és Felső-tenger nem mítikus vizek, vagy általában a távoli nagy kiterjedésű vízfelületek, hanem pontosan lokalizálható tengerek. Egy óbabiloni szövegben szerepel, hogy „Šubur országa a Felső-tenger partján (van)”, amelyet bizonyára mindenki pontosan be tudott azonosítani.<sup>280</sup> Aššurbānapi egy szövegében városnevek pontosítják a formulát: „Aššurbānapi, a nagy király [...], aki uralkodik a Felső-tengertől az Alsó-tengerig [...] aki uralmának igáját ráhelyezte a Felső-tengernél Tiruszra és az Alsó-tengernél Tilmunra”.<sup>281</sup> Nem kétséges tehát, hogy az Alsó-tenger a Perzsa-öblöt, a Felső-tenger pedig a Földközi-tengert jelöli,<sup>282</sup> mely területek valóban beletartoztak a mezopotámiai nagybírodalmak hódításaiba.

Kérdés, hogy erről van-e szó a Zsolt 72,8-ban is. Az szinte biztosan állítható, hogy a Mezopotámiában évszázadokat át változatlanul használt formula Izráelben is ismert volt. Von Rad megállapítását is helyesnek tartjuk, mely szerint az ősi JHWH-hitnek nincs megfelelő kifejezőmódja a királyteológia megfogalmazására, ezért ennek hiányát az ókori Kelet királyszövegeiből táplálkozó udvari stílussal (*Hofstil*) tudta kitölteni.<sup>283</sup> E két állítás metszéspontjában az is valószínűvé válik, hogy a Zsolt 72,8 frazeológiája nem független a mezopotámiai királyszövegektől.

Magyarázatra szorul viszont az, hogy az ókori szuperhatalmak – saját kontextusukban reális – megfogalmazásai hogyan értendők egy jóval szerényebb történelmi valóságban, a jeruzsálemi királyi udvarban.<sup>284</sup>

278 Így pl. a Ningirsu templomának építéséről szóló feliratban, lásd HARMATTA (szerk.): *Chrestomathia* (2003), 119 [Komoróczy Géza fordítása], az eredeti szöveget lásd THUREAU-DANGIN (Hg.): *Königsinschriften* (1907), 68–67.

279 Nabūna'id anyjának felirata egy későbbi kiegészítésben beszámol az anyakirálynő haláláról és temetéséről is, akit gyásztoltak „az Alsó-tengertől a Felső-tengerig”, lásd HARMATTA (szerk.): *Chrestomathia* (2003), 245 [Komoróczy Géza fordítása].

280 HEIMPEL: *Das Untere Meer* (1987), 79.

281 HEIMPEL: *Das Untere Meer* (1987), 90.

282 Lásd pl. SÆBØ: *Vom Grossreich zum Weltreich* (1978), 88.

283 VON RAD: *Erwägungen* (1940), 216–219; uő: *Ószövetség teológiája I* (1957/2007), 255, ugyanígy KRAUS: *Psalmen 60–150* (1989), 658; KUSTÁR: *Ószövetség király-szövegei* (2003), 9.

284 VON RAD: *Erwägungen* (1940), 216–219; uő: *Ószövetség teológiája I* (1957/2007), 255, ugyanígy KUSTÁR: *Ószövetség király-szövegei* (2003), 9.

Véleményünk ahhoz közelít, amire Sæbø mutatott rá egy tanulmányában, melyben a Zsolt 72,8; 89,26 és a Zak 9,10b uralmi területre vonatkozó formuláit vizsgálta. Eszerint az ókori közel-keleti mintákon kívül komolyan figyelembe kell venni az izráeli vallás, illetve az Ószövetség saját kifejezőmódját is.<sup>285</sup> Annál is inkább, mivel a Közel-Keleten használt motívumnak csak formális átvételéről lehet szó,<sup>286</sup> tartalmi tekintetben a Zsolt 72,8 is integratív részét kell hogy képezze a JHWH vallásnak. Nem valószínű, hogy az ókori nagybirodalmak elképzelései úgy kerültek volna át az izráeli/júdai királyteológiába, hogy az a realitásoktól való naiv vagy éppen merész elrugaszkodásként értelmezhetetlen diszkrepanciát szült volna.<sup>287</sup> Ezen túlmenően két eshetőség jöhet szóba.

Az egyik szerint – akárcsak az ókori közel-keleti paralellekben – a birodalom kiterjedésének meghatározása mögött konkrét földrajzi nevek rejlenek, melyek viszont nem azonosak a mezopotámiai szövegek lokalizációjával. Az Ószövetség az ország határainak megnevezésére két nyelvi eszközzel él: ez vagy az égtájak segítségével történik (Num 34,3–12; Ez 47,15–20, vö. Józs 25,2–4; Ez 48,1–2), vagy a עַרְ-בֵּן formulával, azaz a végpontok megadásával (pl. Dántól Beérsebáig: 1Sám 3,20; 2Sám 3,10; 17,11; 24,2.15; 1Kir 5,5; Beérsebától Dánig: 1Krón 21,2; 2Krón 30,5).<sup>288</sup> A 72. zsoltárban ez utóbbi jelenik meg. Az eltérés, és egyben a lokalizálás nehézsége abban áll, hogy a prepozíciókhoz, a formula analóg használatához képest nem konkrét helynevek kapcsolódnak, hanem látszólag konkretizálatlan főnevek.

Mégsem teljesen homályosak ezek a megjelölések, hiszen a יָם 'tenger' főnév önmagában állva is igen gyakran a Földközi-tengert jelenti,<sup>289</sup> mely mint nyugati határvonal sokszor jelenik meg földrajzi adatként (pl. Num 34,5; Józs 17,10; Ez 26; 47; 48). A נָחַל 'folyó, folyam' főnévről is elmondható, hogy minden közelebbi meghatározás nélkül jelentheti

285 Lásd SÆBØ: Vom Grossreich zum Weltreich (1978), 83–91.

286 Hasonlóan METTINGER: King and Messiah (1976), 102–105; KOCH, M.: Tarschisch und Hispanien (1984), 61.

287 Vö. MOLNÁR: Királyok és messiások (2009), 188. Másképp Mowinckel, aki szerint mindez csupán stílus, amit nyilván senki nem vett komolyan, lásd MOWINCKEL: Kongesalmerne (1916), 40, idézi őt SÆBØ: Vom Grossreich zum Weltreich (1978), 88.90. Véleményünk szerint fontos részlet a mezopotámiai feliratokban a 'felső' és az 'alsó' jelző. Mivel ezek a zsoltárversből hiányoznak, nem ugyanazokra a tengerekre kell gondolni, pusztán a frazeológia azonos. A tenger jelzője a hasonló bibliai leírásokban a 'nyugati' (lásd pl. Deut 11,24; 34,2; Józs 1,4; 23,4) és a 'keleti' (lásd pl. Ez 47,18).

288 SÆBØ: Vom Grossreich zum Weltreich (1978), 88; SALO: Königsideologie (2017), 261.

289 RINGGREN: יָם (1982), 650.



az Eufrátesz folyót (pl. Deut 11,24; 34,2; Józs 1,4),<sup>290</sup> amely mint északi határvidék értendő.<sup>291</sup>

A formulák másik végpontjánál már nehezebb a dolgunk. A végpontok kétszeres megadásával kézenfekvő arra gondolnunk, hogy a négy égtájat jelenítik meg a szókapcsolatok. Ha a Földközi-tengerként beazonosított egyik יָם nyugatnak felel meg, az Eufráteszként lokalizált יַם־נָהָר pedig északnak, akkor mivel keleti irányban nincs tenger, a másik יָם a Holt- vagy Vörös-tengerként a déli határt jelölhetné, az אֲפִסְיָאֵרִי pedig a keletre fekvő, nagy kiterjedésű sivatagos terület beláthatatlan szélére vonatkozhat.<sup>292</sup> Ez teljesen megfelelne az Ex 23,31 határmegjelölésének: „Kiszabom határodát a Vörös-tengertől (= dél?) a filiszteusok tengeréig

290 Vö. Zsolt 80,12: יָם־נָהָר וְאֵל־נָהָר, lásd DELITZSCH: Psalmen (1883), 516.574; SÆBØ: Vom Grossreich zum Weltreich (1978), 89–90; KOCH, M.: Tarschisch und Spanien (1984), 146–151; KRAUS: Psalmen 60–150 (1989), 660; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 47; ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 80.82; KUSTAR: Ószövetség király-szövegei (2003), 8; MOLNÁR: Királyok és messiások (2009), 188, vö. McCANN: Book of Psalms (1996), 964; DILLER: Dimensionen (2010), 14. A Targum szintén az Eufráteszre gondol: וְנָהָר = פֶּרֶת.

291 Izráel földjének változó kiterjedése és az ország meghatározásának eltérő koncepciói miatt problémákba ütközik az Eufrátesz valamely égtájjal való beazonosítása. Az Eufrátesz folyó szigorúan véve keletre helyezkedik el Palesztinától, de a forrásvidéke északon van, illetve az Eufráteszhez kapcsolódó népek ebből az irányból (*via maris*) közelíthették meg Izráelt (vö. Jer 46,6). Ha az „Egyiptom patakja” (= Wadi el Aris?) déli pólusként értendő (lásd Józs 15,4.47; 1Kir 8,65), akkor az Eufrátesz folyóval megadott másik pólusnak északot kellene jelentenie a klasszikus leírásban (vö. Gen 15,18; 1Kir 5,1; Ézs 27,12, vö. Deut 1,7). A Deut 11,23 és Józs 1,4 leírásában viszont az Eufrátesz leginkább keletről azonosítható. A kutatásban ezért megoszlanak a vélemények, hogy a Zsolt 72-ben az Eufrátesz folyó az ideális Izráel keleti vagy északi határaként értendő. Az előbbi véleményhez lásd pl. DILLER: Dimensionen (2010), 14; BAUKS: Göttlicher Gärtner (2013), 162, az utóbbihoz pl. GUNKEL: Genesis (1963), 183; SÆBØ: Vom Grossreich zum Weltreich (1978), 88. Bár Izráel időnként Jordánon túli területeket is birtokolt (vö. Józs 1,14; 2Sám 8,2.12; 1Kir 4,13), reális keleti határát történetének nagy részében a Jordán folyó és a Holt-tenger jelentette (pl. Num 34,12). Emiatt véleményünk szerint az Eufráteszre utaló יַם־נָהָר főnév északot jelöli.

292 Ha a „föld szélei” kifejezés valóban keletet jelöli, s így az Arab-sivatagra tekint, akkor a 8. versben megjelenik a tenger mellett a másik olyan tér, melyet a kor embere életellenesnek és kaotikusnak tartott, vö. KEEL: Bildsymbolik (1972), 66–67. A tenger-sivatag kontrasztképét a későbbi továbbírás is felveszi, amikor a tengerhez kötődő népek (72,10) mellett említést tesz az ellenséges ’pusztalakók’-ról (72,9), valamint az Arab-félszigetre lokalizálható Sábáról (72,10). Másképp vélekedik Diller, aki szerint a második יָם a hallomásból vagy kereskedelem útján ismert Fekete-, illetve Kaszpi-tenger lehet, a „föld szélei” kifejezés alatt pedig az Eufrátesztől keletre fekvő távoli vidékeket kell érteni, mely a Tarsis által képviselt legtávolabbi nyugat ellenpontja, lásd DILLER: Dimensionen (2010), 15–16.

(= nyugat?), és a pusztától (= kelet?)<sup>293</sup> az Eufrátesz folyóig (= észak?).” Még abban is egyezés mutatkozik, hogy az egymás mellé állított párok nem szemközti égtájakat jelölnek (D+NY; K+É).<sup>294</sup> Az Ám 8,12 szintén használja a עֶדְ-מִיָּם-formulát, ezzel párhuzamban pedig az „északtól keletig” (וּמִצְפּוֹן וְעַד-מִזְרָח) meghatározást. Mivel a kontextus alapján itt is a föld teljességének leírását kell látnunk, a „tengertől tengerig” szópár a dél és nyugat égtájakkal oldható fel.

A történeti könyvekben ezek a kifejezések az ígéret földjének ideális határait (Gen 15,18; Ex 23,31; Józs 1,4)<sup>295</sup> és a dávid-salamoni nagybirodalom kiterjedését (1Kir 5,1, vö. Zsolt 89,26) hivatottak leírni.<sup>296</sup> A bibliai tudósítás szerint a dávid-salamoni birodalom gazdasági kontrollja északon egészen megközelítette az Eufrátesz felső szakaszát, nyugaton pedig a Földközi-tenger jelentette a határt, délen Ecjón-Geberig, az Akabai-öböl kikötővárosáig ért a birodalom (1Kir 9,26; 2Krón 8,17), és Salamon a Jordántól keletre eső részeket is birtokolta.<sup>297</sup>

Az analógiák ellenére mégis azt kell mondanunk, hogy a költői szöveg tudatosan nem akar egyértelmű lenni. A determinálatlan második מִן lehetne akár a Vörös-tenger/Akabai-öböl (vö. Ex 23,31), a Holt-tenger, Fekete-tenger vagy az Indiai-óceán/Perzsa-öböl, de még a Genezáreti-tó is tengerként szerepel a határleírásokban (pl. Num 31,14; Deut 3,14), így ezek

- 293 Az égtájak logikája alapján itt a termékeny félhold által közrezárt Arab-, ill. Szír-sivatagra lehet gondolnunk, mely Palesztinától keletre helyezkedik el, ugyanígy HOLZINGER: Exodus (1900), 103, hasonlóan FREY: Verbindung (1963), aki szintén a négy égtájjal azonosítja be a földrajzi neveket. A legtöbb kommentátor nem tér ki a versben megnevezett helyek pontos lokalizációjára, vagy csak részben azonosítja be a helyeket. Így pl. kommentárjában NOTH: Exodus (1968), 157, aki csak a Vörös-tenger (= Akabai-öböl) és a folyó (= Eufrátesz) lokalizációjára tér ki, hasonlóan CHILDS: Exodus (1979), 487–488. Néhányan a déli sivatagos területekkel azonosítják a מִדְבָּר 'puszta' kifejezést, így pl. SCHARBERT: Exodus (1989), 98; HEIM: Perfect King (1995), 244. Ennek problémája, hogy a déli irány jelölésére egyértelműen a Vörös-tengert alkalmazza a mondat, továbbá a déli sivatagos terület megjelölésére a נֶגֶב-et várnánk, vö. Deut 1,7; Józs 12,8.
- 294 A Deut 3,27 sem É–D, NY–K párosításokban hozza az égtájakat: „tekints szét nyugatra és északra, délre és keletre”, vö. SÆBØ: Vom Grossreich zum Weltreich (1978), 88.
- 295 Vö. HEIM: Perfect King (1995), 244. Zenger egyértelműen a Gen 15,18-at látja a háttérben, ahol viszont a עֶדְ-מִיָּם formulához két folyónév kapcsolódik, így csak részleges hasonlóságról beszélhetünk, vö. HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 324.
- 296 Vö. SÆBØ: Vom Grossreich zum Weltreich (1978), 91; KARASSZON, D.: Zsoltárok (1998), 586; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 47; STEYMAN: Deinen Thron (2002), 228; KUSTÁR: Ószövetség király-szövegei (2003), 8. A. Alt szerint sem az ókori Hofstil, hanem a dávidi-salamoni nagybirodalom történelmi ténye jelenti az alapját ennek a megfogalmazásnak, lásd ALT: Das Großreich Davids (1953), 74–75; uő: Königtum (1953), 356–357.
- 297 AHARONI–AVI-YONAH: Bible Atlas (1982), 68.74; DIETRICH, W.: Frühe Königszeit (1997), 88.163–169.257; RÓZSA: Üdvösségközvetítők (2001), 61, hasonlóan MILLER–HAYES: Izrael és Júda története (2003), 203–206.

egyikével sem azonosítható biztosan.<sup>298</sup> A másik meghatározás második elemének, a „föld szélei”-nek lokalizálása pedig teljesen bizonytalan.<sup>299</sup>

Ebből fakad a másik értelmezési lehetőség, mely szerint nem konkrét geográfiai fogalmakkal kell beazonosítanunk ezeket a főneveket, hanem egyszerű köznévként. A יָם 'tenger' általánosságban értelmezve, és az אֲפִיקֵי יָם kifejezés az egész földkerekség leírásául szolgáló fogalmak, azaz JHWH királyságának területét jelölik (vö. Zsolt 2,8; 24,2; 95,5).<sup>300</sup> Az ókori ember vilásképe szerint a Föld nem más, mint (ős)vizekkel, azaz tengerekkel és óceánokkal körülvett korongszerű szárazföld,<sup>301</sup> ezt pedig az Ószövetség tanúsága szerint JHWH alkotta és ő uralkodik felette (vö. Zsolt 24,2b).

Úgy tűnik, hogy a Zsolt 72,8-ban a földrajzi-történeti és a teológiai jelleg, azaz a dávid-salamoni nagybirodalom hagyományos földrajzi határai és JHWH királyságának univerzalitása sajátosan kombinálódnak.<sup>302</sup> A konkretizálható és a nem meghatározható földrajzi elemek kölcsönhatásában megjelenik egyrészt az az univerzális perspektíva, mely szerint a földi király viláгурalma mögött valójában az őt kiválasztó JHWH viláгурalmát kell látnunk. A reprezentatív teokrácia értelmében a Felkent személye és szolgálata JHWH uralkodását tükrözi vissza.<sup>303</sup> Másrészt, mivel a formula részben megmarad a földrajzi és történelmi realitások talaján, az alaprétég középpontjában megjelenik az ígélet földje, melyet

298 Vö. MURPHY: Study (1948), 27–28; SÆBØ: Vom Grossreich zum Weltreich (1978), 90; KOCH, M.: Tarschisch und Hispanien (1984), 146–151; LORETZ: Psalmstudien (2002), 188; MOLNÁR: Királyok és messiások (2009), 188.241; DILLER: Dimensionen (2010), 14.

299 SÆBØ: Vom Grossreich zum Weltreich (1978), 91. A kifejezés 16x szerepel az Ószövetségben, főleg költői szövegekben (ebből 6x a Zsoltárok könyvében).

300 Hasonlóan BECKING: Ends of the Earth (1999), 301.

301 Az ókori mezopotámiai nagybirodalmak „világföldrajza” is így látja a világot, lásd GUNKEL: Psalmen (1926), 306; KEEL: Bildsymbolik (1972), 17; SÆBØ: Vom Grossreich zum Weltreich (1978), 90; RINGGREN: יָם (1982), 650; KRAUS: Psalmen 60–150 (1989), 659–660; KARASSZON, D.: Zsoltárok (1998), 586; ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 82; KUSTÁR: Ószövetség király-szövegei (2003), 8; SAUR: Königpsalmen (2004), 142; DILLER: Dimensionen (2010), 14. Seybold ez alapján mint mitikus őstenger és ősfolyam azonosítja be a konkretizálatlan kifejezéseket, lásd SEYBOLD: Psalmen (1996), 278.

302 SÆBØ: Vom Grossreich zum Weltreich (1978), 84.90–91; ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 81–82, vö. DELITZSCH: Psalmen (1883), 516; RÓZSA: Üdvösségközvetítők (2001), 61–62; KUSTÁR: Ószövetség király-szövegei (2003), 8; MOLNÁR: Királyok és messiások (2009), 188, vö. BAUKS: Göttlicher Gärtner (2013), 162.

303 WEISER: Psalmen II (1963), 342–343; KRAUS: Theologie (1979), 151; SÆBØ: Verhältniss (1993), 54; ALBERTZ: Religionsgeschichte I (1996), 181; KARASSZON, D.: Zsoltárok (1998), 586; RÓZSA: Üdvösségközvetítők (2001), 45.62; MOLNÁR: Királyok és messiások (2009), 241–242. A Zsolt 2,8a egyértelműen utal arra, hogy a király viláгурalma valójában mint JHWH egész világra (אֲפִיקֵי יָם) kiterjedő hatalma értendő, lásd SAUR: Königpsalmen (2004), 35.

Dávid és Salamon formáltak virágzó birodalommá az Ószövetség tanúsága szerint. Ennek megvalósítása válhat minden hivatalába lépő júdai uralkodó programjává.

#### 4.1.2.3.2. Az univerzális uralom természete

A zoltár teológiája szempontjából fontos még kitérnünk az uralkodás kifejezésére használt יָרָה I. ige értelmére. Az előfordulásai alapján megállapítható,<sup>304</sup> hogy néhány kivételtől eltekintve emberek gyakorolják embereken, ezen belül a gyök jellemző kontextusa a királyteológia: Num 24,19; 1Kir 5,4; Zsolt 72,8; 110,2, vö. Ez 34,4.<sup>305</sup>

A szó pontos etimológiájával és jelentéstartalmával kapcsolatban megoszlanak a kutatói vélemények. Nem egyértelmű, hogy a gyök speciálisan az uralkodás erőszakos formáját akarja-e kifejezésre juttatni, vagy a királyi hatalomgyakorlás általános terminusaként értendő.<sup>306</sup>

A kutatók abból indulnak ki, hogy a יָרָה gyök az uralkodás vonatkozásában már szekunder jelentés. Az egyik értelmezési modell szerint az alapjelentést a Jél 4,13 őrizte meg, ahol az ige 'tapos' jelentésben áll.<sup>307</sup> A királyi uralkodásra vonatkoztatva ezt a jelentést, meglehetősen széles spektrumát találjuk a különböző értelmezéseknek az „agresszív eltaposástól” a „hasznos változást hozó átalakítás”-ig.<sup>308</sup> Ókori ábrázolások alapján felmerül az az értelmezés is, hogy a taposás védelmező aktust jelöl. Újasszír pecséthengereken a ragadozó állattal küzdő (királyi) személy a zsákmányállatra helyezi a lábát, hogy védelmet nyújtson a gyengébb számára.<sup>309</sup> A másik értelmezési modell (ún. *Hirtenmodell*) szerint a gyök eredetileg 'kísér, vezet' jelentésben állt, és etimológiailag az akkád *redû(m)* 'kísér, vezet, megy' szóból származik.<sup>310</sup>

304 Az összesen 24 ószövetségi előfordulásából 4x szerepel a Zsoltárok könyvében: Zsolt 49,15; 68,28; 72,8; 110,2, lásd ZOBEL: יָרָה (1993), 351.

305 Négy előfordulásból 3x a királyi uralom összefüggésében találjuk a gyököt a qumráni szövegekben is (1QM 12,15; 197; 1QM 11,6), továbbá a rokon gyöknek számító יָרַד mindhárom ószövetségi előfordulása ugyanilyen szöveggörnyezetben található (Zsolt 144,2; Ézs 41,2; 45,1), lásd ZOBEL: יָרָה (1993), 352–254.357–358; NORDHEIM: Psalm 110 (2008), 175.

306 Lásd ZOBEL: יָרָה (1993), 354–355, vö. NORDHEIM: Psalm 110 (2008), 25.

307 Így pl. VON RAD: Ószövetség teológiája I (1957/2007), 124; WOLFF: Ószövetség antropológiája (1994/2001), 202, vö. GERSTENBERGER: Untertan (1994), 238; JANOWSKI: Herrschaft (1999), 34; KUSTÁR: Ószövetség király-szövegei (2003), 9; RÓZSA: Genesis I (2011), 105.

308 Bővebben lásd JANOWSKI: Herrschaft (1999), 35. Mezopotámiai ábrázolásokon a győztes uralkodó a halott ellenfelek nyakára helyezi a lábát (vö. Józs 10,24), lásd WEIPPERT–WEIPPERT: Der betende Mensch (2013), 459–460.

309 Ehhez lásd KEEL: Bildsymbolik (1972), 49–50. A gyök antropológiai vonatkozához lásd a Gen 1,26.28 verseket. A kontextus alapján itt sem valószínű, hogy erőszakos aktusra utalna az ige (vö. Gen 1,29–30), lásd ZOBEL: יָרָה (1993), 356.

310 Lásd JANOWSKI: Herrschaft (1999), 35–36.

Meglátásunk szerint a  $\text{רָדָה}$  ige nem szükségszerűen jelent erőszakos uralkodást, hiszen ahol egyértelműen ez a helyzet, ott ehhez a szót ki kell egészíteni. Így jelennek meg konkretizálásként – legtöbbször  $\text{ב}$  prepozícióval – a harag ( $\text{אַף}$ ) vagy erőszak ( $\text{פָּרַךְ}$ ;  $\text{הִזְקָה}$ ) kifejezései (lásd pl. Lev 25,43.46.53; Ézs 14,6; Ez 34,4).<sup>311</sup> Mivel ilyen kiegészítéssel a zsoltárban nem találkozunk, valószínű, hogy semleges módon lehet értenünk a  $\text{רָדָה}$  igét, anélkül, hogy kifejezetten erőszakos vagy kegyetlen hatalomgyakorlásra kellene gondolnunk.<sup>312</sup>

Ez persze nem azt jelenti, hogy a zsoltár királyának uralkodása minden erőszaktól mentes lenne. Bár az alaprég egy  $\text{שָׁלוֹם}$ -ot hozó királyról beszél, ez sem indokolja, hogy pacifista uralkodásra gondoljunk.<sup>313</sup> Egy ország békessége ugyanis az ellenség feletti hatalomgyakorlással vagy akár a behódoltatásukkal az ókori Közel-Keleten természetes módon együtt jár (vö. pl. 2Sám 7,9–11). A Deuteronomium hadviselési törvénye szerint is, ha a megtámadni kívánt város elfogadja az előzetesen felkínált  $\text{שָׁלוֹם}$ -ot, akkor az harc nélküli behódolást és adófizetési kötelezettséget von maga után. Az 1Kir 5,4 szerint is Salamon „uralkodott ( $\text{רָדָה}$ ) mindenütt [...], minden királyon [...], ezért mindenfelől békesség volt ( $\text{שָׁלוֹם הָיָה לוֹ}$ ) körülötte”. A már fentebb idézett Karatepe-felirathból is az derül ki, hogy Azittawadda békét teremtett minden királlyal, ami a szöveg további részei szerint azt jelenti, hogy leigázta a szomszédos városállamokat.<sup>314</sup> Amennyiben tehát a  $\text{שָׁלוֹם}$  belpolitikai (jogi, gazdasági) stabilitást és külpolitikailag is rendezett viszonyt jelöl, akkor számolnunk kell azzal, hogy a  $\text{שָׁלוֹם}$  megteremtéséhez az ókori ember számára természetes módon hozzátartozott a háború.<sup>315</sup>

Látva, hogy több királyzsoltárban a fegyverek említése vagy erőszakot sejtető kifejezések sokszor előfordulnak (lásd pl. Zsolt 2; 18; 21; 45; 110), úgy tűnik, hogy az alaprég szerzője szándékosan igyekezett a király uralkodását nem erőszakosnak feltüntetni. Annak ellenére, hogy a szöveg a király totális uralmát hangoztatja, a szerző nem egy militáris

311 ZOBEL:  $\text{רָדָה}$  (1993), 354–355, ugyanígy vélekedik Lohfink, akit egyetértően idéz JANOWSKI: *Herrschaft* (1999), 36, vö. DIETRICH, W.: *Semantik der Gewalt* (2005), 18; MAIER, M. P.: *Völkerwallfahrt* (2016), 188. A Zsolt 110,2 is a  $\text{רָדָה}$  igével fejezi ki a király uralmát. Az ellenséggel való leszámolást nem a király viszi véghez, hanem JHWH, akinek tettét a harag ( $\text{אַף}$ ) motiválja (Zsolt 110,5, vö. Zsolt 2,5).

312 Az 1Kir 5,1–4-ben például a  $\text{בָּשָׁל}$  és a  $\text{רָדָה}$  egymás szinonimái.

313 Vö. GROSS, H.: *Weltherrschaft* (1953), 92.

314 DONNER–RÖLLIG (Hg.): KAI 1 (2002), 7; HARMATTA (szerk.): *Chrestomathia* (2003), 257–258 [Hahn István fordítása], vö. SCHMID: Šalôm (1971), 72; GREEN: *Ideology of Domestic Achievements* (2010), 235.

315 A külpolitikai viszony rendezésének persze más módjai is léteztek, ilyen lehetett a szövetségkötés, lásd pl. 1Kir 5,26: „És  $\text{שָׁלוֹם}$  volt Híram és Salamon között, és szövetséget kötöttek egymással.” [fordította: N. Á.]

uralkodó képét festi meg.<sup>316</sup> Mindebből azonban nem arra következtetünk, hogy a zsoltáros pacifista módon képzelte el az ideális uralkodót, hanem csupán arról van szó, hogy az alaprétegnek nem témája a király és a népek viszonya, csak az eszményi birodalom földrajzi kiterjedése fontos a szerzőnek.<sup>317</sup>

A Zsoltár későbbi továbbírója az univerzális perspektívát ebből a versből kiindulva fejti ki (Zsolt 72,9–11), ahol konkretizálja a **יְהוָה** ige tartalmát is. Eszerint az uralkodás eredményeképpen – ha nem is harci ütközet miatt, sőt éppen azt elkerülendő – az idegen népek vazallussá lesznek, és mélyen megalázkodnak. Ez is oka lehet annak, hogy a Zsolt 72,8 közel szó szerinti prófétai idézésekor az egyetlen különbség éppen ebben a kifejezésben van. A zakariási Messiás-kép számára a **יְהוָה** – különösen a 9–11. versek kontextusában – már túl erősnek hathatott, így a prófétai recepcióban a mondat a semlegesebb **מֶלֶךְ** fogalommal szerepel (Zak 9,9–10).<sup>318</sup> Zakariás könyvének kontextusában kifejezetten hangsúlyos, hogy az eljövendő király lemond a harci eszközökről.<sup>319</sup>

316 LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 119. Ehhez lásd még OTTO: Krieg (1999), 119, vö. BECKER, U.: Psalm 72 (2008), 134.

317 Arneth későbbi betoldásnak tekinti a 8–11. verseket és úgy véli, hogy a Zsolt 72 alaprétege alapvetően pacifista hangvételű, hallgat a külpolitikáról. Mivel a Zsolt 72 alaprétegének Arneth által feltételezett asszír forrása (SAA III, 11) egyértelműen tartalmaz külpolitikai mozzanatokot, a szerző – nem túl meggyőzően – azzal érvel, hogy az asszír királyhymnusz recepciójakor a Zsolt 72 szerzője az újjászír királyideológia elleni néma tiltakozásként elhallgatja a témát, lásd ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 100–104, korábban hasonlóan OTTO: Krieg (1999), 120. Kritikáját lásd BECKER, U.: Psalm 72 (2008), 133–134.

318 Megjegyezzük, hogy akár egész egyszerűen költészeti oka is lehetett annak, hogy a zsoltárszerző az alaprétegben nem a kézenfekvőbbnek számító **מֶלֶךְ** vagy **מֶלֶךְ** gyököket használta. A **יְהוָה**-val ugyanis a 6. és 8. versek hangzása össze- cseng, 72,6: **אֶרֶץ** [...] **יְהוָה**; 72,8: **אֶרֶץ** [...] **יְהוָה**. A szövegkorrekció függvényében a szavak hangzásának hasonlósága az 5. és 7. versre is igaz. A **יְהוָה** kifejezés mindenképpen összeköti a két verset, de a versekző **אֶרֶץ** (*text. em.*) és **פֶּרֶחַ** szavak is némileg összezsengenek. A Zsolt 72,5–8 így szabályos ABAB fonetikai mintázatot mutat, vö. BARBIERO: Risks (2008), 72.

319 A fogság előtti királyteológia még számolt azzal, hogy Izrael egzisztenciája más népek által fenyegetve lesz, ezért a háború hozzátartozik a királyképhez. A királyság elvesztése és későbbi helyreállításának kudarca után változik a kép, és elkezd terjedni az az elképzelés, mely szerint az új (messiási) királyság úgy vet véget az erőszaknak, hogy maga nem válik erőszakossá. A prófétai királyváradalmaknak (Ézs 9,1–6a; 11,1–8; Mík 5,1–4a és Zak 9,9–10) ennek kulcskifejezése a **שָׁלוֹם**, s nyilvánvalóan ez a fogalom is hozzájárult a Zsolt 72 későbbi eszkatológiai-messiási értelmezéséhez, lásd KELLERMANN: Messias (1971), 35–36; SCHWANTES: Messias (1989), 271–290; vö. SCHMIDT, W. H.: Ohnmacht (1989), 67–88; SEEBASS: Herrscherverheißungen (1992), 79–80; RÓZSA: Üdvösségeközvetítők (2001), 85; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 99; NORDHEIM: Psalm 110 (2008), 104–105.162–163; NÉMETH: Messiási királyprófécia (2011), 149.

#### 4.1.2.4. Konklúzió

Összefoglalásként elmondható, hogy a zsoltár monarchiakori alaprétege számos ponton érintkezik az ókori Közel-Kelet királyszővegeivel. A zsoltárban megjelenő elgondolások, de gyakran konkrét megfogalmazások is egyiptomi, mezopotámiai és kánaáni hatásokat mutatnak. Az irodalmi motívumok, a terminológia és a királyportré részletei leginkább asszír és kánaáni paralelekben köszönnek vissza, direkt irodalmi függőség azonban – Arneith feltételezésével szemben – egyik parallel szöveg vonatkozásában sem bizonyítható egyértelműen.

A zsoltár háromdimenziós királyportréja, mely szerint az Isten által legitimált uralkodó feladatköre szociális, kozmikus és univerzális dimenziókra terjed ki, megfelel az általános ókori elképzeléseknek, mely szerint a király az istenség földi reprezentánsa. Eszerint a jeruzsálemi királyra is igaz, hogy felel a társadalom és a természet rendjéért, továbbá uralmi területe az egész földre kiterjed, azaz funkcióit tekintve szociális instancia, üdvkövetítő és univerzális úr. A megfogalmazásban használt udvari stílus, a szoláris terminológia, a perifériára szorultak jelentősége, a király „örök” életének kérése olyan alkotássá teszik ezt a királyzsoltárt, mely szépen beleilleszkedik az ókori Közel-Kelet irodalmába.

A zsoltár alaprétégének teológiájában azonban olyan specifikumok is felfedezhetők, melyek az ókori mintákkal szembehelyezkedve vagy azokat áthangsúlyozva a JHWH-vallás rendszerében is értelmezhetővé teszik a királlyal kapcsolatos általános elképzeléseket. Így a költeményben, az ókori királyideológián belül, egy sajátos ószövetségi királyteológia fogalmazódik meg. Eszerint a király nem törvényadó, mint a mezopotámiai nagykirályok, hanem a JHWH által adott törvények érvényesítője. Többek között ezen keresztül is világossá válik a választóvonal Isten és király között, ahogyan az alaprétég más mozzanataiban is hangsúlyos a földi uralkodó Istennek alárendelt helyzete. A király uralmi területének univerzalizációja nem a valóságtól elrugaszkodott külpolitikai igény, hanem hitvallás JHWH univerzális királyságáról, amely felett a reprezentáns gyakorolja királyi mandátumát. A szoláris terminológia is belesimul a JHWH-vallás kereteibe, hiszen a Közel-Keleten a napistennek tulajdonított bírói funkciót úgy írja körül a zsoltár, hogy közben mitológiátlanítja az égitesteket.



## 4.2. A KIRÁLYTEOLÓGIA FOGSÁGKORI ÚJRAÉRTELMEZÉSEI (I. továbbírás: Zsolt 72,1aα.4\*.14\*.20)

Az ország elvesztése alapjaiban rengette meg a JHWH-vallást. Ellehetetlenült a templomi kultusz, biztosnak vélt hittételek kérdőjeleződtek meg. A krízishelyzet a teológiai gondolkodásra is nagy hatást gyakorolt, többek között a király személye és a királyság intézménye kapcsán is felvetődtek az alapvető teológiai dilemmák.<sup>320</sup> Egyetlen királyzsoltárt sem lehetett már ugyanúgy imádkozni, mint azelőtt, sőt az is kérdésessé vált, hogy van-e még egyáltalán létjogosultsága az ilyen tartalmú zsoltároknak.

A Zsoltárok könyve azt tanúsítja számunkra, hogy a zsidóság a történetek ellenére több királyzsoltárt is továbbhagyományozott, és némileg átdolgozva ezeket, a kialakuló zsoltárgyűjtemények részévé tett.

A fogság krízisére adott egyik reakció a Zsolt 72 biográfizálása (4.2.1.), a másik új teológiai hangsúly az igazságszolgáltatás megtorló jellegét jeleníti meg a zsoltárban (4.2.2.). Ezek a kiegészítések a Zsolt 50–83\* szerkesztőjéhez kötődnek, tehát ezzel a redakcióval a zsoltár önálló élete is megszűnik, és eredeti *Sitz im Leben*-je mellett meghatározóvá válik a költemény gyűjteményi kontextusa, az adott gyűjteményben betöltött koncepcionális szerepe (*Sitz in der Literatur*).

### 4.2.1. A 72. ZSOLTÁR BIOGRAFIZÁLÁSA (Zsolt 72,1aα.20)

A fogság nemcsak JHWH-val és a vallással kapcsolatban vetett fel komoly kérdéseket, hanem a történelmi krízist átélő nép önazonossága is megkérdőjeleződött.<sup>321</sup> Ezzel az identitáskrízissel függ össze a zsoltárok dávidizálása.

A fogság korára tehetjük a Zsolt 50.51–72\*.73–83\* (Ászáf – Dávid – Ászáf) gyűjtemény előállítását. Az ászáfita zsoltárok által keretezett Zsolt 51–72\* egy tudatosan kialakított dávidi kompozíció, melyben a(z ászáfita) redaktor a Dávid-életrajzot felidéző feliratok segítségével és az ehhez igazodó Zsolt 51.69–72. zsoltárok beillesztésével különleges identifikációs lehetőséget teremtett a mindenkori imádkozók számára, akik így Dáviddal együtt fordulhatnak Istenhez, osztozhatnak a dicső király egykori nehézségeiben, és ahogyan JHWH megmentette Dávidot, úgy reménykedhetnek ők is a szebb jövőben.<sup>322</sup>

320 ALBERTZ: Exilszeit (2001), 329.

321 ALBERTZ: Exilszeit (2001), 11.

322 KLEER: Der liebliche Sänger (1996), 126; RÖSEL: Redaktion (1999), 178.203.220; HOSSELD-ZENGER: Psalmen 51–100 (2000), 30.

A fogságkori redaktor ebbe a koncepcióba illeszti bele a Zsolt 72\*-t, melyet a biografizáló felirat és kolofon segítségével integrál az általa kialakított történelmi ívbe. A dávidi gyűjteményt ászáfitá zsoltárokkal vette körbe, a kolofon beillesztése ezért a nem dávidi 73–83. zsoltárok leválasztását is célozza.

A feliratban a redaktor Salamonhoz köti az imádságot, vitatott azonban, hogy milyen minőségben szerepelteti az egykori uralkodót. A ל prepozíció legjellemzőbb módon a fiktív vagy valós szerzőséget hivatott jelölni a zsoltárfeliratokban.<sup>323</sup> A Zsolt 72,1-ben erre az értelmezésre jogosíthatna fel az a tény, hogy a hagyományban Salamon mint zsoltárárköltő is feltűnik, mely szerint 1005 éneket szerzett (lásd 1Kir 5,12, vö. Sir 47,17).<sup>324</sup> Mégis valószínűbb, hogy ebben a feliratban a prepozíció nem *lamed auctorisként* szerepel.<sup>325</sup>

Mivel a kolofon a zsoltár dávidi szerzőségét deklarálja,<sup>326</sup> valószínű, hogy a salamoni felirat inkább dedikációként értendő, azaz a zsoltár rá nézve, neki ajánlva íródott.<sup>327</sup> A feliratokban szereplő ל prepozíció ilyen értelmezésével más zsoltárnál is találkozunk. Ennek egyértelmű esetét találjuk a Zsolt 39,1-ben: Dávid zsoltára Jedutúnnak (לִידְּוֹתֵן מְזִמֹּר לְדָוִד), tehát Dávid a szerző, Jedutún az, akinek a részére, akire nézve íródott a

323 GESENIUS–KAUTZSCH: Hebräische Grammatik (281909), 439; KRAUS: Psalmen 1–59 (61989), 16–17; ANDERSON, R. D.: Division (1994), 226–227; WEBER: Erwägungen (2014), 286.

324 HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 316–317. Hengstenberger és Delitzsch a felirat alapján Salamonnak tulajdonítja a zsoltárt, lásd HENGSTENBERG: Psalmen III (1851), 269–270; DELITZSCH: Psalmen (1883), 513. Hasonlóan értelmezi a feliratot a Zsoltárok-Targum is, amely a Messiásról szóló salamoni próféciaként tekint a zsoltárra, lásd STEC: Targum of Psalms (2004), 139.

325 Így pl. BRIGGS–BRIGGS: Psalms II (1907), 131; WILSON: Royal Psalms (1986), 89; KLEER: Der liebliche Sänger (1996), 79; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 20.24.52; HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 317.320; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 106.113. A kérdéshez lásd még MURPHY: Study (1948), 1–2; KRAUS: Psalmen 1–59 (61989), 16–17; SCHNOCKS: Psalmen (2014), 51, valamint fentebb (3.5.2.2.).

326 Így ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 52; HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 317.328; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 113. Rösel szerint a kolofonban a redaktor nem feltétlenül dávidi szerzősége tesz utalást, hanem gondolhatunk arra is, hogy ő imádkozta a megjegyzést megelőző zsoltárokat, lásd RÖSEL: Redaktion (1999), 55.

327 Lásd CHILDS: Introduction (1979), 516; FÜGLISTER: Verwendung (1988), 374; HEIM: Perfect King (1995), 235; KLEER: Der liebliche Sänger (1996), 80; HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 309.316–317; SAUR: Königspsalmen (2004), 142; WEBER: Erwägungen (2014), 286.299. Hasonlóan vélekednek a középkori zsidó kommentáráírók, mint pl. Rasi, Ibn Ezra, Dávid Kimchi, majd a reformátorok közül Kálvin, akik szerint Dávid szerezte a zsoltárt fia, Salamon számára, ezekhez összefoglalóan lásd SEIPLE: Seventy-Second Psalm (1914), 171.

költemény.<sup>328</sup> Helyesen fordítja tehát a prepozíciót a Septuaginta, amikor a Zsolt 71<sub>LXX</sub>, 1-ben nem τῷ Σαλωμων<sup>329</sup> 'Salamoné', hanem εἰς Σαλωμων 'Salamon részére' formában adja vissza a שָׁלוֹמוֹן feliratot.

Hogy a redaktor miért éppen Salamonra vonatkoztatta a zsoltárt, arra az alaprétég tartalmában találjuk meg a választ, melynek több eleme is felkínálja a Salamonra való asszociációt: az igazságosan ítélő király portréja (Zsolt 72,1–2.4.12–14, vö. 1Kir 3,9; 7,7; 10,9), a nagyméretű birodalom (Zsolt 72,8, vö. 1Kir 5,1,4), a békés uralkodás (Zsolt 72,3,7, vö. 1Kir 5,4), a 'király fia' megnevezés (Zsolt 72,1, vö. 1Kir 1), hosszú élet (Zsolt 72,5, vö. 1Kir 3,14). Salamon személyének felidézése a monarchia bukása után Izrael aranykorát hívja az imádkozó emlékezetébe, s talán a reményt is életben tartja, hogy ez a korszak ismét eljöhessen.<sup>330</sup>

A másik szerkesztői betoldás a kolofon, mely Salamon felmenőit, Dávidot és Isait nevezi meg. Isai nevének előfordulása a DTM-vön kívül meglehetősen ritka, a Zsoltárok könyvén belül pedig csak ezen a helyen szerepel.

Az „Isai fia” megnevezés nemcsak megakadályozza, hogy a לְדָוִד feliratokat egy akármelyik dáviditára vonatkoztassa az olvasó/imádkozó, hanem a dávidi élettörténetnek is egy bizonyos szakaszát idézi fel. A DTM-ben, s minden bizonnyal a Dávid-történetek szóbeli hagyományában is,<sup>331</sup> Isai neve és személye döntően a Dávid uralkodása előtti időszak Dávid-képét hívja elő (1Sám 16–22).<sup>332</sup> Az 1Sám 16,1–13 történetében például, mely Dávid kiválasztásáról és felkenéséről szól, Isai neve rendkívül gyakran, összesen 9x szerepel. A אִשַׁי בֶּן-דָּוִד formula kapcsán pedig megállapíthatjuk, hogy az általában Dávid ellenfeleinek szájából hangzik el (Saul, Dóég, Nábál, Seba, Jeroboám követői),<sup>333</sup> és királyságának el nem ismerésével, személyének kiiktatásával függ össze.<sup>334</sup> Az ászáfita redaktor ezt a Dávid-képet hívja elő, amikor a Zsolt 72,20-ban az „Isai fia” megnevezést használja. A kolofonon kívül is hasonlót tapasztalunk, hiszen a második dávidi zsoltárgyűjtemény szerkesztője több feliratnál

328 Így pl. DELITZSCH: Psalmen (†1883), 326; KRAUS: Psalmen 1–59 (†1989), 25; McCANN: Book of Psalms (1996), 836. Hasonló funkciót az עַל prepozíció is betölthet, lásd Zsolt 62,1; 77,1.

329 Így pl. Zsolt 126<sub>LXX</sub>,1.

330 MILLER–HAYES: Izrael és Júda története (2003), 180. Itt most mellékes, hogy a salamoni kor a deuteronomista szemében nem volt teljesen makulátlan, illetve történeti és régészeti tények alapján sem feltétlenül beszélhetünk „aranykor”-ról.

331 A Zsolt 51–72\* feliratainak életrajzi jellegű elemeiből kiderül, hogy a redaktor ismeri azt a hagyományt, amelyből a DTM is táplálkozik, vagy akár maga a DTM is rendelkezésére állhatott már, lásd RÖSEL: Redaktion (1999), 166. A DTM datálásához lásd fentebb (3.5.2.3.).

332 RÖSEL: Redaktion (1999), 55.

333 Lásd pl. 1Sám 20,27.30.31; 22,7–9; 25,10; 2Sám 20,1; 1Kir 12,16.

334 WHITELAM: Jesse (1992), 4353.

olyan epizódot ragad ki a Dávid-életrajzból, melyben Dávid menekül üldözői elől (Zsolt 52,2; 54,2; 56,2; 57,1; 59,1; 63,1), majd a szintén ehhez a redakcióhoz tartozó 78. ászáfita zsoltár is egy uralkodása előtti Dávidot jelenít meg (Zsolt 78,70–72).<sup>335</sup> A még uralkodásának megkezdése előtt álló vagy uralkodóként megkérdőjelezett, üldözött, otthontalan, szenvedő, ellenségei gúnyolódásának kitett Dávid alakja azonosulási lehetőséget kínált a reményvesztett, identitását kereső fogságkori gyülekezet számára. Ezzel együtt Dávid, aki a dávidi zsoltárfeliratok és a Zsolt 72,20 értelmében ezeket a zsoltárokat egykor imádkozta, meghallgatást nyert és megmenekült, tehát mindazok, akik utána mondják ezeket az imákat, számíthatnak a meghallgattatásra.<sup>336</sup> Ily módon Isai fiának későbbi felemelkedése, majd a birodalom felvirágzása Dávid és Salamon királysága idején reménységet adott a népnek.

A Zsolt 51–72\* kerete is fontos teológiai adalékokkal szolgál a zsoltár újraértelmezésében. A gyűjteményben felfedezhetünk egy biográfiai keretet, mely a Salamon születése körüli eseményektől Salamon trónra lépéséig rajzolja meg a történelmi ívet. Mindezt persze az imádkozó Dávid szemszögéből. Az ászáfita redaktor ugyanis az 51. bűnbánati zsoltárban a Betsabé-affér miatt bűnbocsánatért könyörgő Dávidot szólaltatja meg, a gyűjtemény végén pedig (Zsolt 70–71) az idős királyt, aki a következő nemzedékre tekintve magasztalja Istent,<sup>337</sup> majd átadja a stafétát Betsabétól született fiának, Salomonnak (Zsolt 72).<sup>338</sup> Ezzel válik a Zsolt 72 Dávid „utolsó szavává” (vö. 72,20), melyben fiáért, Salamonért és az ő uralkodásáért könyörög.<sup>339</sup> Talán nem véletlen a Dávid utolsó szavaival (2Sám 23,1–7) való hasonlóság sem, ahol szintén דָּוִד בֶּן־יִשִׁי (2Sám 23,1) az, aki imába foglalja a helyes uralkodás lényegét (2Sám 23,3–4).<sup>340</sup>

335 ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 74.77. A Zsolt 78 datálás vitatott, de több kutató is amellett érvel, hogy a zsoltár alaprétege feltételezi a fogságot, lásd SPIECKERMANN: Heilsgegenwart (1989), 140.145.149; KARASSZON, D.: Zsoltárok (21998); HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (2000), 426–429.

336 RÖSEL: Redaktion (1999), 171.

337 ZENGER: Auslegungen (2003), 165, vö. LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 109.

338 KLEER: Der liebliche Sänger (1996), 84; SCHNOCKS: Psalmen (2014), 53.

339 WILSON: Royal Psalms (1986), 89; KLEER: Der liebliche Sänger (1996), 120; ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 76; uő: Auslegungen (2003), 165, ugyanígy ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 52; BERGES: Knechte im Psalter (2000), 157, vö. NASUTI: Figure of David (2005), 314. Ugyanígy értelmezi a zsoltárt a Pesitta és később Rasi is, lásd MITCHELL: Message (1997), 21; GRUBER (ed.): Rashi’s Commentary (2004), 472.836.

340 RÖSEL: Redaktion (1999), 55. Figyelmet érdemel, hogy a 11QPs<sup>a</sup> qumráni zsoltártekeres a 101. királyzsoltárral kezdődik, majd a kompozíció végén Dávid utolsó szavai (2Sám 23,1–7) is szerepet kapnak, lásd DAHMEN: Davidisierung und Messianismus (2007), 177.181.

A felirat és a kolofon együtt olyan értelmezési kulcsot ad, mely szerint a zsoltár egyfajta „királytestamentum”,<sup>341</sup> egy uralkodói program vázlat, melyet Dávid elsősorban fiának,<sup>342</sup> illetve a dinasztia többi tagjának örökített teológiai hagyatékként. Ennek életben tartása a Dáviddal együtt imádkozók közös felelőssége.

A felirat és a kolofon teológiai jelentősége továbbá, hogy a redaktor dinasztikus rendben gondolkodik.<sup>343</sup> A redaktor hisz a Nátán-jövendölés valóságában: Dávid imagyűjteményének ugyan vége, de Dávid dinasztiájának uralma folytatódik, ahogyan ezt Salamon dicsőséges uralma is mutatja.<sup>344</sup> A felirat és a kolofon egyben közvetett módon restauratív elemeket is hordoz, amikor a felvett nevek mentén (Isai – Dávid – Salamon) hangsúlyozza Dávid házának folytonosságát, és feleleveníti az egységes királyság fénykorát.<sup>345</sup>

A dávidizálás ténye és a Zsolt 78,70–72. szakasza mutatja, hogy az ászáfíták történetteológiai érdeklődése a dávidi királyságra is kiterjed. A Zsolt 73–83\* részgyűjtemény központi zsoltárának (Zsolt 78)<sup>346</sup> Dávidról alkotott képe a fogságkori restaurációs váradalmakat idézi: Dávid Isten szolgálja, akit pásztorként állít népe élére (vö. Ez 34,23–24; 37,24–25).<sup>347</sup> Az Ászáfita Zsoltárkönyv szerint Isten ítélete többek között azért nem végleges – szemben az északi ország elvettetésével (Zsolt 78,9–10.67) –, mert az Úr kiválasztotta Siont és Dávidot (Zsolt 76; 78).<sup>348</sup>

Az ászáfita redakció által kiépített dávidi zsoltárgyűjtemény keretét alkotó Zsolt 50.73–83 új megvilágításba helyezi Dávid történetét és alakját. A Zsolt 51–72\* döntően individuális énekeit egy kollektív irányultságú kontextusba kapcsolja az ászáfita keret.<sup>349</sup> Ennek a kollektív vonatkozású olvasatnak a Zsolt 50 adja meg a felütését, melyben

341 Így HOSSFELD: Davidsammlungen (1998), 68.

342 A bibliai történeti tudósítás szerint Salamont még Dávid életében megkoronázták (1Kir 1,32–48).

343 Hasonlóan már az alaprétégben is (Zsolt 72,1), lásd fentebb 4.1.2.2.3.

344 Hasonlóan VINCENT: Eschatological Dimension? (1999), 74.

345 A nemzeti egység utáni vágy indirekt megfogalmazódását fedezhetjük fel abban is, hogy a dávidi gyűjtemény keretét a törzsek számának megfelelő tizenkét ászáfita zsoltár alkotja.

346 A Zsolt 78 centrális pozíciójánál és terjedelménél fogva is kiemelkedik a gyűjteményből. Ehhez lásd még HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 430–432.440–442; SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 332.

347 ZENER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 78. A zsoltárban megjelenő, nyáját terelő *David redivivus* az exodus-tematika miatt egyben az új exodus reményéhez kapcsolódó új Mózes (vö. Zsolt 77,21) vonásait is felveszi, lásd SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 332.

348 ZENER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 78; SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 310–311.332; GÄRTNER: Geschichtspsalmen (2012), 94–102.

349 RÖSEL: Redaktion (1999), 172, ugyanígy SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 294.

Izráel a megszólított, akit így int és buzdít az Úr: „Hívj segítségül engem a nyomorúság idején! Én megszabadítlak, és te dicsőítesz engem” (Zsolt 50,15). A segítségül hívásban ezt követően az imádkozó Dávid mutat példát (Zsolt 52–72\*), akinek személye és sorsa egyben a meghallgattatás reménységét is jelenti. A dávidi imák után sorakozó, döntően kollektív panaszénekek (Zsolt 73–83\*) már ezzel a reménységgel szólalhatnak meg. A fogság korának Izráele így az üldözött, majd megsegített Dávid sorsával azonosulva viszi Isten elé nyomorúságos helyzetét.<sup>350</sup>

#### 4.2.2. AZ IGAZSÁGOSSÁG MÁSIK ARCA (Zsolt 72,4\*14\*)

A jelenlegi zsoltár igazság-fogalma kétarcú. Megjelenik benne egyrészt a megmentés (יִשׁוּעַ, נִצְלוּ, נִצַּל, נִצְלוּ) mozzanata, másrészt az összetörés (דָּכָא) is (Zsolt 72,4). Az utóbbi, kifejezetten agresszív kifejezés is hozzátartozik a király „megmentő igazságosságához” (vö. Zsolt 101).<sup>351</sup> Az igazságszolgáltatásnak ezt az oldalát valószínűleg az a fogságkori redaktor jelenítette meg a zsoltárban, aki a Zsolt 50–83\*-at kialakította.<sup>352</sup> Ugyanehhez a szerkesztői beavatkozáshoz soroltuk az וְיִהְיֶה קֶדֶם kifejezés betoldását is a Zsolt 72,14-ben, mely kifejezés ráerősít arra, hogy a szegények, elesettek komoly veszélynek vannak kitéve.

Az igazságszolgáltatás kettős irányát más ókori népek is jól ismerik.<sup>353</sup> Így például már Lipitištar igen régi (ca. Kr. e. 2. évezred eleje) himnusza is. Ennek egyik fontos témája a király igazságossága, melynek része, hogy igazságosan dönt és vezeti a népet, fellép a gonoszok és hatalmaskodók ellen, megakadályozza a kizsákmányolást.<sup>354</sup> A legismertebb példa talán Hammurapi törvényoszlopának prologusában olvasható, melyben a törvényhozó király célul tűzi ki:

...hogy az igazság az országban felragyogtassék, a gonosz s elvetemült kiirtassék, és hogy a hatalmas a gyöngét meg ne károsítsa.<sup>355</sup>

350 RÖSEL: Redaktion (1999), 171–173.

351 JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 121–122; uő: Der andere König (2003), 107. Ugyanez a kétarcúság jelenik meg az Ézs 11,1–5-ben is, ahol a Dávid-utód bölcsen és igazságosan ítél a szegények ügyében, és ezzel együtt „megveri a földet szájának botjával, ajka leheletével megöli a bűnöst”, lásd JANOWSKI: Stellvertretung (1997), 52–54. Az Ézs 11,1–5 datálása vitatott, valószínűleg a régi királytradíció talaján álló fogság alatti/utáni szövegről van szó, lásd KAISER, O.: Jesaja 1–12 (1981), 241; BERGES: Jesaja (1998), 548; WASCHKE: Königstexte (2001), 147–148.

352 Lásd fentebb (3.5.2.2.).

353 Vö. KEEL: Bildsymbolik (1972), 264–269.

354 TUAT II/5 (1989), 681–686.

355 HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 134 [Dávid Antal fordítása].

Az Azittawadda-feliratban is megjelenik az igazságszolgáltatás megtorló oldala:

Megtörtem a gőgösöket, és szétzúztam minden gonoszat,  
amí az országban volt.<sup>356</sup>

Az Ószövetség lapjain is feltűnő Szanhéríb az ún. Taylor-prizmán (Kr. e. 696) így mutatkozik be:

Sînahhêeriba [...] a jog védője, aki szereti az igazságot, aki  
jótékonytságot cselekszik, aki a gyengéhez társul szegődik [...],  
aki szétzúzza az ellenkezőket.<sup>357</sup>

Ahogyan a fenti ókori példák is mutatják, a király megmentő és büntető igazságossága szerves része a királyideológiának, és az izráeli/júdai király igazságszolgáltatásában is természetes módon kapott helyet a büntetés és megtorlás. A Zsolt 72 királyportréjába csak a fogság idején kerül ez a gondolat, amikor a redaktori beavatkozás a Zsolt 73–83\* nyitózsoltárával, a Zsolt 73-mal egyfajta kontrasztot teremt.<sup>358</sup> Eszerint a salamoni békeuralom idején a király az elnyomókat megfékezte, és népét megvédte az erőszaktól, a monarchia bukásával azonban felborult a rend: a gonoszok élnek בְּחַיִּיבָה-ban (Zsolt 73,3), és erőszakkal elnyomják a másik embert (Zsolt 73,6). Véleményünk szerint a kiszolgáltatottság ilyen felerősítése a Zsolt 72-ben a fogság szituációjára való közvetett utalásként értelmezhető, ahogyan a kontextust képező Zsolt 73–83\* kollektív panaszai is a fogság okozta krízis feldolgozásának lenyomata.<sup>359</sup>

Az ászáfita zsoltárok egyik tipikus témája az isteni igazságszolgáltatás és ítélet (lásd Zsolt 50; 75–76; 81–82),<sup>360</sup> sőt, alapvető kritériumként tartozik Isten lényegéhez, hogy megmenti a szegényt az erőszaktól (lásd Zsolt 82).<sup>361</sup> A gyűjtemény végén álló Zsolt 83 azt várja, hogy Isten most is, ahogy már régen többször, valódi Isten voltát bizonyítva, megmenti segítségért kiáltó népét, és megsemmisíti Izráel ellenségeit, ami

356 DONNER–RÖLLIG (Hg.): KAI 1 (©2002), 7; HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (©2003), 257–258 [Hahn István fordítása].

357 HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (©2003), 181 [Komoróczy Géza fordítása].

358 VÖ. BRUEGGEMANN: Response (1993), 39; COLE: Shape and Message of Book III (2000), 15–16; GILLINGHAM: Power and Powerlessness (2006), 32.

359 Az ászáfita zsoltárok datálásához lásd WEBER: Psalm 77 (2006), 269–270; uő: „Asaf” und „Jesaja” (2009), 458, vö. ZENGER: Einleitung (©2008), 353, valamint lásd fentebb (3.5.2.2.).

360 ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 77; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 107.112.118; SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 314–319.329.335, ugyanígy HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (©2000), 31, akik a JHWH-t bíróként megjelenítő Zsolt 58 felvételét is az ászáfita redakcióhoz kötik.

361 SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 335.



a fogság szituációjában különösen is fontos teológiai üzenet volt. A Zsolt 72 mint az Ászáfita Zsoltárkönyv (Zsolt 50–83\*) egyetlen királyzsoltára, az (egykor) Isten népéért felelősséget vállaló igazságos királyt mutatja be,<sup>362</sup> aki beleilleszkedve az isteni rendbe, megmenti a szegényeket és eltíporja az erőszakosokat. Az Ászáfita Zsoltárkönyv redaktora ez utóbbi kiegészítéssel pontosítja a király feladatát, hiszen a JHWH által felhatalmazott reprezentáns (vö. Zsolt 72,1) így tölthette be jól helytartói feladatát.

### 4.3. A KIRÁLYTEOLÓGIA FOGSÁG UTÁNI ÚJRAÉRTELMEZÉSEI

II. Círus perzsa uralkodó közel-keleti katonai sikerei a Kr. e. 6. sz. közepén alapvetően változtatják meg a nemzetközi politikai viszonyokat. Ezáltal JHWH fogságban élő népe is gyökeres változásoknak néz elébe. A Kr. e. 539-ben a Babilont is elfoglaló II. Círus ediktomot bocsát ki, melyben a babiloniak által deportált népek, köztük a zsidóság is jogot nyer a hazatérésre. A hazatérés nyilvánvalóan nem valósult meg azonnal, de a következő két-három évtizedben a zsidóság egy jelentős része folyamatosan visszavándorol hazájába, és elkezdi lépéseket tenni a vallási és politikai restauráció irányába.<sup>363</sup>

A dávidi királyság restaurációjának gondolata és a „monarchikus Messiás”-ba vetett politikai reménység a hazatérés után hamar tettekkel formálódott, de ugyanazzal a lendülettel kudarcot is vallott. A Kr. e. 520-ban hazatérő csoport Haggeus és Zakariás prófétai közreműködésével lépéseket tett nemcsak a templom, de a monarchia helyreállítására is. Ám a nagy reményekkel kecsegtető kezdeményezés, mely szerint a dávidita Zerubbábel személyében helyreállítható a királyság intézménye, csak igen rövid életű volt. A restaurációs törekvések két célkitűzéséből végül csak az egyik valósult meg, hiszen a (második) jeruzsálemi templom felépülhetett, az önálló jeruzsálemi királyság viszont az ószövetségi korban nem állhatott helyre.<sup>364</sup> A templom Kr. e. 515-ös felszentelésekor Haggeusról és Zakariásról már egyáltalán nem esik szó, de Zerubbábelnek sincs semmilyen szerepe ezen az eseményen. Úgy tűnik tehát, hogy

362 RÖSEL: Redaktion (1999), 175.

363 ALBERTZ: Exilszeit (2001), 98–112.

364 Ez a tény egyértelműen következik a perzsa nagybirodalom politikájából is, mely a vallási autonómiát a legnagyobb mértékben biztosította, a nemzeti önállóság viszont csak bizonyos korlátok között valósulhatott meg, lásd ALBERTZ: Religionsgeschichte II (1997), 471; uő: Exilszeit (2001), 107.109.

a királyságra irányuló restaurációs törekvések ekkorra szinte teljesen elhaltak.<sup>365</sup>

A restauratív váradalmaknak I. Dárius Kr. e. 522-es uralomra jutása vethetett véget.<sup>366</sup> A Kr. e. 519-re megszállárduló perzsa hatalom minden bizonnyal túl veszélyesnek ítélte Zerubbábelt, ezért valószínűleg központilag eltávolították őt.<sup>367</sup>

A restauratív hangok általános elnémulása azzal is magyarázható, hogy a társadalmi és vallási vezető szerepet egyre inkább a perzsákhoz lojális vének és a (cádókita) papok ragadhatták magukhoz, akiknek antinacionalista (sőt antidávidita) politikája kizárta a monarchiapárti körök érvényesülését.<sup>368</sup> A két vezető grémium kompromisszumának eredménye a Tóra kanonizálása, mely dokumentum a hivatalos teológiát jeleníti meg a korban. Ebben pedig a királyság restaurációjának reménye szinte egyáltalán nem jut szóhoz, sőt a kifejezett királykritika és monarchiaellenesség is nem egyszer hangot kap,<sup>369</sup> más esetben pedig a királyteológia kollektivizáló átértelmezésével találkozunk.<sup>370</sup>

365 ALBERTZ: *Religionsgeschichte II* (21997), 468–483; NIEHR: *Abgaben an den Tempel* (2007), 145; CARR: *Introduction* (2010), 213; KESSLER: *Ókori Izráel társadalma* (2011), 160, vö. KUSTÁR: *Krónikás történeti mű* (2004), 170.

366 RÓZSA: *Ószövetség keletkezése II* (2002), 267; GERSTENBERGER: *Perserzeit* (2005), 59.

367 Ezek a politikai intézkedések viszont nem érintették a templomépítést, mely Kr. e. 515-re be is fejeződhetett, lásd ALBERTZ: *Exilszeit* (2001), 109.

368 ALBERTZ: *Religionsgeschichte II* (21997), 500, uő: *Exilszeit* (2001), 109–111, vö. KESSLER: *Ókori Izráel társadalma* (2011), 163.

369 ALBERTZ: *Religionsgeschichte II* (21997), 497–504.507.517. Albertz – a Pentateuchos előállításának E. Blum által felállított elmélete alapján – megkülönböztet egy korai fogság utáni Pentateuchos-kompozíciót (K<sup>0</sup>), melynek hátterében a laikus vezetők grémiumát feltételezi, és koncepciójában a DTM visszamenőleges kiegészítéseként értendő, illetve ennek egy későbbi papi átdolgozását (K<sup>1</sup>), mely papi körök teológiai terméke. Az előbbi a királysághoz való kritikus hozzáállás és a királyteológia demokratizálása jellemzi, az utóbbi pedig inkább király(ság)ellenes teológiát képvisel, megtisztítva az istenképet a királyi vonásoktól. A kanonizált Tórában a Bálám-jövendölésben találjuk az egyetlen konkrét utalást a királyságra, mint a távoli jövő egy lehetőségére, lásd ALBERTZ: *Religionsgeschichte II* (21997), 497–535; vö. CRÖSEMANN: *Tora* (1992), 403; CARR: *Introduction* (2010), 217–222.

370 A királyteológia kollektivizálásának gondolatát talán az Ézs 55,3 fogalmazza meg legvilágosabban, ahol már nem a fogság előtti állapotok visszaállításáról van szó, hanem arról, hogy a Dáviddal kötött szövetség az Izráellel kötött örök szövetségben folytatódik, lásd ALBERTZ: *Religionsgeschichte I* (21996), 181; uő: *Religionsgeschichte II* (21997), 447; uő: *Exilszeit* (2001), 322; WASCHKE: *Wurzeln* (2001), 74–78.94–95; STEYMAN: *Psalm 89* (2005), 425. Az Ebed-JHWH énekek kollektív alakjának is vannak királyi vonásai (pl. Ézs 42,1–4), és megfigyelhető a dávidi ígéretek kollektív tovább élése, lásd PAKOZY: *Ebed Jahweh* (1942), 220–224; STECK: *Gottesknecht und Zion* (1992), 4; VAN OORSCHOT: *Vom Babel zum Zion* (1993), 184–196; RÓZSA: *Üdvösségközvetítők* (2001), 210–211.214–215; KUSTÁR: „Durch seine Wunder...” (2002), 187. Hasonló utat képvisel a deuteronomizmus, mintegy ellenpontozva a klasszikus királyteológiát. A deuteronomista teológia deszakralizálja a királyságot, és egyúttal az ahhoz kapcsolódó ígéreteket Izráel népére vonatkoztatja (demotizálás/ kollektivizálás/demokratizálás), vö. WASCHKE: *Wurzeln* (2001), 77–78.

A restauratív váradalmak elnémulása persze nem jelenti szükség-szerűen, hogy ezen eszmék hordozói vagy szimpatizánsai teljesen eltűn-tek volna a Zerubbábel-féle helyreállítási kísérlet sikertelensége után. Az Ezsd 4,12–13.15.19–20 és a Neh 2,19; 6,6–7 utal arra, hogy a Kr. e. 5. sz. közepén is akadtak még elszórtan rojalista hangok a zsidóság köré-ben, ráadásul utóbbi esetben prófétai háttérrel is tudunk (Neh 6,14).<sup>371</sup> A klasszikus királyteológia hagyományozása a nem hivatalos szinteken, azaz ellenzéki körökben és nem vezető társadalmi rétegekben folytathat tovább. Így talál otthonra például a prófétai eszkatológiában mint ellen-zéki teológiában, és így élhet tovább az egyéni, illetve családi kegyes-ségben, amit leginkább a Zsoltárok könyve szerkesztői karolnak fel.

Később, a hellenista korban, a Krónikák könyve teszi újra központi témájává a királyságot. Érdeklődésének fókuszában elsősorban mégsem a király(ság), hanem a templom áll. A Krónikás jelenléti teokráciát val-ló szemléletében a király politikai és kultikus szerepe már rendkívül behatárolt, a tulajdonképpeni uralkodó maga JHWH.<sup>372</sup> Ennek a földi uralkodót kiiktató teokratikus áramlatnak is megtaláljuk a hatását a Zsoltárok könyve fogság utáni formálódásában.

Irodalomkritikai és redakciótörténeti vizsgálatunk eredményének ér-telmében a fogságot követően négy kiegészítéssel bővül a 72. zsoltár.

A Kr. e. 6. sz. második felére datálható első bővítés a zsoltár cent-rumát érinti (Zsolt 72,9–11), mely a dávidita király előtt behódoló el-lenséges népeket láttat (4.3.1.). Ezt az univerzalitást értelmezi újra a költemény következő továbbírása (Zsolt 72,15.17aγ.b), mely a Kr. e. 5. sz. nemzetközi hangulatát is visszatükrözve pozitívabb képet fest a népek-ről (4.3.2.). Röviddel ezután a restauráció késlekedésének problematiká-ja, illetve az isteni segítség és áldás kollektív megtapasztalhatósága kap hangot a Zsolt 72,3\*.7\* versek módosításaiban (4.3.3.). A zsoltár utolsó kiegészítése a záródoxológia (Zsolt 72,18–19), mely – a IV–V. zsoltár-könyv tendenciáihoz hasonlóan – már a királyságot teljesen leválasztja a földi intézményről, és kizárólagos teokráciában gondolkodik (4.3.4.).

#### 4.3.1. A NÉPEK REAKCIÓJA A KIRÁLY UNIVERZÁLIS URALMÁRA (II. továbbírás: Zsolt 72,9–11)

A redakciótörténeti vizsgálatunk eredménye szerint a Zsolt 72 közepén elhelyezkedő 9–11. szakasz minden bizonnyal annak a redaktornak

371 CRÜSEMANN: Tora (1992), 401; SCHAPER: Persian Period (2007), 11.

372 ALBERTZ: Religionsgeschichte II (1997), 613–615; KUSTÁR: Krónikák (2002), 31–32; STEINS: Chronik (2008), 261.

tulajdonítható, aki az ún. Elohista Zsoltárkönyv (Zsolt 42–83\*) szerkesztését végezte a Kr. e. 6. sz. második felében.<sup>373</sup>

A hazatérési hullámok megkezdése előtt, valószínűleg még a diaszpórában működő továbbbíró sokféle impulzus érhet, melyek a 9–11 megfogalmazására indították. Közegében fokozottan hatottak az ókori közel-keleti nagyhatalmak ideológiái, köztük a mezopotámiai királyideológia. A fogság idején fontos szerep hárult a saját teológiai hagyományokra is, melyek szintén jól érzékelhetők a továbbbíró gondolkodásában, mint például a fogság előtti király- és Sion-teológia, valamint különösen is a Salamon-tradíció. Ezek a hagyományok a fogság végeztével és a hazatérés lehetőségével ismét más megvilágításba kerültek. Az is valószínű, hogy a továbbbíró saját népének és korának gondolkodóitól sem szigetelődött el, így számolnunk kell a fogság alatti és utáni prófétai útkeresés teológiai hatásaival is.

Már a fogságnak is kiemelt témája volt, a Círus utáni nemzetközi mozgásokkal azonban ismét központi kérdés lett JHWH, Izrael és a népek viszonya. Ehhez szól hozzá a továbbbíró, amikor kiegészíti a királyzsoltárt a 9–11. versekkel, továbbvezetve a 8. vers univerzalizitását. A továbbbíró már nem az ország geográfiai kiterjedése érdekli, hanem a birodalom etnikai koordinátái; nem a territórium, hanem az ott élő népek reakciója válik témává. Az alaprétegtől eltérően ezeknek a verseknek nem a király a cselekvő alanya, hanem az idegen népek válnak aktívvá, vagyis a királytól mint középponttól kifelé irányuló, centrifugális perspektívát a továbbbíró kiegészíti egy, a királyra mint középpontra fókuszáló, centripetális perspektívával, s az uralkodót mint megajándékozottat, „univerzális akceptort” jeleníti meg.

A továbbbírák értelmezéséhez nagyban hozzásegít, ha először megvizsgáljuk a 9–11 szerkezetét. A szakasz formai rendezettsége már vizuálisan is érzékelhetővé teszi, hogy egy irodalmilag átgondolt, koncentrikusan szerkesztett szöveg egységéről van szó, két rövidebb keretverssel és egy terjedelmesebb középső mondattal:

|                                              |                                                |                         |    |
|----------------------------------------------|------------------------------------------------|-------------------------|----|
|                                              | וְאֵיכָיוֹ אֶעֱפֹר יִלְחָכוּ:                  | לִפְנֵי יְרָעוּ צִיִּים | 9  |
| מֶלֶכִי שָׁבָא וְסָבָא אֶשְׁכֵּר יִקְרִיבוּ: | מִלְכֵי תַרְשִׁישׁ וְאַיִים מִנְחָה יִשִּׁיבוּ |                         | 10 |
| כָּל־נָוִים יַעֲבֹדוּהָ:                     | כָּל־מְלָכִים                                  | וְיִשְׁתַּחֲווּ־לָּהּ   | 11 |

9 Előtte hajtsanak térdet a(z ellenséges) pusztalakók, és ellenségei port nyaljanak.

10 Tarsis és a partok királyai ajándékot hozzanak, Sába és Sebeb királyai adót vigyenek.

11 És hódoljon neki minden király, minden nép szolgálja őt.

373 Lásd fentebb (3.5.2.3.).

A szakasz tartalmi elemei is visszaigazolják ezt a struktúrát. A behódolásban részt vevő népek és (nép)csoporthoz megnevezésére nyolc kifejezést használ a továbbbíró, melyből a 9. és 11. keretversben szereplő négy megnevezés az idegen/ellenséges népeket általános kategóriákban adja meg (נָחִים, אֲרָבִים, כְּנָעִים, גִּיּוֹרִים), a keretversek közötti 10. vers pedig szintén négy, de már konkrétan behatárolható földrajzi névvel (תִּרְשִׁישׁ, מִצְרָיִם, שֶׁבַּא, אֲרָבִים) teszi egyértelművé, hogy mely nemzetek jelentik a birodalom etnikai koordinátáit.<sup>374</sup> Feltételezésünk – melynek a következőkben igazolását is kívánjuk adni –, hogy a továbbbíró nem véletlenszerűen, hanem teológiai megfontolások alapján választja meg a továbbírásban megemlített helyeket és népeket.

#### 4.3.1.1. A népek hódolata mint ókori királyideológiai toposz

A 9–11. versekkel a továbbbíró egy klasszikus behódolási (prostrnációs) jelenetet illeszt az alapzsoltár centrumába, melyet leginkább a keretversek frazeológiája tesz nyilvánvalóvá. A népek megjelölésére szolgáló általános kategóriák legelőször arról tanúskodnak, hogy a behódolók, vagy legalábbis egy részük ellenség.<sup>375</sup> Az אֲרָבִים többes számú főnév a legáltalánosabb kifejezés az ellenség megjelölésére, ennek parallelje, a גִּיּוֹרִים ’pusztalakók’ kifejezés valószínűleg hasonlóképpen értelmezendő.<sup>376</sup> A *parallelismus membrorum*-ból adódó értelme miatt szinte bizonyos, hogy nem konkrét népcsoportra kell gondolnunk,<sup>377</sup>

374 Ehhez lásd már fentebb (3.5.2.3.).

375 A fogságkori zsidóság idegen népekhez való viszonyulását jól érzékelteti, hogy a kor irodalmának egyik jellemző műfaja az idegen népek elleni prófécia. Ezeket részben a fogságban gyűjtötték, szerkesztették, kiegészítették, részben pedig újak is keletkeztek, lásd ALBERTZ: *Exilszeit* (2001), 116.145–158.

376 A גִּיּוֹרִים főnév mint homonima kétféle jelentést vehet fel: גִּי' I. 'hajó'; גִּי' II. 'sivatagi élőlény'. Az utóbbi csak többes számban fordul elő a héber Ószövetségben. A száraz, kopár, kiszikkadt, víztelen föld (אֶרֶץ-צִיָּה) mint élet- és emberellenes közeg értelmezendő az ókori közel-keleti gondolkodásban. A גִּיּוֹרִים ennek értelmében az életellenes világ embert fenyegető erőinek és lényeinek összefoglaló kifejezése. Ezeket az ellenséges erőket az ókor embere démonokként definiálta, de gondolhatunk ezek állati és emberi manifesztációira is (vö. Zsolt 74,14), lásd DELITZSCH: *Psalmen* (41883), 516–517; JIRKU: *Dämonen* (1912), 36.37–39; KOEHLER–BAUMGARTNER: *HALAT* 3 (31983), 956.957–958; MÜLLER, H.-P.: *גִּי' (1989), 987–991; FLEISCHER: צִיָּה (1989), 994; JANOWSKI: Wild Beasts (21999), 897; HOSSFELD–ZINGER: Psalmen 51–100 (22000), 306. A גִּיּוֹרִים – אֲרָבִים nemcsak hasonló hangalakjuk alapján képeznek szójátékot, hanem jelentésükkel is kiegészítik egymást: „pusztalakók” – „tengerlakók”, lásd SEYBOLD: *Psalmen* (1996), 278. A Zsolt 72,9a értelmezési lehetőségeihez bővebben lásd KRUSCHE: *Salomo* (2017) 23–42.*

377 A Septuaginta konkretizálva a kifejezést Αἰθίοπες-ként, a Vulgata pedig ennek megfelelően az *Aethiopes* szóval fordít (vö. Zsolt 74,14).

hanem az ellenségeként fenyegető, létet veszélyeztető népekre általában.<sup>378</sup>

A behódolás motívumanyaga szoros kapcsolatban áll az ókori Közel-Kelet királyszövegeinek hasonló leírásaival. A sumer és asszír királyideoológiának szerves része volt a katonai győzelmek méltatása.<sup>379</sup> A király (ön)dicsőítésével együtt jár ellenségeinek derogálása, sötét ábrázolása, a népek és királyok így általában mint behódolók vagy legyőzöttek jelennek meg.<sup>380</sup> Az ókori ikonográfiai és epigráfiai leletek alapján úgy tűnik, hogy a behódolásnak létezett egyfajta protokollja, melynek elemei részben a zsoltárban felsorolt események lehetnek: a mély meghajlás (חווה; כרע), a láb vagy föld megcsókolása (vö. אֶפְרָח לְחָד, az adófizetés, „ajándékozás” (מִנְחָה; אֶפְרָח) és a szolgálat (עֲבַד).<sup>381</sup>

A Zsolt 72,9 *parallelismus membrorum*-ában a térdhajítás szinonimájaként szereplő אֶפְרָח לְחָד 'port nyal' kifejezés különösen is plasztikus képet fest az ellenséges népek magatartásáról.<sup>382</sup> A feltétel nélküli behódolás jellemző gesztusa egy olyan mély meghajlás, melynél az arc és a száj már érintette a földet, és akár együtt járt a földnek vagy a hódító lábának megcsókolásával.<sup>383</sup> A „port nyal” kifejezés még kétszer fordul elő az Ószövetségben (Ézs 49,23; Mik 7,17), a hódító uralkodó lábának megcsókolása pedig a Zsolt 2,11–12-ben jelenik meg. Itt a szükséges szövegkorrekció után a következőket olvashatjuk: עֲבַדוּ אֶת־יְהוָה בִּירְאָה נִשְׁקוּ בְּרַגְלֵי בְּרָעָה: 'Szolgáljátok az Urat félelemmel, csókoljátok lábát remegéssel', ahol az istenség lába csakis az ő földi

378 Vö. Zsolt 74,14. Más bibliai helyeken (pl. Ézs 13,21; 23,3; 33,14; Jer 50,39) pusztában lakó állatokat, démonokat jelöl a kifejezés, lásd MÖLLER, H.-P.: נִי (1989), 989–990; JANOWSKI: Wild Beasts (21999), 897; ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 84; SAUR: Königspsalmen (2004), 142; MOLNAR: Királyok és messiások (2009), 191.242. A אִיִּים – נִיִּים szójáték is az Ézs 34,14 és Jer 50,39 versekben a Zsolt 72-vel ellentétben pusztai állatokra vonatkozik: אִיִּים אֶת־אִיִּים 'vadmacska (a) hiénával'. Goldingay „vadmacska” szóval fordít a Zsolt 72-ben is, lásd GOLDINGAY: Psalms 42–89 (2007), 380. Ez az értelmezés azonban nehezen illeszkedne a Zsolt 72,9–11 szövegrészbe, ahol végig emberekről van szó.

379 Lásd RINGGREN: Religionen (1979), 104.

380 KÖCKERT: Vätergott (1988), 290–294, vö. GREEN: Ideology of Domestic Achievements (2010), 36–37.

381 KEEL: Bildsymbolik (1972), 282–283.

382 Az Urnammu királyért mondott könyörgésben az imádkozó a király ellenségeinek pusztulását kívánja, isteni fegyvereket kér Enliltől, hogy azzal megsemmisíthesse az ellenséges országokat. Ezek után azt kívánja, hogy a megálázott ellenség a földet csókolja, lásd FALKENSTEIN–VON SODEN: Gebete (1953), 89–90.

383 A csók más esetben is az uralkodó (1Sám 10,1) vagy az istenség (1Kir 19,18) elismerésének a jele, vö. KUSTÁR: Zsolt 2 (2008), 71.

reprezentánsának a lábát jelentheti.<sup>384</sup> Bár a Zsolt 72-ben nem a láb vagy a föld megcsókolásáról, hanem a por nyalásáról van szó, a két megnyilvánulás bizonyosan ugyanarra a gesztusra vonatkozik,<sup>385</sup> ahogyan ez az Ézs 49,23-ból is következik: יִלְחֹבוּ רַגְלֶיךָ יְהוָה 'és lábad porát nyalják'.<sup>386</sup> A láb megcsókolása és a por nyalása között lehet érzékelni valamennyi intenzitásbeli különbséget. Egy egyiptomi felirat szerint a fáraó azzal gyakorolt kegyet a tiszteletét tevő felé, hogy megengedte: ne a földet, hanem lábát csókolja meg.<sup>387</sup>

Az ellenség ilyen megnyilvánulása hagyománytörténetileg és teológiaiilag összefügghet az édenkert kígyójának mondott átokkal is: וְאָעַפֵּר הָאָפֶל כָּל־יְמֵי חַיֶּיךָ: 'és port egyél életed minden napján' (Gen 3,14, vö. Mik 7,17a).<sup>388</sup> Közeli párhuzamot találhatunk az El-Amarna levelek egyikében (EA 100), melyet Irgata város vénei intéztek a fáraóhoz:

Adjon (a király) ajándékot szolgálainak, míg ellenségeink végignézik és port esznek.<sup>389</sup>

- 384 Lásd KUSTÁR: Zsolt 2 (2008), 71, vö. BÄR: Tributdarstellungen (2007), 237. A széles körben elfogadott szövegkorrekcióhoz lásd BERTHOLET: Crux interpretum (1908), 58–59; uő: Nochmals zu Ps 2:11f. (1908), 193; KRAUS: Psalmen 1–59 (1989), 143.144.154; KARASSZON, D.: Zsoltárok (1998), 544; SEYBOLD: Psalmen (1996), 30.33; HOSSFELD–ZINGER: Psalmen I (1993), 52; ADAM: Held (2001), 162; GOLDINGAY: Psalms 1–41 (2006), 93–94.102–103. A masszoréta szöveg megőrzése vagy más korrekciós javaslatok megcsókolásán lásd HOLLADAY: New Proposal (1978), 110–112; TOURNAY: Seeing and Hearing (1988/1991), 22; STEYMANS: Psalm 89 (2005), 295; MOLNÁR: Királyok és messiások (2009), 209, a problémához további szakirodalmat sorol pl. GOLDINGAY: Psalms 1–41 (2006), 93–94.
- 385 Ezekkel rokon behódolási gesztust tartalmaz a Zsolt 8,7; 110,1.
- 386 A „lábad pora” szókapcsolat jellegzetes kifejezésként jelenik meg az Amarna-levelekben is (pl. EA 141; EA 142; EA 143), ahol a tiszteletét kifejező, hétszer földre boruló szolga saját magát nevezi így, lásd KNUDTZON (Hg.): El-Amarna-Tafeln (1915), 592–593.597–597.598–599.
- 387 WEIPPERT–WEIPPERT: Der betende Mensch (2013), 454, ugyanígy D. Calabro, aki szerint a láb megcsókolása már valamilyen előzetes kapcsolatot feltételez az uralkodó és a hódoló között, lásd CALABRO: Body Gestures (2011), 29. A föld megcsókolásának mozzanata egyiptomi sírokban talált ábrázolásokon és hozzájuk tartozó feliratokon is megjelenik, ahol a prostráció a fáraó vagy más magasrangú vezető előtt megy végbe. Egyiptomban kultikus vonatkozásai is vannak ennek a gesztusnak, a pap ugyanis a naponkénti templomi rituálé során többször megcsókolja a földet, lásd WEIPPERT–WEIPPERT: Der betende Mensch (2013), 447–452.
- 388 A párhuzamosságra utal, hogy a לָחַץ ige a '(fel)nyal' jelentése mellett értelmezhető úgy is, mint '(fel)eszik' (így pl. Num 22,4), lásd KOEHLER–BAUMGARTNER: HALAT 2 (1974), 499, vö. BARRÉ: Cuneiform parallel (1982), 274.
- 389 Lásd KNUDTZON (Hg.): El-Amarna-Tafeln (1915), 453.1195; MORAN (ed.): Amarna Letters (1992), 172 [(németből) fordította: N. Á.], vö. MURPHY: Study (1948), 29; BARRÉ: Cuneiform parallel (1982), 271.



Egy ószövetségi kötődésű ókori ábrázolást is ismerünk, mely egy tipikus ókori behódolási aktust örökölt meg. A Fekete-obeliszk néven ismertté vált ninivei győzelmi oszlopon Jéhu viszi az asszír király elé adományát, és csókolja meg a földet a győztes uralkodó, III. Salmanesz (Šulmā-nuašarēdu) előtt (vö. 2Kir 10,29–36).<sup>390</sup>

Számos egyéb ókori ábrázolás is témájává teszi az ellenséges népek behódolását vagy ajándékok átadását mind Egyiptomban, mind pedig Mezopotámiában.<sup>391</sup> Az ábrázolások központi alakja a király, akit olykor körbevesz személyes kísérete. A hódolók külső megjelenése egyértelműen utal arra, hogy idegen néphez tartoznak. Hajviseletük, ruházatuk, illetve ajándékaik alapján általában jól felismerhető etnikai hovatartozásuk.<sup>392</sup>

Az ábrázolások alapján következtetni lehet a behódolás protokolljának néhány specifikus elemére is. Asszíriában például, amikor a hódolattévőket felvezetik, akkor jellemző az enyhe meghajlás és az arc

390 Lásd HOSSFELD–ZINGER: Psalmen 51–100 (2000), 323; BÄR: Tributdarstellungen (2007), 550; WEIPPERT–WEIPPERT: Der betende Mensch (2013), 459. Az asszír behódolási jelenetek képi ábrázolásában a Kr. e. 9. sz. jelenti az egyértelmű virágkört, lásd BÄR: Tributdarstellungen (2007), 252; NUNN: Levante (2007), 128. A behódolók földre borulásának legismertebb asszír ábrázolásai a Fekete-obeliszk mellett például a Balawat-bronzkapu, a Lákis-relief, valamint több domborműrészlet Ninive északi palotájából, lásd UNGER: Bronztor von Balawat (1913), 81; WEIPPERT–WEIPPERT: Der betende Mensch (2013), 459–470.

391 Lásd pl. WEIPPERT–WEIPPERT: Der betende Mensch (2013), 459–470. A poszkünézist/prostrációt vagy ajándékozást ábrázoló jelenetek között differenciálni szükséges. Egyrészt a földig hajlás nem kizárólag az ellenség megalázkodó gesztusa lehet. Az uralkodó saját alattvalói is sokszor így fejezték ki tiszteletüket. Másfelől az uralkodó elé vitt különféle javak jellegüket tekintve eltérőek lehetnek, úgymint kereskedelemi áru, ajándék diplomáciai látogatások alkalmával (alkalmi és önkéntes), vazallusi adó (rendszeres és kötelező) vagy hadizsákmány. Az ábrázolás részletei legtöbbször elárulják, hogy a felsoroltak közül melyik eset áll fenn, ismerünk azonban olyan (egyiptomi) ábrázolást is, ahol nem eldönthető, hogy ellenségek behódolását, birodalmi adóbehajtást vagy újévi ajándékozást ábrázol a jelenet. Elképzelhető, hogy különböző időben zajló és különböző tartalmú események jelennek meg egyszerre a képen. Ezekhez lásd KEEL: Bildsymbolik (1972), 283–285; BÄR: Tributdarstellungen (2007), 232–235; WEIPPERT–WEIPPERT: Der betende Mensch (2013), 444–447. 454.458–459, vö. RADNER: Abgaben (2007), 214–215. Nemcsak ábrázolásokon, de ókori közel-keleti szövegekben is gyakori, hogy a kereskedelmi kapcsolatokat hódításként állítják be, az árucserét folytán megszerzett javakat pedig zsákmányként vagy behajtott adóként tüntetik fel, lásd KEEL: Bildsymbolik (1972), 283–285; KÖSZEGHY: Salamon (2005), 104. Kilamuwa király például, aki egy kicsiny észak-szíriai állam (Sam'al) uralkodója volt, önéletrajzi feliratában írja: „hatalma volt felettem a danuniak királyának, de felbéreltem ellene Asszíria királyát...” Nyilvánvaló, hogy egy jelentéktelen szíriai állam nem volt abban a helyzetben, hogy a hatalmas Asszíriát felbérelje saját ügyeihez, csakis annak eufemisztikus leírásáról lehet szó, hogy Kilamuwa király adót kényszerült fizetni Asszíriának, lásd HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 259 [Hahn István fordítása].

392 BÄR: Tributdarstellungen (2007), 232.

elé helyezett két ököl. Amikor aztán a vazallus közvetlenül a király színe elé jutott, a lába elé borul és megfogja vagy megcsókolja azt. A Zsolt 72,10-zel egybecsengő módon gyakori az ábrázolásokon, hogy maguk a vazalluskirályok vagy hozzájuk közel álló, magas rangú vezetők adják át az adományt egy delegáció élén.<sup>393</sup>

Az ikonográfia mellett ókori szövegelemek is őrzik a behódolás motívumait. A földre borulásnak, a láb megcsókolásának és az ajándékozásnak a leírása – külön-külön vagy összetartozó motívumegyüttesként – kifejezetten sok Biblián kívüli szövegben köszön vissza, melyekből itt csak példaként említünk meg néhány újasszír és újbabiloni királyfeliratot.<sup>394</sup> II. Szargón (Kr. e. 8. sz.) és Szanhérib (Kr. e. 7. sz.) sztéléje szerint például:

Ianzū, Na'iri király 4 *bēru* járóföldre elem jött Hubuškia városából, királysága városából, és megcsókolta lábamat. Ajándékát: igába fogott lovakat, marhákat és juhokat Hubuškiában, városában átvettem tőle.<sup>395</sup>

Amurru ország királyai valamennyien bőséges ajándékokat, súlyos adományukat négyszeresen elébem hozván, megcsóolták a lábamat.<sup>396</sup>

Tarsis behódolásának említése miatt (vö. Zsolt 72,10) fontos ókori parallelszöveg Észarhaddón egyik felirata (Kr. e. 671). Ez tengeri népekről számol be, akik a király lába elé vetik magukat és súlyos adót fizetnek neki.<sup>397</sup> Egy másik, Észarhaddón (Kr. e. 7. sz.) hadjáratairól szóló felirat pedig a következőket tartalmazza:

Bēliqīša, Bunani fia [...] Ninuába elébem jövén megcsókolta a lábamat [...] Arábia királya, súlyos ajándékaival együtt, Ninuába elem jövén megcsóolták a lábamat. [...] Uppis, Partakka város városura, Zanasana, Partukka város városura, Ramateia, Urakkazabarna város városura, e médiabeliek [...] nagy paripákat, *lazúrkő* tömböket – a hegységben törteket – uralmam városába, Ninuába hozzám hozván megcsóolták a lábamat.<sup>398</sup>

393 BÄR: Tributdarstellungen (2007), 236–237.

394 Asszír szövegek szerint a „láb megcsókolása” mellett a „láb megragadása” is szokványos gesztusa a hódolat kifejezésének, lásd BÄR: Tributdarstellungen (2007), 237.

395 HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 311 [Komoróczy Géza fordítása].

396 HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 183 [Komoróczy Géza fordítása].

397 KOCH, M.: Tarschisch und Hispanien (1984), 103; SAUR: Tyroszyklus (2008), 198.

398 HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 192–193 [Komoróczy Géza fordítása, kiemelés eredeti].

A Rassam-henger Aššurbānapli (Kr. e. 7. sz.) hadjáratairól a következőképpen tudósít:

Felvonulásom során a tengerpart, a tengerközepi (szigetek) és a szárazföld huszonkét királya, az arcomat leső szolgák elélem hozván súlyos ajándékaikat – megcsókolták a lábam.<sup>399</sup>

Nabūna'id stíléje (Kr. e. 6. sz.) Harrānban, majd Az Újbabiloni Birodalmat megdöntő II. (Nagy) Círus hengere (Kr. e. 6. sz.) szintén használja a behódolás motívumait:

[...] meglátván, [...] a közeli királyok odajövéen, megcsókolták a lábamat, a távoliak meghallván félték (Sîn) hatalmas istenségét.<sup>400</sup>

Az összes világtájak tróntermekben lakó valamennyi királya, a Felső-tengertől az Alsó-tengerig, [bárhon is] lakjanak, [mint] Nyugat földjének királyai, akik sátrakban laknak, valamennyien nehéz adójukat elhozták, és Babylónban lábaimat csókolták.<sup>401</sup>

A Rassam-henger szerint a behódoló király sokszor saját lányát küldi el bőséges hozomány kíséretében, aki a hódító lábának megcsókolásával női palotaszolgálatra kötelezi magát. Más esetekben a láb megcsókolását a behódoló uralkodó trónörököse végezte el.<sup>402</sup> A láb megcsókolása az ókori szövegek szerint elkerülhetővé tette a kegyetlen pusztulást. Akik ily módon behódoltak, és adóval, ajándékkal kiváltották magukat, rendszerint kegyelmet nyertek. Ellenkező esetben kegyetlen megtorlásról olvasunk ezekben a királyszívegekben. Az Észarhaddón hadjáratait megörökítő feliratban, valamint az Aššurbānapliról szóló Rassam-hengeren például a következőt találjuk (Kr. e. 7. sz.):

A benne (ti. Bīt-Imbi városában) tartózkodó lakosság, amely nem jött eléem, nem kérdezte királyi fenségem egészségét, megöltem; fejüket levágtam, az ajkukat lenyestem.

399 HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 209, további hasonló megfogalmazások ugyanebben a szövegben 211.213.214 [Komoróczy Géza fordítása].

400 HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 246 [Komoróczy Géza fordítása].

401 HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 317 [Harmatta János fordítása].

402 HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 211.213 [Komoróczy Géza fordítása]. A vazallussá lett királyok gyermekei gyakran felkerültek az asszír udvarba, ahol a később a birodalomhoz való lojalitás szellemében nevelkedtek, lásd BÄR: Tri-butdarstellungen (2007), 251.552.

Országom lakosságának látványosságára Asszíriába hoztam (őket).<sup>403</sup>

Akik [...] ellenszegülően feleltek [...] meghághatatlan kőfalakat, mint agyagedényt, úgy törtem szét. Hőseik holttestét temetetlenül a sakálokkal etettem fel. [...] Akik életük megmentéséért a tenger közepébe menekültek, a hálomat nem kerülték el, nem mentették meg az életüket. A mozgékony térdűeket, akik a távoli hegyekben mászásra szánták magukat, – kifogtam a hegységéből, mint a madarat, s lenyestem a karjukat. Vérüket zuhatagként folyattam le a hegy vízmósaiba.<sup>404</sup>

A behódolás megtagadása vagy a vazallusi adó visszatartása enyhébb esetekben a lakosság deportálásával, a város kifosztásával járt, ahogyan az II. Szargón feliratából (Kr. e. 8. sz.) is kiderül:

Visszatérésemkor a Mušasir városbeli Urzan, [...] aki nem hódolt be uralmamnak [...] fellázadt ellenem, megakasztotta hadjáratom előrenyomulását, azaz a visszatérést, mivel súlyos ajándékával együtt nem csókolta meg a lábamat, adóját, szolgálatát, ajándékát visszatartván egyetlen egyszer sem küldte el követét, hogy „egészségemet kérdezze”. [...] Azért, mert Urzana király, az ő uralkodójuk, Aššur szavára nem alázkodott meg, uralmam ígáját levetvén, szolgálatomat elfelejtette: ennek a városnak a lakosságát fogságra rendeltem [...] Urzana és Haldina palotájának vagyonát és holmiját, amit Mušasir városából zsákmányoltam [...] Aššur országának belsejébe szállíttattam.<sup>405</sup>

A szöveg további részei szerint a deportáltaknak aztán kényszersz munkát kellett végezniük. A 2Kir 17,4–6 tudósítása szerint – ahogyan ezt asszír forrás is megerősíti<sup>406</sup> – hasonló forgatókönyv játszódott le, amikor Hóséa megtagadta az évenkénti adót, és felvette a kapcsolatot

403 HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 216 [Komoróczy Géza fordítása]. Hasonló mozzanatok az ikonográfiai leletek is tartalmaznak, pl. Balawat-bronzkapu, Lákis-relief, dombormű a Til-Tubai csatáról (Ninive, Északi palota), ezekhez, illetve további példákhoz lásd KEEL: Bildsymbolik (1972), 90–92, valamint a British Museum online képtárát: <http://www.britishmuseum.org>, letöltés dátuma: 2018. február 16.

404 HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 193 [Komoróczy Géza fordítása]. További példákhoz lásd KUHRT: Ókori Közel-Kelet (2005), 255–258.

405 HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 311–312 [Komoróczy Géza fordítása].

406 PRITCHARD (ed.): ANET (31968), 284–285.

Egyiptommal. V. Salmaneszer éveken keresztül ostromolta Samáriát, melyet végül utódja, II. Szargón foglalt el Kr. e. 722-ben, elhurcolva az északi királyság vezető rétegét, a megmaradt népre pedig újra kivetette a korábban érvényben lévő adót.<sup>407</sup>

A fenti párhuzamok alapján is kitűnik, hogy a Zsolt 72,9–11 esemény-sora semmi esetre sem azonos a népek megtérésének, Sionhoz való zarándoklatának vagy önkéntes betagozódásának prófétai elképzelésével. Ebben a tekintetben Zenger (és nyomában mások) túl közel viszik egymáshoz a Zsolt 72,(8.)9–11 verseket és az Ézs 2,2–4 par. Mik 4,1–3 próféciaját.<sup>408</sup> A Sionhoz kötődő univerzalizmus gondolata az Ószövetségben nem alkot egységes teológiát, ezért differenciáltan kell azt kezelnünk. Kortól és teológiai köröktől függően sokféle formában jelenik meg.<sup>409</sup> A népek harca (*Völkerkampf/Völkersturm*), a népek gyűlése (*Völker-versammlung*), a népek behódolása (*Völkerhuldigung*) vagy a népek zarándoklata (*Völkerwallfahrt*) olyan egymással rokon teológiai modellek, melyek különböző hangsúlyokkal fogalmazzák meg JHWH, Sion és a népek kapcsolatát.<sup>410</sup> Az a modell, melyben a 72. zsoltár továbbírója itt gondolkodik, egyértelműen a népek behódolásának (*Völkerhuldigung*) modellje. Nem jellemző például a *Völkerwallfahrt*-szövegekre, hogy népek és királyok ellenséggént (אויב) szerepeljenek, és a 'port nyál' kifejezés szintén túl erős ahhoz, hogy önként megtérő népekről legyen szó.<sup>411</sup>

A népek közeledésének békés jellege mellett elhangzó legfőbb érv, hogy a király és a népek között semmilyen militáris megnyilvánulás nem történik. Véleményünk szerint ennek oka nem a prófétai eszkatológiával való párhuzamban keresendő. Igaz, hogy a zsoltár nem tudósít háborús eseményekről, de ebből még nem következik szükségszerűen a népek konfliktusmentes együttélése egy eszkatológiai békekorszakban. Sőt, az ókori paralelek azt mutatják, hogy a behódolás a nemzetközi

407 SCHOORS: *Königreiche* (1998), 95; MILLER–HAYES: *Izrael és Júda története* (2003), 318–321.

408 HOSSFELD–ZENER: *Psalmen 51–100* (2000), 324; HOSSFELD–ZENER: *Psalmen II* (2002), 417; ZENER: *Auslegungen* (2003), 163, hasonlóan SCHMID: *šalóm* (1971), 73; SAUR: *Königpsalmen* (2004), 143; MOLNÁR: *Királyok és messiások* (2009), 189–191.242.

409 Ehhez bővebben lásd SCHMIDT, H.: *Israel, Zion und die Völker* (1968), 7–40; KUSTÁR: *Izrael és a pogány nemzetek viszonya* (2000), 47–72; uő: *Főáram és különút* (2012), 17–27; BALOGH: *Ószövetségi univerzalizmus* (2012), 26–50, vö. EGO: *Vom Völkerchaos zum Völkerkosmos* (2013), 125–126.

410 VÖ. SCHMIDT, H.: *Israel, Zion und die Völker* (1968), 8.

411 VÖ. MOLNÁR: *Királyok és messiások* (2009), 242. Amennyiben a *Völkerwallfahrt* motívumának két központi eleme a népek ujjongása (*Völkerjubiläum*) és az önkéntes ajándékozás, a Zsolt 72,9–11-ből az előbbi teljesen hiányzik, az utóbbi pedig nem az önkéntesség jegyében zajlik, vö. EGO: *Vom Völkerchaos zum Völkerkosmos* (2013), 126.

konfliktusok egyik lehetséges kimenetele, olykor az esélytelen ütközet elkerülésének egyetlen módja és az életben maradás egyetlen esélye. A behódolás tehát nem követi a harci cselekményeket, hanem alternatívája annak.<sup>412</sup> Önkéntes csak abban az értelemben, hogy a fenyegetett nép maga dönthetett a harc vállalása és a megadás között, de tekintve, hogy a behódolás helyett választható opció a pusztulás, inkább beszélhetünk kényszerű aktusról. A 4. vers korábbi kiegészítéséből is kitűnik, hogy a (belpolitikai) rend fenntartása érdekében a király programjának része kell hogy legyen a megtorlás: **עֲרִיצָא עֲרִיצָא** 'és törje össze az elnyomót'. A népek behódolása itt tehát mindenképpen politikai természetű, és semmi sem utal arra, hogy együtt járna a JHWH-hoz való megtéréssel vagy a Tóra elfogadásával.<sup>413</sup>

Az ókori kultúrákban egy nép rendszerint azért hódolt be egy másik hatalomnak, mert felmérte annak katonai fölényét és egy esetleges katonai összecsapás számára előnytelen vagy végzetes kimenetelét.<sup>414</sup> Ezt a folyamatot feltételezi a Zsolt 2 is, ahol a 8–9. versek a király katonai erejét mutatják be, a 10–12a versekben pedig a behódolásra való felszólítás hangzik el. Hasonlót találunk továbbá a Zsolt 18,40-ben is: „Fölruháztál erővel a harcra, térdre kényszerítetted (כרע) támadóimat.”<sup>415</sup> A királyzsoltárok szokványos eleme az uralkodó harci felkészültségének (Zsolt 2,8–9; 18,33–46; 21,9–13; 45,5–6), fegyverzetének (Zsolt 2,9: vasvessző; Zsolt 21,13: íj; Zsolt 45,6: nyíl) méltatása is.<sup>416</sup>

412 Vö. SCHMID: Šalóm (1971), 60; ADAM: Held (2001), 218. Ezt fogalmazza meg a deuteronomista hadviselési törvény (Deut 20,1–20) is. Miután egy elfoglalni kívánt város lakóinak felkínálták a békés megadás lehetőségét, két lehetőség kínálkozik: 1. ha elfogadják a békét, legyenek adófizetők és szolgáljanak, 2. ha viszont visszautasítják a békét, akkor a város megostromolható, és minden férfi, nő, gyermek és állat kiirtandó.

413 Ugyanígy a Zsolt 2,11–12 esetében is, lásd KUSTÁR: Zsolt 2 (2008), 71.

414 A behódolás után vazallusi viszony alakul ki a két uralkodó között. Ez egy olyan „szerződés”, mely nem egyenrangú felek között kötöttet, de abban az alárendelt és a fölérendelt fél garantálja a békés koegzisztenciát. Az alárendelt fél adományokkal pecsételte meg a szerződést, a fölérendelt fél pedig a „meg nem támadás” ellenszolgáltatását vagy más össztársadalmi szolgáltatásokat (hivatali rendszer, infrastruktúra, katonai védelem) nyújtott. A fölérendelt fél abszolút monopol helyzetében azonban ellenszolgáltatás nélkül is működhetett a vazallusi viszony, lásd KUHRT: Ókori Közel-Kelet (2005), 253–255; BÄR: Tributdarstellungen (2007), 231–232.233. A vazallusi viszonyban kialakuló úr–szolga relációt érzékelteti a Zsolt 72,11 **עֲבָר** kifejezése is.

415 Vö. Azittawadda-felirat, lásd DONNER–RÖLLIG (Hg.): KAI 1 (2002), 7; HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 258 [Hahn István fordítása].

416 Ezek megfelelőit is megtaláljuk az ókori királyszövegekben. Egy akkád nyelvű királyért mondott könyörgésben az imádkozó egyik kifejezett kérése, hogy „Nergál, a nagy istenek fejedelme, adjon neked erős fegyvert!”, lásd TUAT II/6 (1991), 820. Szanhérib sztéléjén azt olvassuk, hogy a király az ellenség legyőzéséért imádkozik isteneihez, majd részletesen ismerteti fegyverzetét: „Oroszlánként tombolván, felöltöttem bőrpáncélot, sisakomat, a csata kellékét a fejemre

A Zsolt 72 nem éreztet hatalmi nyomást, és nincs erődemonstráció sem, mely a király legyőzhetetlen és feltétlen behódolást kiváltó hadierejét méltatná, ehelyett inkább azt sugallja a szöveg, hogy a népeket lenyűgözi és meggyőzi a király „kettős arcú” igazsága, ezért vetik alá magukat a királynak.<sup>417</sup> A népek hódolatának eseményét a király igazságos uralkodásának leírása keretezi, ahol az idegen királyok behódolásának indoklása (Zsolt 72,12: כִּי), a dávidi uralkodó igazságos hatalomgyakorlása. Ez teljesen összhangban van a Salamon-tradícióval, melyben a bölcs király hadjáratok nélkül is évezheti az idegen királyok tiszteletadását: „Jöttek is az emberek minden nép közül, hogy hallgassák Salamon bölcsességét, sőt a föld királyai közül is mindazok, akik hallottak bölcsességéről” (1Kir 5,14).<sup>418</sup> Ráadásul nem csak látogatóba jöttek, hanem „adót (מִנְחָה) fizettek, és szolgáltak (עָבַד) Salomonnak egész életében” (1Kir 5,1).<sup>419</sup> Bár a király mindenkori feladata alapvetően kettős, bírói és hadvezéri (1Sám 8,20), Salamon uralkodásának fő profilja az előbbire korlátozódik. A konkrét harci cselekmények vagy akár a fegyveres erődemonstráció hiánya tehát nem a népek békés zarándoklatát vetíti előre, hanem a zsoltár salamoni jellegéből adódik, melyet az ekkor már létező felirat értelmében a továbbírás felerősít.

#### 4.3.1.2. A behódolás etnikai koordinátái

A 10. vers tartalmazza a konkrét – bár ma már nem egyértelműen lokalizálható – földrajzi neveket, ahonnan a hódolatot tevő népek érkeznek. Joggal vetődik fel a kérdés, hogy miért éppen ezeket és nem másokat emel a szövegbe a szerző.

A négy kifejezés kapcsán érdekes kettősségre figyelhetünk fel. Míg a szópárok első elemének, Tarsisnak és Sábának a neve egyértelműen

helyeztem; fenséges harci szekerembe, az ellenség eltiprójába szívem indulatában gyorsan felszöktem. Az erős íjat, amit Aššur isten adott nekem, kezembe ragadtam. A dárdát, az élet átdöfőjét, markomba szorítottam...” lásd HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 186 [Komoróczy Géza fordítása].

417 VARGA: Ótestamentumi zsoltárköltészet (1911), 31; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 47; ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 84; uő: Auslegungen (2003), 163, vö. MOLNÁR: Királyok és messiások (2009), 242.

418 Az Azittawadda-felirat szintén azt sejteti, hogy a király igazságos uralma vívja ki a népek atyai tiszteletét, a későbbiekben azonban e népek leigázásáról olvasunk, lásd DONNER–RÖLLIG (Hg.): KAI 1 (2002), 7–8; HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 257–258 [Hahn István fordítása], vö. SCHMIDT: šalôm (1971), 72; GREEN: Ideology of Domestic Achievements (2010), 235.

419 A 2Kir 17,3 tudósítása szerint először Hóséa király is ezt az utat választotta V. Salmaneszér asszír királlyal szemben. „Ellene (= Hóséa ellen) vonult fel Salmaneszér Asszír király, Hóséa pedig az alattvalója (עָבַד) lett és adót (מִנְחָה) fizetett neki” (2Kir 17,3), hasonlóan MURPHY: Study (1948), 30. Később aztán megtagadja az adófizetést, ami Samária elestéhez és deportációhoz vezet.



a Salamon-tradícióra engednek asszociálni,<sup>420</sup> addig a második elemként megjelenő תַּרְשִׁישׁ 'partvidék' és Szebá előfordulásait döntően a fog-ság alatti és utáni prófétai szövegekben találjuk.<sup>421</sup> A felsorolt népek és vidékek közös jellemzője, hogy izráeli/júdai szemszögből földrajzilag nagyon távol esnek, tulajdonképpen az akkori ismert világ legtávolabbi pontjait jelölik.<sup>422</sup>

A zsoltár salamoni színezetét erősíti fel Tarsís (תַּרְשִׁישׁ) megemlítése. A Salamon-tradícióban a tengeri kereskedelem egyik fontos eszközeként szerepelnek a Tarsís-hajók (1Kir 10,22, vö. 2Krón 9,21).<sup>423</sup> A Zsoltárok könyvében csak a Zsolt 48,8-ban fordul még elő a név, ezen a helyen is megemlítve a hajókat, ráadásul mint JHWH ellenségeit.<sup>424</sup> A hajózással való összefüggések alapján és a partokkal (אֲרָצוֹת) történő együttes említése miatt (vö. Gen 10,4–5; Ézs 23,6; 60,9; 66,19) mindenképpen egy tengeren megközelíthető helyre kell gondolni. A hely konkrét beazonosításakor egyesek Karthágó városára gondolnak (vö. Ézs 23<sub>LXX</sub>, 1.6.10.14), más vélemények szerint valahol Tunisz területén, Kis-Ázsiában, a Fekete-tenger partvidékén vagy Szardíniában kell keresnünk a várost.<sup>425</sup> Az utóbbi időben azonban a legtöbbször a föníciai kolóniaként alapított hispániai Tartessus városát tartják a legvalószínűbb lokalizációnak.<sup>426</sup> A város konkrét beazonosítása nélkül sok esetben szimbolikusan értendő a helynév, mint az egzotikus gazdagság és a legtávolabbi nyugat jelképe.<sup>427</sup> Teológiailag fontos, hogy Tarsís nem tartozik Izráel klasszikus

420 Tarsís: 1Kir 10,22.22; Sába: 1Kir 10,1.4.10.13, vö. KOCH, M.: Tarschisch und Hispanien (1984), 60.

421 Tarsís és Sába neve a Salamon-tradíció kívül megjelenik a prófétai irodalomban is, ellenben az אֲרָצוֹת-ról és Szebáról egyáltalán nem esik szó a salamoni történetekben.

422 HOSSFELD–ZINGER: Psalmen 51–100 (2000), 324; KUSTÁR: Ószösvetség király-szövegei (2003), 8; DILLER: Dimensionen (2010), 10–16.

423 Tarsís-hajókhoz és a város kereskedelemben betöltött szerepéhez lásd még 1Kir 22,49; 2Krón 20,36–37; Ézs 2,16; 23,1.6.10.14; 60,9; Jer 10,9; Ez 27,12.25; 38,13; Jón 1,3.

424 Ottani értelmezéséhez lásd KOCH, M.: Tarschisch und Hispanien (1984), 43–47; KÖRTING: Zion (2006), 167; MÜLLER, R.: Wettergott (2008), 185.

425 Ezekhez a véleményekhez lásd MURPHY: Study (1948), 29; HEIM: Perfect King (1995), 243; KARASSZON, D.: Zsoltárok (1998), 586.

426 DUHM: Psalmen (1922), 276; MALAMAT: Entstehung eines Großreichs (1983), 8; HEIM: Perfect King (1995), 243; McCANN: Book of Psalms (1996), 964; DIETRICH, W.: Frühe Königszeit (1997), 188; KARASSZON, D.: Zsoltárok (1998), 586; KUSTÁR: Ószösvetség király-szövegei (2003), 8; MOLNÁR: Királyok és messiások (2009), 242; DILLER: Dimensionen (2010), 10. A kérdéshez lásd még KÖSZEGHY: Salamon (2005), 105–106. A hispániai lokalizációt erősíti Tarsís egyetlen ismert ókori közel-keleti említése is Ézsarhaddón egy feliratán (Kr. e. 671), mely a Mediterráneum nyugati térségére helyezi a várost, lásd KOCH, M.: Tarschisch und Hispanien (1984), 103; LIPINSKI: תַּרְשִׁישׁ (1995), 780.

427 Bővebben lásd GÖRG: Ophir, Tarschisch und Atlantis (1981), 76–86.

ellenségei közé, hanem mint kereskedelmi partner jelentős, így a behódolás motívuma ellenére a város említésének nincs militáris konnotációja.

A másik földrajzi név, amely szintén mélyen benne gyökerezik a Salamon-tradícióban: Sába (  $\text{סָבָא}$  ). Sába országát kétszer is említi a zsol-tár (Zsolt 72,10.15), világos asszociációs hidat teremtve a Salamon-elbeszélések felé (1Kir 10). Sába a Gen 10,7-ben Kús unokájaként jelenik meg, majd a Gen 10,26–28 szerint Sém leszármazottja, közelebbről Joktán fia. A Gen 25,3 nemzetségtáblája szerint Ábrahám unokája Joksántól, akit Ketúrát szült neki. A név eredete alapján Sába minden bizonnyal (Dél-nyugat-)Arábiában, az Arab-félszigeten lokalizálható.<sup>428</sup> A Septuaginta fordítása szintén ezt erősíti: Ἀράβων. A bibliai és Biblián kívüli források egybehangzóan gazdag birodalomként ábrázolják.<sup>429</sup> Akárcsak Tarsis esetében, Sába országánál sem tradicionális ellenséggel van dolgunk, hanem egy, a kereskedelem szempontjából fontos diplomáciai kapcsolatról van szó, ahogyan ez az 1Kir 10-ben is érzékelhető.<sup>430</sup>

A továbbbíró tehát az ekkor már létező felirat értelmében salamoni koloritot ad a népek behódolásának. Ezek az áthallások annyira egyértelműek, hogy biztosra vehető: a továbbbíró jól ismerte a Salamon-tradíciót, vagyis azokat a Salamonhoz kötődő történeteket és feljegyzéseket, melyek szóban és írásban hagyományozódtak.<sup>431</sup> A továbbbíró így a 9–11. versekben egy olyan jeruzsálemi székhelyű királyságot látta, mely Salamon egykori birodalmához hasonlóan virágzik, sőt még azt is túlszárnyalja.

A Salamon-történetek egyszer sem említik viszont Szebá (  $\text{שֶׁבָּא}$  ) nevét. Annál erősebben köthető azonban ez a földrajzi név a próféta irodalomhoz. Leszámítva a Gen és az 1Krón nemzetségtábláit, csak Deutero-Ézsaiásnál jelenik meg a név. Az Ézs 43,3 szerint Egyiptom, Kús és Szebá országait adja Isten kárpótlásul Izráélért. A három földrajzi név megismétlődik az Ézs 45,14-ben azzal a különbséggel, hogy  $\text{שֶׁבָּא}$  országa helyett a  $\text{שֶׁבְּאִים}$  mint nép szerepel a szövegben.<sup>432</sup> A nagy termet, ami a szebáiak jelzőjeként jelenik itt meg, a Nílus felső szakaszán élő népekre jellemző.<sup>433</sup> Mivel Szebát Egyiptom és Etiópia mellett említik a szövegek,

428 DUHM: Psalmen (1922), 276; MURPHY: Study (1948), 30–31; KRAUS: Psalmen 60–150 (1989), 660, hasonlóan HEIM: Perfect King (1995), 243; ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 83, utóbbi Észak-Arábiába helyezi Sábát.

429 Ezekhez lásd pl. SAUR: Tyroszyklus (2008), 208.

430 Hasonlóan MALAMAT: Entstehung eines Großreichs (1983), 9. Sába kereskedelmi tevékenysége bibliai (Ez 27,22–23; 38,13; Jób 6,19) és asszír forrásokból egyaránt ismert, lásd DILLER: Dimensionen (2010), 12.

431 A DTM datálásának kérdéséhez lásd fentebb (3.5.2.3.).

432 Vö. SADLER: Cushite (2005), 30.82–87.

433 BALOGH: Kús (2010), 594–595; uő: Stele (2011), 169.

feltehetően Észak- vagy Kelet-Afrikára kell gondolnunk.<sup>434</sup> A térség közelebbről talán valahol a kúsiták szomszédságában lokalizálható a Fehér- és Kék-Nílus által közrezárt területen.<sup>435</sup> Az ókori szövegek is afrikai Szebáról tudnak.<sup>436</sup>

Szintén a prófétai iratokra jellemző az יִיָּא említése.<sup>437</sup> A kifejezés alatt a földközi-tengeri, illetve görög szigetvilág, valamint a szíria-palesztinai, illetve kis-ázsiai partvidék értendő.<sup>438</sup> A főnév egyes számú formája 'part' jelentéssel fordul elő, többes számú formája pedig a part(ok) által körbezárt földterületet jelenti, mely lehet egy sziget vagy akár az egész földkerekség, ahogyan azt az ókori ember vízzel körülvett földkorongként elképzelte.<sup>439</sup> A legadekvátabb, ha a zsoltárban 'partvidék'-ként értelmezzük a szót, beleértve a szigeteket és a tengerpart menti országokat.

Feltűnő, hogy a Zsolt 72 behódolási jelenetében nem Izráel klasszikus ellenségeit találjuk. Valószínű, hogy a Zsolt 72 azért mellőzi ezeket, mert a tudatosan kialakított salomoni színezettől alapvetően idegen lenne a hagyományos ellenségek és nemzetközi konfliktusok említése. A tradíció szerint Salamon – leszámítva királyságának végnapjait, amikor Istentől való elhajlását a deuteronomista királykritika szerint JHWH ellenségekkel bünteti (1Kir 11,14–25) – nem vezetett harcot a klasszikus

434 AHARONI–AVI-YONAH: Bible Atlas (21982), 21; KRAUS: Psalmen 60–150 (1989), 660; KARASSZON, D.: Zsoltárok (1998), 586; KUSTÁR: Ószövetség király-szövegei (2003), 8, hasonlóan DUHM: Psalmen (1922), 276; MURPHY: Study (1948), 31; HEIM: Perfect King (1995), 243, DILLER: Dimensionen (2010), 13. Másképp LORETZ: Psalmstudien (2002), 190; ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 83, akik (Dél-)Arábiában lokalizálják Szebát, vö. HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (2000), 324, ahol Zenger Etiópiát is megemlíti.

435 Ezt támogatja az is, hogy a Gen 10,7 és 1Krón 1,9 nemzetségtáblázatában Szebá Kús elsőszülöttje.

436 Sztrabón (Geog. XVI. 4.8–10), Hérodotosz (Hist. III. 17.20.25), Josephus Flavius (Ant. II. 248–249), ezekhez lásd MÜLLER, W.: Seba (1992), 1064; HERMISSON: Deuterocesaja (2003), 42; BALOGH: Kús (2010), 594–596; uő: Stele (2011), 170; MOLNÁR: Királyok és messiások (2009), 242; HILBRANDS: Seba (2010), digitális kiadvány, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/27497/>, letöltés dátuma: 2018. február 16.

437 A héber kifejezés Ezékiel könyvében (Ez 26,15.18.18; 27,3.6.7.15.35; 39,6), valamint Deutero- és Trito-Ézsaiásnál (Ézs 40,15; 41,1.5; 42,4.10.12.15; 49,1; 51,5; 59,18; 60,9; 66,19) gyakori, vö MURPHY: Study (1948), 30; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 50. A Zsoltárok könyvében ezen a helyen kívül csak a Zsolt 97,1-ben szerepel a szó.

438 MURPHY: Study (1948), 30; KOCH, M.: Tarschisch und Hispanien (1984), 156–160; HEIM: Perfect King (1995), 243; KARASSZON, D.: Zsoltárok (1998), 586; SAUR: Königspsalmen (2004), 142; MOLNÁR: Királyok és messiások (2009), 242; DILLER: Dimensionen (2010), 11; SALO: Königsideologie (2017), 206.

439 RUPRECHT: Semantik (1998), 608.609, ugyanígy LORETZ: Psalmstudien (2002), 190; JANOWSKI: Der andere König (2003), 100.

ellenségekkel szemben,<sup>440</sup> mivel Dávid már legyőzte azokat. A második dávidi zsoltárgyűjteményen belül erre utal a Zsolt 60 is, mely a szomszéd népek legyőzőjeként mutatja be Dávidot (Zsolt 60,2.8–10).<sup>441</sup> A 9–11. versek továbbírásával egy időben kialakuló Zsolt 42–83\* záróköltménye, a Zsolt 83 is kiemelt helyen hozza Izrael ellenséges és JHWH-val szemben esélytelen vagy már vereséget szenvedett szomszédjait (Zsolt 83,6–13).<sup>442</sup> A hagyományos ellenfelek helyett megjelenő távoli népek említése alapján arra is gondolhatunk, hogy a továbbíró számára már ismertek II. Kambysés Kr. e. 525–522 közötti hódításai.<sup>443</sup>

Az alapréteg centrumában álló 8. vers univerzalizását látjuk tehát a 9–11. versekben részletezni. A 8. vers még egy mindent lefedő geográfiai kiterjedésről beszélt, a 9–11 pedig embereket lát maga előtt,

- 440 DONNER: Geschichte I (1984), 217; DIETRICH, W.: Frühe Königszeit (1997), 196–197. A bibliai leírások szerint Salamon hatalmi törekvéseiben irányváltást fedezhetünk fel, melyben a katonai jellegű külpolitikáról átvált a kereskedelmi-gazdasági orientációjú külpolitikára. Tekintve a salamoni állam potenciálját és erőforrásait, Izrael egyébként is elérte katonai teljesítőképességének határát, lásd MALAMAT: Entstehung eines Großreichs (1983), 9; KÖSZEGHY: Salamon (2005), 107, vö. DONNER: Geschichte I (1984), 217.
- 441 SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 296. A Zsolt 60 kiemelt pozícióban, a II. dávidi zsoltárgyűjtemény (Zsolt 51–72\*) közepén, illetve a Zsolt 56–60 *miktám*-gyűjtemény végén szerepel. A zsoltár témája és műfaja közel áll az ászáfita zsoltárokhoz (Zsolt 73–83\*), vélhetően ugyanabban a redakcionális fázisban kerültek a Zsoltárok könyvébe, azaz a Zsolt 50–83\* kompozíciójának kialakulásakor, lásd HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 31; vö. SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 161. Amikor tehát a Zsolt 72 kiegészül a 9–11. versekkel Sikem, Szukkót-völgye, Edóm, Móáb, filiszteusok már a legyőzöttek sorában vannak a Zsolt 60 szerint. A Zsolt 60 fogságkori datálásához lásd KRAUS: Psalmen 60–150 (1989), 587; TATE: Psalms (1990), 104; SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 161.
- 442 A Zsolt 83,6–9-ben felsorolt tíz nemzet Izrael történetének mindenkori ellenségeit veszi számba Asszíriáig bezárólag. A 10–13. versek ezen országoknak kérik ugyanazt a sorsot, mint a már rég legyőzött kánaáni népeknek, lásd HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 499–502; SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 335–336..
- 443 II. Kambysés görög és arab szövetségeseinek segítségével legyőzte Egyiptomot (Kr. e. 525–522), sőt Kús ellen is támadást intézett (Kr. e. 524), lásd ALBERTZ: Exilszeit (2001), 100.105; MILLER–HAYES: Izrael és Júda története (2003), 428. A líbiai sivatagban aztán kudarcot vallott, mert a főnóciaiak nem voltak hajlandók Karthágó ellen vonulni. A hadjárat szereplői között ott vannak tehát a tengeri népek (vö. מִצְרַיִם), arab (vö. אַרְבֵּי) és afrikai országok (vö. כְּנָעַן). Az Ézs 43,3 és 45,14 versek kapcsán egyaránt felmerül, hogy ezek már Kambysés hódításaira reflektálnak, lásd ELLIGER: Deuterocesaja (1989), 298.304; KRATZ: Kyros (1991), 216–217; VAN OORSCHOT: Vom Babel zum Zion (1993), 61–62; HERMISSON: Deuterocesaja (2003), 40; SADLER: Cushite (2005), 82–83; WAGNER, TH.: Gottes Herrlichkeit (2012), 186. Josephus egy legendászerű beszámolójában szintén együtt szerepelteti Kambysést és Σαβᾶ-t, amit etióp városként említ (Ant. II. 248–249), lásd MÜLLER, W.: Seba (1992), 1064; BALOGH: Kús (2010), 594; HILBRANDS: Seba (2010), digitális kiadvány, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/27497/>, letöltés dátuma: 2018. február 16.

akik (katonai) kényszerből vagy (politikai) érdekből behódolnak a királynak. A 9. vers az előbbi, a 10. vers az utóbbi csoportot vonultatja fel, végül a 11. vers – kétszer is hozva a כֹּל 'minden, egész' főnevet – nem hagy kétséget afelől, hogy a zsoldár királyának hatalma a világ minden népére kiterjed. A továbbíró szempontjából tehát nem lényeges, hogy a népek milyen okból ismerik el JHWH reprezentánsát, a fontos csak az, hogy boruljanak le előtte.

A 10. vers négyes felsorolása felveti a kérdést, hogy nem a négy égtájról van-e itt szó, a legvalószínűbb lokalizációk azonban nem ezt mutatják. Tarsís és a partvidékek nyugatnak, Sába keletnek, Szebá pedig délnek feleltethető meg.<sup>444</sup> Észak viszont hiányzik, hacsak nem a 9. versben említett ellenséggel azonosítjuk.<sup>445</sup>

444 Keel a 8–11-ben próbálja beazonosítani az égtájakat: szerinte a pusztalakók keletnek, Tarsís és a partvidék nyugatnak felelnek meg, lásd KEEL: Bildsymbolik (1972), 282, ugyanígy RAVASI: Il libro dei Salmi II (\*1988), 474. Hasonlóan vélekedik Limburg, akinél a folyó (= Eufrátesz) keletet, Tarsís nyugatot, Sába és Szebá pedig délt jelöli, észak kimaradására viszont nem reflektál, lásd LIMBURG: Psalms (2000), 242. Diller szerint is a négy égtáj jelenti az alapsémát, de nála a 8–11. versek együttesen jelenítik meg ezeket. Diller szerint Tarsís és a szigetvilág a legvégső nyugatot, Sába a legdélekeletibb, Szebá pedig a legdélibb szélét jelzi a világnak, melynek következtében megállapítja, hogy nincs keleti és északi határmegjelölés. Diller szerint a hiányzó koordinátákat a 8. vers hozza, ahol a folyó és a föld széle keletet, a Kaszpi- és Fekete-tengerként beazonosított tengerek pedig északot jelentik. Mivel a pusztítással fenyegető ellenség ebből az irányból volt várható, a 8–9. vers ellenségek behódolásáról beszél, a 10. vers viszont politikailag veszélytelen, sőt kereskedelmi partnerként nagyra tartott népek tiszteletadását mutatja be Diller szerint, tehát a 11. vers a 8–10. versek összefoglalását adná. Diller érvelése nem meggyőző, mivel a szöveg irodalmi struktúrája a 8. vers különállóságát és a 9–11 összetartozását mutatja, lásd DILLER: Dimensionen (2010), 11–16. Elképzelhető az is, hogy miként a partvidékek és Tarsís egy irányt (nyugat) képviselnek, úgy Sába és Szebá is azonos égtájat jelölnek (dél), nem kizárt ugyanis, hogy a két országnév fonetikus hasonlósága azonos népcsoportra vagy egymáshoz közel álló népekre engedett asszociálni, vö. MÜLLER, W.: Seba (1992), 1064; SADLER: Cushite (2005), 29. Ha a 9. versben a pusztalakókat keletre, az ellenséget pedig északra helyezzük, a 9–10. vers kiadná a négy égtájat. Mivel azonban a 9. vers konkretizálatlan, a 10. vers pedig konkrét földrajzi neveket használ, nem tűnik valószínűnek, hogy a 9–10. vers az égtájak logikája alapján egységet alkotna.

445 Észak egyértelmű megjelölésének hiánya utalhat arra, hogy „észak” a 9–11. versek szerzőjének aktuális tartózkodási helye. A 8. vers monarchiakori szerzője Izráelből tekint körbe JHWH és reprezentánsának világbirodalmán, a 9–11 szerzője pedig talán még a gólából érzékeli a népek megmozdulását. Az Ézs 45-ben hasonló jelenségre figyelhetünk fel. A JHWH előtti univerzális tiszteletadás leírásában az Ézs 45,6 explicit megemlíti a kelet–nyugat tengelyt (עֶרְבָה וּמִזְרָח; מִמִּזְרָח שָׁמֶשׁ וּמִבְּרִים), az Ézs 45,14 pedig dél jelentős népeit sorolja fel (כְּנָעִים; כְּשִׁיטִים; מִצְרַיִם), nincs viszont közvetlen utalás északra, mivel azt Círus, ill. a fogság prófétája maga reprezentálja, lásd HERMISSON: Deuterojesaja (2003), 40; KRATZ: Kyros (1991), 102.

Zenger a totalitás kifejeződését abban látja, hogy Tarsís és a partvidék paralelljében az egyik tag ת-vel, a másik א-vel kezdődik, melyek a héber *álef*-bét két végpontját adják.<sup>446</sup> A תַּרְשִׁישׁ וְאֵיִם szópár elterjedtsége miatt azonban nem vehetjük biztosra, hogy itt tudatos költői törekvésről lenne szó.<sup>447</sup>

Balogh szerint a Zsolt 72,10-ben felsorolt neveket Noé három fiával, azaz a föld lakóinak három fő ágával azonosíthatjuk. Tarsís és a partvidékek eszerint a legtávolabb lakó jáfetitákat képviselnék (Gen 10,4), míg Sába és Szebá a legtávolabb lakó sémitákat (Gen 10,28; 1Kir 10,1–13), illetve hámitákat.<sup>448</sup> Véleményünk szerint, ha meg is állapítható valamilyen tartalmi átfedés a Gen 10 sémája és a királyzsoltár leírása között, amennyiben mindkettő a föld teljes lakosságát akarja megjeleníteni, irodalmilag a Zsolt 72,10 négy földrajzi megnevezése alapvetően nem szinkronizál a népek hármas felosztásával.

Akárhogyan is azonosítjuk a földrajzi neveket, a kontextus alapján egy, a dávid-salamoni nagybirodalmat felidéző, de azon is túlmutató világbirodalom rajzolódik ki előttünk, az ismert világ legtávolabbi és legegzigotikusabb vidékei által. A fogság korának lezárultával ez egy olyan restaurációs modellt kínál, melyben a salamoni jelleg konzervatív nemzeti politikát képvisel, a prófétai jelleg pedig – a hazatéréssel és a nemzetközi helyzettel való összefüggései miatt – határozott aktuálpolitikai igényt szolgáltató meg.

Az univerzális tendencia és a történelmi valóságon túlmutató váradalmak, valamint a fogság alatti és utáni prófétai irodalomhoz való sokrétű kötődés egyes vélemények szerint eszkatológiai-(proto)messiási irányban értelmezik át a zsoltárt.<sup>449</sup> Mivel azonban a továbbíró még jobban kidomborítja a zsoltár salamoni karakterét, ezzel inkább a költemény történeti vonatkozásait erősíti fel, mintsem eszkatologizálná a szöveget. A behódolásban részt vevő népek másik része, melyekkel a Salamon-tradícióban nem találkozunk, úgy jelennek meg a prófétai irodalomban, mint JHWH jelenben megtapasztalható nagyságának, igazságszolgáltatásának és hamarosan várható (tehát nem a végidőkben bekövetkező) szabadításának szemtanúi.<sup>450</sup>

446 Lásd ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 83.

447 A költői tudatosságot inkább az אֵיִם–צִיִּים szójátékban érzékelhetjük, mely a אֵיִם–צִיִּים szópár esetében is érvényesülni látszik, hasonlóan WATSON: Classical Hebrew Poetry (1986), 232; SEYBOLD: Psalmen (1996), 278.

448 BALOGH: Kús (2010), 594; uő: Stele (2011), 170.

449 SAUR: Königpsalmen (2004), 141–145.

450 Vö. KOCH, M.: Tarschisch und Hispanien (1984), 158–159; DILLER: Dimensionen (2010), 11.

#### 4.3.1.3. A népek hódolata mint restaurációs modell

A fogság korának lezárultával, a hazatérő csoportok fokozatos megindulása idején fontos teológiai toposszá válik a politikai restauráció gondolata. Az ekkor keletkezett továbbbírás (Zsolt 72,9–11) is leginkább egy ilyen restauratív hangnak tekinthetjük. A továbbbírás ugyanis módosított formában, de reaktiválja a fogság előtti király- és Sion-teológiát. Mindez összefüggésbe hozható az Elohista Zsoltárkönyv (Zsolt 42–83\*) teológiájával, melyben a hazatérésre készülő és az ország helyreállítását remélő nép gondolkodásmódja tükröződik vissza. A gyűjtemény egy olyan univerzalitást képvisel, melynek centrumában a Sion áll,<sup>451</sup> és a népek ellenségeként tűnnek fel.<sup>452</sup> A gyűjtemény redaktora, aki az ászáfita zsoltárok által keretezett második dávidi gyűjteményt kiegészíti a Zsolt 42–49\* Sion-centrikus kórahita énekeivel, tulajdonképpen reaktiválja a fogság előtti Sion- és királyteológiát, restauratív váradalmakat ébresztve a fogságból hazainduló gyülekezetben.<sup>453</sup> Feltételezésünk szerint ez a redaktor írta tovább a Zsolt 72 alaprétegét a 9–11. versekkel.

Az a történelmi esemény, mely a király- és Sion-teológia reaktiválásához nagyban hozzájárulhatott, nagy valószínűséggel II. Círus perzsa király fellépése lehetett, majd ez fokozódott tovább II. Kambysés korában. Círus kezdeti sikerei a Kr. e. 6. sz. közepén nagy hatást váltottak ki a fogság korának névtelen prófétájában is, aki – csatlakozva Ézsaiás prófétái örökségéhez – teológiailag reflektált a történelmi helyzetre.<sup>454</sup> Ebben a reflexióban Círus királyt – az ószövetségi Sion- és királyteológia talaján állva<sup>455</sup> – JHWH Messiásaként mutatja be, akiben realitással kezd válni a hazatérés és az ország helyreállításának reménysége.<sup>456</sup>

451 RÖSEL: Redaktion (1999), 84. Lásd pl. Zsolt 46; 48; 76. Pusztán a műfajból adódó különbség, hogy ami a Sion-énekekben ultimátumként fogalmazódik meg a népek felé (Zsolt 46,9–11; 48,13–14; 76,12, vö. Zsolt 2,10–12a), az a Zsolt 72 közbenjáró imádságában kérés Istenhez.

452 A nem individuális értelemben vett ellenségről legtöbbször ebben a zsoltárcsoportban esik szó, valamint a negatív népek-tematika a gyűjtemény zsoltárainak több mint negyedében megjelenik, lásd főként Zsolt 44,3,6–8; 45,6; 46,7,11; 47,4; 48,5–7; 60,8–10,13–14; 66,3–4; 68,(2–3.)22–24,31; 74,10–11; 76,13; 78,55,66; 79,6,10–12; 83,10–19.

453 Az elohista gyűjtemény érdeklődése alapvetően politikai jellegű, lásd RÖSEL: Redaktion (1999), 201.

454 ALBERTZ: Religionsgeschichte II (1997), 431,439; uő: Exilszeit (2001), 116; RÓZSA: Ószövetség keletkezése II (2002), 234–237; WATTS: Echoes from the Past (2004), 481–508; LUX: Völkertheologie (2009), 242.

455 ALBERTZ: Religionsgeschichte II (1997), 432, vö. BALOGH: Stele (2011), 187.

456 Círus leginkább annak köszönheti népszerűségét, hogy egységes birodalmi kultusz helyett a helyi kultuszok visszaállításával és a lokális identitás erősítésével kívánta elérni a perzsa hatalom iránti lojalitást, lásd ALBERTZ: Exilszeit (2001), 100.



A Sion-centrikusság még inkább felerősödik Deutero-Ézsaiás későbbi továbbírásában, mely már Kambysés idején kerül a prófétai könyvhöz.<sup>457</sup> A hazatérés opciója valójában ekkorra válik általánossá a teljes diaszpórában, és bár a zsidóság döntő többsége él még szétszórásban, ekkorra már ténylegesen elhárultak a hazatérés akadályai.<sup>458</sup>

Ez a történelmi helyzet jól összeegyeztethető azzal a teológiával, amit az Elohista Zsoltárkönyv képvisel. Kétségtelen, hogy a költői stílus és a már meglévő anyagok összeszerkesztése miatt a történelmi szituációra való reflektálás közel sem olyan direkt, mint Deutero-Ézsaiásnál, aki néven is nevezi az események főszereplőjét (Ézs 44,28; 45,1), mégis több jel mutat arra, hogy a Perzsa Birodalom expanziójával előállt új nemzetközi helyzetre a zsoltárszerkesztők az elohista gyűjteményen keresztül reagáltak. Az első kórahita gyűjtemény bekapcsolása, s benne a Sion-teológia aktualizálása éppen azt a reményt jeleníti meg, amit a perzsák hatalomátvételéhez fűztek az AsszírIA és Babilónia által leigázott népek.<sup>459</sup>

Az Ézs 40–55\* és az Elohista Zsoltárkönyv teológiája természetesen számos eltérést is mutat,<sup>460</sup> illetve a szövegek egybevetése a műfaji különbségek miatt egyáltalán nem mentes a nehézségektől. A hasonlóságok alapján annyi azonban mégis valószínűnek látszik, hogy szerkesztőik azonos szellemi környezetben alkottak. Erre utalnak egyes kifejezések (כָּבָד / כְּבוֹד, אֵיִים), a költői stílus, valamint olyan hagyománytörténeti kapcsolódási pontok, mint a Sion- és az exodus-tradíció. A prófétai könyv és az elohista gyűjtemény szerkesztői tehát ugyanazokra a hagyományokra nyúlnak vissza, és így vetítik előre a helyreállítás lehetőségét.<sup>461</sup>

457 KRATZ: Kyros (1991), 217, hasonlóan VAN OORSCHOT: Vom Babel zum Zion (1993), 105.

458 Kr. e. 539-ben Círus még nem került abba a helyzetbe, hogy a deportáltak tömeges visszatelepítését kontrollált módon lebonyolítsa, így a hazatérők száma igen csekély lehetett ebben a korban. Kambysés és a perzsa haderő bevonulása Szíria-Palesztinába (Kr. e. 526/525) már jelentősen megnövelhette a hazatérők számát. Ehhez bővebben lásd VAN OORSCHOT: Vom Babel zum Zion (1993), 166; ALBERTZ: Exilszeit (2001), 104–106; MILLER–HAYES: Izrael és Júda története (2003), 426–427.

459 Nem döntő, de számításba vehető az az indirekt érv is, mely szerint kicsi a valószínűsége annak, hogy a Zsoltárok könyve, mely szemmel láthatóan a fogság gyűlekezetének megmaradásához is nagyban hozzájárult, ne reflektáljon azokra az eseményekre, melyek átrajzolták a világtérképet, és új korszakot nyitottak az ókori Közel-Kelet történelmében. A Zsolt 98 Deutero-Ézsaiástól vett idézetei jelzik, hogy a Círus nevével fémjelzett események később is relevánsak voltak a zsoltárok teológiájában, vö. HOSSFELD–ZINGER: Psalmen 51–100 (2000), 689–690; LEUENBERGER: Theokratische Theologie (2013), 47–48.

460 Ehhez lásd lentebb.

461 WEBER: „Asaf” und „Jesaja” (2009), 456–487, vö. BERGES: Knechte im Psalter (2000), 153–178.

A Salamon-tradíciót és a prófétai terminológiát elegyítő behódolási jelenet (Zsolt 72,9–11) egy olyan restaurációs modellt kínál, melynek legfontosabb ismérvei, hogy a helyreállítás nem katonai eszközökkel történik, hanem politikai-diplomáciai síkon megy végbe a monarchia tényleges helyreállításának igényével. Círus, majd pedig Kambysés fellépése erre a gondolatra mindenképpen elvezethette a diaszpórában élő zsidóságot, illetve annak egyes teológiai köreit.

A fogság előtti király- és Sion-teológia alapvetően abban a sémában gondolkodik, hogy Izráel üdvállapota (שְׁלוֹמִי) csak a népek (katonai) alávetetésével valósulhat meg.<sup>462</sup> A királyság és a Sion helyreállítását megfogalmazó restauratív törekvésekben részben ez a séma is felelevenedik, ahogyan a Zsolt 72,9–11 sem tudja másként elképzelni a nép békéjét, csakis az idegen népek behódoltatása által.<sup>463</sup>

Ahogyan már fentebb említettük, a népek behódoltatása nem feltétlenül jár együtt véres katonai akcióval, de nem kérdéses, hogy csak olyan hatalom képes más népeket igába hajtani, amely tekintélyes katonai potenciállal rendelkezik, erről azonban nem tesz említést a zsoltár. A király igazságszolgáltató tevékenységéhez – a Zsolt 72,4.14 versek fogságkori kiegészítése óta explicit formában is – hozzátartozik ugyan az elnyomók eltiprása (Zsolt 72,4b), illetve az erőszak megfékezése (Zsolt 72,14aa\*), de ezek belpolitikai aktivitásként jelennek meg. A továbbírás értelmében azonban a népeknek elég látni, ahogyan a király rendet teremt saját népe körében, és ha nem akarnak a király ellenségeként az elnyomók sorsára jutni, meg kell adniuk magukat és be kell hódolniuk.

A zsoltár királyának katonai fellépéséről való hallgatás talán annak is köszönhető, hogy a behódoltatáshoz szükséges militáris potenciált nem Izráel birtokolja, hanem a perzsa uralkodó,<sup>464</sup> aki képes elérni, hogy Sion újra a világ közepe legyen. Annak nyilvánvalóan nem volt realitása, hogy Izráel katonai eszközök révén újra önállóságot szerezzen, de a helyreállítás diplomáciai esélyei jelentősen megnöttek a perzsa felszabadító hadjáratok révén (vö. Ézs 44,28).

462 ALBERTZ: Religionsgeschichte II (1997), 439, vö. SCHMID: šalôm (1971), 20.72.86–87.

463 ALBERTZ: Religionsgeschichte I (1996), 182; SPIECKERMANN: Recht und Gerechtigkeit (1998), 258, vö. SCHMID: šalôm (1971), 20. Westermann a behódolási jelenetben érzékelhető feszültséget azzal oldja fel, hogy szerinte különböző politikai elvárások ötvöződnék a fogság utáni továbbírásban, mivel a nép egy része a politikai hatalom nélkül fellépő békekirályban, a másik része pedig a népeket legyőző uralkodóban reménykedett, lásd WESTERMANN: Ausgewählte Psalmen (1984), 53.

464 Nincs tehát szó pacifizmusról, hiszen Círus és JHWH is harcosként lép fel (Ézs 41,2; 42,13; 45,1–2), de a harcot nem Izráel vívja.

A fogság korának prófétai ígehirdetésében a népek (katonai) alávetetése és behódolása a deuteró-ézsaiási Círus-szövegek jellemző motívuma (lásd Ézs 41,1–5; 45,1–7).<sup>465</sup> Deuteró-Ézsaiás egészen addig viszi ezt a gondolatot, hogy Círust JHWH Felkentjének nevezi (Ézs 45,1). Előtte történik a népek behódolása, Izráel pedig egyáltalán nem vesz/vehet részt az eseményekben. Deuteró-Ézsaiás ezzel negligálja a fogság előtti királyteológiának azt az elképzelését, melyben az izráeli/júdai uralkodó katonai fellépése miatt, illetve azt elkerülendő hódolnak be az idegen népek és királyok (vö. Zsolt 2,9), noha az események főszereplője nála is JHWH Messiása.<sup>466</sup> A Kambysés korában működő redaktor aztán a Sion-teológiát teszi hangsúlyossá Deuteró-Ézsaiás próféciájában, így miután a népek legyőzetnek, felismerik, hogy a Sionon lakó JHWH a világ egyedüli királya, és elindulnak ajándékaikkal Sion felé (Ézs 45,14\*; 49,22–23).<sup>467</sup> A prófétai könyvben Isten királyságának Sionon való felállítását azonban dávidita közreműködés nélkül történik meg.<sup>468</sup>

A Zsolt 72 továbbbírója mindezzel szemben úgy fogalmazza meg a népek hódolatát, hogy ebben a folyamatban továbbra is szerepe lesz a Dávid házából származó királynak. Az ábrázolt király külpolitikai inaktivitása mutatja, hogy a zsoltár redaktora a katonai fellépést nem egy dávidita uralkodótól várja, Deuteró-Ézsaiással szemben azonban nem a megszemélyesített Sion, hanem egy ott trónoló dávidi király fogadja a népek hódolatát. Ezzel a zsoltár továbbra is megmarad a jeruzsálemi királyteológia talaján, és hangot ad a politikai restauráció igényének.

A prófétai könyv nyelvezetéből és témáiból következtetve a deuteró-ézsaiási próféta-kör valószínűleg nemzeti érdeklődésű egykori templomi énekesekből és kultuszprófétákból állt.<sup>469</sup> Hasonló összetételű lehetett azoknak a köre is, akik a fogságban és a fogság után a zsoltárok gyűjtését és szerkesztését végezték.<sup>470</sup> Lényegi különbség talán azonban, hogy míg Deuteró-Ézsaiás és köre egyértelműen szimpatizál

465 Ezek a szövegek is a Sion- és királyteológia talaján állnak, lásd KRATZ: Kyros (1991), 45.

466 Vö. ALBERTZ: Religionsgeschichte II (21997), 445.

467 Lásd KRATZ: Kyros (1991), 216–217; VAN OORSCHOT: Vom Babel zum Zion (1993), 105.151–152; HERMISSON: Deuterocesaja (2003), 41. Ezen a vonalon továbbhaladva Trito-Ézsaiásnál Sion már királyi vonásokat ölt (Ézs 60–61).

468 ALBERTZ: Exilszeit (2001), 316.329.

469 Így pl. újabban BERGES: Jesaja 40–48 (2008), 38–43.62–63, egyetértően idézi őt WEBER: „Asaf” und „Jesaja” (2009), 456–487, hasonlóan ALBERTZ: Religionsgeschichte II (21997), 431–432.

470 Az Elohista Zsoltárkönyv szerkesztői vagy maguk is templomi énekesek voltak, vagy hozzáfértek azokhoz az anyagokhoz, melyeket a jeruzsálemi templom énekesei használtak. A gyűjtemény kialakításában kultikus és liturgiai szempontok közvetlenül már nem érvényesülnek, lásd RÖSEL: Redaktion (1999), 85.

a perzsa felszabadító hatalommal,<sup>471</sup> ezzel a klasszikus jeruzsálemi királyteológiát jelentősen átértelmezi, addig a Zsolt 72 kitart emellett, és a hódolatot a dávidi leszármazottnak kívánja. A 9. versben a mondat elejére kiemelt, s ezáltal hangsúlyossá tett מֶלֶךְ יְהוּדָה így ellentétbe kerül azzal, amit Deutero-Ézsaiás állít Círussal kapcsolatban: „[JHWH] elébe adja a népeket, és engedi királyokon uralkodni” (Ézs 41,2).<sup>472</sup> „Ezt mondja az ÚR fölkentjének, Círusnak, akinek erősen fogom a jobb kezét, népeket teríték le előtte, és királyok övét oldom meg, kitáruznak előtte az ajtók, nem maradnak zárva a kapuk...” (Ézs 45,1).

Círus fellépésével kezdődően tehát különböző hangsúlyokkal újraaktivizálódik a régi Sion- és királyteológia. A Perzsa Birodalom JHWH megbízatásából elvégzi azt a munkát, mely által a népek legyőzetnek, és újra lehet gondolni Sion szerepét. A Zsolt 72 továbbbírója a népek mozgását a jeruzsálemi király felé irányítja. A világpolitikai történések fényében víziója nem eszkatológiai természetű,<sup>473</sup> hanem olyan restaurációs igény, mely az izráeli királyság aranykorát, a dávid-salamoni nagybirodalmat kívánja a jelenben, illetve a közeljövőben helyreállítani.

Nagy Círus utódjának, II. Kambysésnek (Kr. e. 530–522) a hódításai szintén hozzájárulhattak ahhoz, hogy a Kr. e. 6. század utolsó harmadában egyre inkább felerősödjének a restauratív váradalmak. Kambysés egyiptomi hadjárata stratégiaileg is fontossá tette Szíria-Palesztinát, így valószínű, hogy az első jelentősebb, szervezett visszavándorlás ca.

471 A perzsa hatalom melletti szimpátia még a babioni gólában sem bizonyult veszélyesnek, hiszen maga a babiloni Marduk-papság is így helyezkedett szembe Nabúna'iddal, lásd ALBERTZ: *Exilszeit* (2001), 96–97. A babiloni Marduk-papság és a zsidó diaszpóra hasonlóképpen élte meg Círus Kr. e. 540 körüli fellépését, amikor a perzsa uralkodót mint szabadítót ünnepelték, lásd GERSTENBERGER: *Per-serzeit* (2005), 15.

472 Fordította: N. Á.

473 Vitathatatlan azonban, hogy a népek behódolása fontos motívuma lesz az eszkatológiai elképzeléseknek, melyhez a Zsolt 72 is minden bizonnyal hozzájárul. Az eszkatológiai átértelmezés lehetőségét a zsoltár későbbi recepciója is jól mutatja, amit az Ézs 60–61-ben érhetünk leginkább tetten (ca. Kr. e. 515–445), mely nyelvezete és szerkezete alapján modellként használhatta fel a királyzsoltárt. Itt a *Völkerwallfahrt* eszkatológiai modelljét látjuk, melyben a népek Sionhoz járulnak. A király szerepét a város veszi át, a népek kincseik és ajándékaik mellett a nép fiait és lányait hozzák, magasztalják JHWH-t, segítenek a város újjáépítésében, és elismerik Isten városaként. Ehhez bővebben lásd STECK: *Jesaja 60* (1991), 74–75; ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeit* (2002), 171–200, vö. KOCH, M.: *Tarschisch und Hispanien* (1984), 61; ALBERTZ: *Religionsgeschichte II* (21997), 486–487; LEUENBERGER: *Konzeptionen* (2004), 53; MAIER, M. P.: *Völkerwallfahrt* (2016), 458–460. Fordított függőséget feltételez pl. ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 84, ugyanígy korábban DUHM: *Psalmen* (21922), 276.

Kr. e. 524-ben ment végbe, mely lehetőséggel elsősorban az erős nemzeti érzelmű körök éltek.<sup>474</sup>

Később még tovább fokozhatta ezeket a gondolatokat a II. Kambyés utáni trónviszályok politikailag meglehetősen instabil időszaka (ca. Kr. e. 522–519).<sup>475</sup> Ebben az időben egészen konkrét formát ölt a királyság helyreállításának programja, amikor majd Haggeus és Zakariás kísérletet tesz Jójákin unokájának (1Krón 3,19), Zerubbábelnek a trónra emelésére.<sup>476</sup>

Haggeusnál aztán meg is jelenik a gondolat, hogy a templom új-jáépítésének lehetőségével Jeruzsálem ismét a világ közepévé válhat. Haggeusnak viszont nincs olyan pozitív képe a perzsákról, mint Deutero-Ézsaiásnak, víziójában meg is jelenik az implicit kritika, melyben a Perzsa Birodalom gazdasági központjaiból (Babilon, Súsán, Paszargadai, Perszeopolisz) mintegy átirányítja az adózó népeket a jeruzsálemi templomba (Hag 2,7–8), továbbá az explicit kritika is megfogalmazódik, melyben a perzsa uralkodó helyett egy dáviditát emel a népek trónjára (Hag 2,20–23).<sup>477</sup> Fontos különbség azonban, hogy Haggeus víziójának centrumában az új templom áll, amire salamoni felirata ellenére sem a Zsolt 72, sem pedig a Zsolt 42–83\* nem utal.<sup>478</sup> A továbbírás így véleményünk szerint Haggeus fellépése előtt, még Kambyés korában keletkezett.

474 A hazatérők számának mértékét a bibliai tudósításban nem reális adatként kell kezelnünk (Ezsd 2; Neh 7). Az itt említett ca. 50–60 ezer hazatérő helyett legfeljebb 10 ezer hazatérőről beszélhetünk Kr. e. 520 körül. A babiloni góla nagy része nyilvánvalóan nem látott jó lehetőséget abban, hogy feladva a jól kiépített diaszpóra-egzisztenciát, visszatérjen egy lepusztult országba. Viszonylag kevesen lehettek – bizonyára a góla vezető rétegében is –, akik végig kitartottak a Dávid-dinasztiához és a jeruzsálemi templomhoz kötődő ősi hittartalmak mellett, s így éltek a hazatérés lehetőségével, lásd ALBERTZ: *Exilszeit* (2001), 105–108, hasonlóan VAN OORSCHOT: *Vom Babel zum Zion* (1993), 166.

475 VAN OORSCHOT: *Vom Babel zum Zion* (1993), 167; WASCHKE: *Wurzeln* (2001), 101; RÓZSA: *Ószövetség keletkezése II* (2002), 267; GERSTENBERGER: *Persezeit* (2005), 59, vö. RÖSEL: *Redaktion* (1999), 214.

476 ALBERTZ: *Exilszeit* (2001), 108–109, vö. MASON: *Messiah* (1998), 363; LUX: *Völkertheologie* (2009), 251. I. Dárius bizonyos mértékig támogatja Zerubbábel hatalomra jutását, hiszen a מְלִיכָא תִּשְׁבָּתַי tisztséggel felruházva Jehud tartomány hivatalos perzsa helytartójává teszi (vö. Hag 1,1.14; 2,2.21), lásd ALBERTZ: *Exilszeit* (2001), 107.

477 LUX: *Völkertheologie* (2009), 245.248–249.252, vö. SCHAPER: *Persian Period* (2007), 6–7; LEUENBERGER: *Time and Situational Reference* (2012), 157–169.

478 Az Elohista Zsoltárkönyv kialakításával bekapcsolt I. kórahita gyűjtemény (Zsolt 42–49) nyitózsoltára(i) szerint a jeruzsálemi templomba való zarándoklat csupán beteljesületlen vágy, az elohista gyűjtemény végén álló ászáfitá kollekció (Zsolt 73–83) pedig Sion helyreállításában reménykedik, lásd GILLINGHAM: *Levitical Singers* (2010), 96.98–99.

#### 4.3.1.4. Konklúzió

A Zsolt 72,9–11 megfogalmazása ókori közel-keleti szövegek és ábrázolások sajátosságait mutatja, melyben idegen népek tesznek hódolatot a nagy birodalom királya előtt.

A behódolásban érintett népek ambivalens módon jelennek meg, részben ellenségként, részben pedig diplomatákként, a népek közeledésében pedig egyszerre valósul meg az újonnan trónra lépő uralkodónak kijáró önkéntes ajándékozás és az ideális világuralkodónak kijáró kényszerű adózás. A megnevezett népnevek egyértelműen felidéznek a salamonai aranykort, de utalnak a Perzsa Birodalom expanziójából adódó nemzetközi mozgásokra is, melyekhez a fogság végi prófétai szerzők is nagy reményeket fűztek. Lényeges különbség, hogy a prófétai reakció először Círus személyét, majd a megszemélyesített Siont helyezi a változások középpontjába, a Zsolt 72 ezzel szemben szigorúan megmarad a jeruzsálemi királyteológia keretein belül.

Az ókori királytradíció és a Kr. e. 6. sz. második felének aktuálpolitikai fejleményei a Közel-Keleten a zsoltárban egy olyan restaurációs modellé állnak össze, mely a II. Círus, majd II. Kambysés fellépésével előállt kedvező politikai klímában a jeruzsálemi királyság virágkorának visszaállítását helyezi kilátásba.

Kitekintve a gyűjteményi kontextusra azt állapíthatjuk meg, hogy a Zsolt 72,9–11 ugyanazon a talajon áll, mint az Elohista Zsoltárkönyv megteremtésekor a Zsolt 50–83\* elé csatolt első kórahita zsoltárcsoport (Zsolt 42–49\*). A Zsolt 42–49\* énekeit erősen meghatározza a klasszikus Sion-teológia (Zsolt 46; 48) és királyteológia (Zsolt 45). Ezeknek a régi teológiai hagyományoknak a felelevenítése a Kr. e. 6. sz. második felében a helyreállítás reménységét táplálta a szétszórott nép körében, mely már biztos lehet Babilon bukásában, de még nem látta, csak reméli Sion helyreállítását.

A kórahita gyűjtemény szerint Sion még nem elérhető (Zsolt 42/43), de JHWH már ártalmatlanította a népeket (Zsolt 46–48). Az I. kórahita zsoltárcsoport központi királyzsoltára (Zsolt 45) a királyt teljes szépségében és erejében ábrázolja (Zsolt 45,2–10), aki előtt népek hódolnak (Zsolt 45,6), és „idegen” arannyal ékesített „idegen” menyasszonyt visznek a király elé (Zsolt 45,11–16, vö. Zsolt 72,9–11).<sup>479</sup>

A Zsolt 72 Júda virágkorát idézi fel, a 9–11. versek pedig ennek az aranykornak a külpolitikai eredményeit hangsúlyozzák, ahogyan az Elohista Zsoltárkönyv is nemzetközi kontextusban szemléli Izráelt és a helyreállítás lehetőségét (lásd pl. Zsolt 46; 47; 48; 76; 79; 83).

### 4.3.2. AZ UNIVERZALITÁS ÚJRAÉRTELMEZÉSE (III. továbbírás: Zsolt 72,15.17aγ.b)

A redakciótörténeti vizsgálódásunk eredménye szerint a 15.17aγ.b továbbírások a Zsolt 42–88\* összeállításával függenek össze. A második kórahita zsoltárcsoport (Zsolt 84–88\*) függelékként való hozzákapcsolása az Elohista Zsoltárkönyvhöz mindenekelőtt annak negatív népektematikáját hangsúlyozza át.

Mivel a 9–11. versek klasszikus behódolási jelenetében kifejeződésre jutó univerzalitás a restauráció kudarcával elvesztette politikai dimenzióját, a király egyetemes uralmának gondolata mindenképpen átértelmezésre szorult. Ezt a szándékot fedezhetjük fel a 15.17aγ.b versekben, mely harmadik továbbírásként újradefiniálja a király és a népek viszonyát.

A 9–11. versekhez képest ez a továbbírás leginkább abban különbözik, hogy a jogi és politikai terminológiát a spiritualitással összefüggő fogalmak váltják fel. Míg a 9–11 behódolási jelenete fizikai kontaktusban és reálpolitikai síkon gondolkodik, addig a 15.17aγ.b elsősorban spirituális szinten képzei el a király és a népek kapcsolatát. A 15.17aγ.b versek továbbá úgy utalnak vissza a 9–11. versek univerzalitására, hogy abból kihagyják az ellenséges attitűdöt. Sába nevének említésével a 15. vers a 72,10-hez kapcsolódik, a 17aγ.b pedig a 11. verset idézi fel a כָּל-נוֹיָם kifejezés által. A 9. versre, melyben kifejezetten ellenségként tűnnek fel a népek, már nem történik direkt utalás.

A spiritualitás dimenzióját a פָּלַל II. és אָרַךְ igék nyitják meg, mely által a király és a népek új viszonyba kerülnek egymással. Az új viszonyulás a királyért mondott könyörgésben, a neki mondott áldásban és eulógiában (4.3.2.1.), valamint a király nevének áldásparadigmaként való használatában valósul meg (4.3.2.2.), nemcsak Izráelben, hanem azon kívül is.

#### 4.3.2.1. Egyetemes könyörgés a királyért

##### 4.3.2.1.1. Nyelvi megfontolások

Az imádság és áldásmondás új témaként jelenik meg a Zsolt 72,15-ben. A vers pontos értelméről és fordításáról megoszlanak a kutatói vélemények, ezért elsőként a filológiai-grammatikai kérdésekben szükséges állást foglalnunk.

Mivel pusztán nyelvtani szempontok alapján nem dönthető el egyértelműen, hogy a versben szereplő igéknek ki az alanya és kire irányul a cselekvés, joggal nevezhetjük a 15. verset a Zsolt 72 egyik *crux*



*interpretumának.*<sup>480</sup> A teljes zsoltárt tekintve egyes számú himnmű alanyként leginkább a király (מֶלֶךְ) vagy a *personae miserae* különbözőképpen megnevezett képviselőinek valamelyike (אֶנִּי, רַל, אֲבִינִי) jöhet szóba, illetve nyelvtanilag lehetséges még általános alany feltételezése is.<sup>481</sup> A szintén E. sz. 3. személyű himnmű ragozott prepozíciók (לִי, בְּעֵדִי), illetve a tárgyi szuffixum (הוּ) esetében ugyancsak a királyra és a szegényre gondolhatunk.<sup>482</sup>

A legújabb szakirodalomban több kutató érvel amellett, hogy az alaprétgehez hasonlóan a 15. versben is a király közvetítő szerepe válik hangsúlyossá.<sup>483</sup> A király tehát, továbbadva a sábai aranyat (vö. Zsolt 72,10), megajándékozza a szegényt, imádkozik érte és megáldja őt.<sup>484</sup> Eszerint az uralkodó mint adományozó (נָתַן), közbenjáró (פָּלַל) és áldásközvetítő (בֵּרַךְ) jelenik meg, amely gondolat az ókori Közel-Kelet királyideológiáiban is általánosan elterjedt volt,<sup>485</sup> és az ószövetségi

480 Az értelmezésről és fordításról szóló vita már a korai fordításokban tetten érhető, de élenken zajlik napjaink szakirodalmában is, újabban lásd pl. ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeit* (2000), 47–48; JANOWSKI: *Frucht der Gerechtigkeit* (2002), 104; BARBIERO: *Risks* (2008), 78; HOSSFELD–ZENER: *Psalmen* 51–100 (2000), 306.325; SALO: *Königsideologie* (2017), 222–223, vö. NÉMETH: *Király mint „donor”* vagy „akceptor”? (2011), 301–302. A יִרְיָן ige vokalizációjával kapcsolatos szövegkritikai problémához lásd fentebb (3.1.).

481 A héber nyelv az általános alanyt E. sz. 3. személyű igealakokkal is kifejezheti, lásd pl. GESENIUS–KAUTZSCH: *Hebräische Grammatik* (281909), 481–482; JENNI: *Lehrbuch* (1978), 166; JOON–MURAOKA: *Grammar* (2006), 543.

482 Léteznek olyan értelmezések is, melyek a fent említett lehetőségek kombinációjából állnak elő, lásd pl. DELITZSCH: *Psalmen* (1883), 518; DUHM: *Psalmen* (1922), 276; GUNKEL: *Psalmen* (1926), 304; BARBIERO: *Risks* (2008), 79–80; SEYBOLD: *Psalmen* (1996), 276.278–179. Többben a mondat drasztikus átrendezésével, törlésekkel vagy az igék átalakításával próbálják értelmileg simítani a szöveget, lásd pl. BAETHGEN: *Psalmen* (1904), 221; SEIPLE: *Seventy-Second Psalm* (1914), 185.193–194; SKEHAN: *Strophic Structure* (1959), 305.307. A kérdéshez bővebben lásd NÉMETH: *Király mint „donor”* vagy „akceptor”? (2011), 310.

483 Így pl. ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeit* (2000), 48; uő: *Psalm 72* (2002), 166–167; ZENER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 69–70.313; MEINHOLD: *Verstehen* (2004), 100, hasonlóan BARBIERO: *Risks* (2008), 77–78.

484 Zenger szintaktikai érvek alapján gondolja úgy, hogy a 12–15. versek témája végig a király odafordulása a szegényekhez, lásd HOSSFELD–ZENER: *Psalmen* 51–100 (2000), 306.325; uő: *Psalmen II* (2002), 415; ZENER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 70. Arneth és Meinhold megjegyzi azt is, hogy a 10. vers után értelmetlen lenne újra a királynak járó sábai adományról beszélni, ráadásul a hódolatot tevő királyok korábban többes számban szerepeltek, lásd ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeit* (2000), 47; MEINHOLD: *Verstehen* (2004), 100. A zsidó írásmagyarázók közül is többen (pl. a Targúm, Dávid Kimchi, Ibn Ezra) úgy értelmezik a verset, hogy a király továbbadja a szegényeknek a Sábából kapott aranyat, vö. BARBIERO: *Risks* (2008), 79.

485 Lásd NIEMANN: *Königtum in Israel* (2001), 1596; JANOWSKI: *Frucht der Gerechtigkeit* (2002), 96; ASSMANN: *Uralom és üdvösség* (2008), 50. Kilamuwa önéletrajzi sztléje (Kr. e. 9. sz.) szerint például míg a korábbi uralkodók idején az emberek elégedetlenek voltak, az új király mint bőkezű adakozó biztosította mindenkinek a jólétet: „Aki még csak nem is látott birkafejet – birkanyáj urává tettem. Aki még nem látott marhafejet – marhacsorda urává tettem. És ezüst urává, és

királyteológiától sem idegen.<sup>486</sup> A király közvetítő szerepe a zsoltár elején is kifejezésre jut, ahol az imádkozó kérése arra vonatkozik, hogy az Isten adja a királynak saját מִשְׁפָּט-ját és צֶדֶק-ját, amelyet aztán a király közvetít a nép felé,<sup>487</sup> különös tekintettel a *personae miserae*. A király tehát mindent, amit kap, továbbad.<sup>488</sup>

A fenti érvelés, mely szerint a vers a király közvetítő funkcióját emeli ki, bár sok ponton meggyőzőnek hat, és a kontextusba is jól illeszkedne, mégis problematikus. A legfőbb probléma az, hogy a 14. vers többes számban beszél a szegényekről (וְנַפְשָׁם, וְדָמָם), de a korábbi helyeken is vagy többes számot használ a szöveg: וְנַפְשֵׁיךָ (72,2), וְנַפְשֵׁי אֶמְנִי-אֶמְנִי (72,4), לִבִּי אֶבְיִין (72,4), אֶבְיִין (72,13), vagy több egyes számú alak felsorolásával jelöli a *personae miserae* csoportját: אֶבְיִין...וְאֶמְנִי (72,12), וְאֶבְיִין, וְדָל (72,13). Önmagában „a szegényről” vagy „az elnyomotról” sehol nincs szó, tehát nyelviileg erőltetettnek tűnik az ígékhez kapcsolódó egyes számú prepozíciókat, illetve egy esetben a suffixumot „a szegény”-re vonatkoztatni. Igaz ugyan, hogy ha a királyt tekintjük minden ige alanyának, akkor ebben a tekintetben nyelviileg egyenletes lesz a Zsolt 72,12–15. szakasza, de a fent említett nyelvtani probléma miatt mégis megbicsaklik a szöveg a 15. versben. Ezen felül, ha a Zsolt 72,12–15. szakaszt összetartozó egységnek tekintjük, akkor nehezen magyarázható, hogy a 15. versben a király–szegény kapcsolatában miért vallási konnotációjú fogalmak (בֶּרֶךְ, פָּלַל) dominálnak,<sup>489</sup> holott a zsoltár többi részében ezt a viszonyt

arany urává”, lásd DONNER–RÖLLIG (Hg.): KAI 1 (©2002), 5; HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (©2003), 259 [Hahn István fordítása].

486 A király áldásközvetítő szerepét több ószövetségi hely is igazolja, lásd pl. 1Sám 26,25; 2Sám 6,18; 19,40; 1Kir 8,14; 1Krn 16,2; 2Krn 6,3, lásd STEYMANS: Segen und Fluch (2004), 1134. Továbbá közbenjáróként is többször feltűnik a király, lásd pl. Dávid imája (2Sám 12,16; 24,17); Salamon imája (1Kir 3,6–9; 8,23–53); Ezékiás imája (2Kir 19,15–19, par. Ézs 37,15–20). Mivel a király népert mondott közbenjáró könyörgése a Salamon-tradícióban is jelen van (1Kir 8,22–54), Zenger úgy interpretálja a Zsolt 72,15 verset, hogy az Salamont mint liturgust látatja, lásd HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (©2000), 313.325. A 2Sám 6,19-ben arra találunk példát, hogy miután a király áldást mondott, meg is ajándékozta a népet, és „az egész népnek, Izráel egész sokaságának, minden férfinak és nőnek osztott egy-egy lepényt, préselt datolyát és aszúszőlőt”.

487 Vö. KOCH, K.: צֶדֶק (1976), 523; WESTERMANN: Ausgewählte Psalmen (1984), 53; RÖZSA: Üdvösségközvetítők (2001), 45; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 124.

488 ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 47. Ezen az értelmezésen összességében nem változtatna az sem, ha az első ige esetében a szegényt tekintjük alanynak – emellett szólhat, hogy a Zsolt 72,14 versben a szegények életének (וְנַפְשָׁם, וְדָמָם) fontossága és megmentése a téma –, a továbbiakban pedig a királyt, az alanyváltások miatt azonban így egy szintaktikailag nehezekebb mondat állna elő, lásd NÉMETH: Király mint „donor” vagy „akceptor”? (2011), 305.

489 A költeményben máshol nem esik szó a király kultikus, illetve papi funkciójáról. A monarchia idejében az uralkodó bizonyosan fontos szerepet játszott a kultuszban, de a fogság idejétől a király papi tisztét erősen elvitatják (Ez 43,1–12; 46), lásd ALBERTZ: Religionsgeschichte I (©1996), 183–184.

elsősorban jogi fogalmak írták le (נַאֵל, חוֹס, נָצַל, יִשַׁע, שָׁפַט, דִּין). Valószínű tehát, hogy a 15. vers már nem folytatja a szegénység-tematikát.<sup>490</sup>

A 15. vers a zsoltár királyportréjának jóval inkább a másik aspektusát erősíti, azaz a király mint univerzális úr jelenik meg, amely gondolat korábban a 72,9–11-ben is szerepelt. E szerint a הִיא ige alanya a király (vö. Zsolt 72,5),<sup>491</sup> az aranyadományozásnak, imádkozásnak és az áldásmondásnak azonban a király nem cselekvője, hanem mindez rá irányul.<sup>492</sup> Nyelvtanilag a הוּ, בָּעֵדוּ, לוֹ – problémamentesen vonatkozatható az uralkodóra.

A kérdésre, hogy ki akkor az igék alanya, több lehetőség is kínálkozik. A 12–14. versekben a király mellett a szegényekről volt szó, így „a szegény” elméletileg lehetne az E. sz. 3. személyű hímnemű igék alanya.<sup>493</sup> Ennek valószínűségét azonban nemcsak a fentebb említett nyelvtani érv gyengíti, mely szerint egymagában az אֲנִי vagy אֲבִיִּין sehol sem képviseli a *personae miserae* a zsoltárban, hanem az a tartalmi indok is, mely szerint a szegénynek, a nincstelennek honnan lenne aranya, amit a királynak adhatna.<sup>494</sup> Továbbá szintaktikailag problematikus a hirtelen alanyváltás הִיא (éljen a király) és אֲדֹנָי (adjon a szegény) igék között.<sup>495</sup> Megfigyelhető az is, hogy egyik igealak esetében sem cselekvő alany a szegény,<sup>496</sup> kivéve a מְשִׁיבֵה (72,12) participiumi alakot, amely inkább jelzőként szerepel, semmint az aktív cselekvés kifejezőjeként. Mindez ismét csak arra utal, hogy a 15. versben már nem folytatódik a

490 Kissé ellentmondásos, hogy Zenger a 15. verset redakciótörténetileg az univerzalizást képviselő szakaszokhoz sorolja, szerkezeti vázlatában a kozmikus dimenzióhoz illeszti (15–17), fordításában viszont a király szociális szerepét hangsúlyozza, lásd HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 306–307.311.313.325.

491 A jussivus-sor rendszerint a királyra vonatkozik, lásd HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 306; STEYMANS: Le psautier messianique (2010), 173, utóbbihoz lásd még Zenger német nyelvű összefoglalóját: ZENER: Einführung (2010), 7–8.

492 Így pl. KRAUS: Psalmen 60–150 (1989), 655; SEYBOLD: Psalmen (1996), 276; KARASSZON, D.: Zsoltárok (1998), 587; SAUR: Königspsalmen (2004), 133; SÜSSENBACH: Elohischer Psalter (2005), 278.

493 Így pl. EATON: Psalms (2005), 263.

494 BAETHGEN: Psalmen (1904), 220; GUNKEL: Psalmen (1926), 309; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 47; HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 306. Eaton szerint minden igének az alanya a szegény, és a מֶן prepozíciót középfokú összehasonlításaként kell értelmeznünk, azaz a szegények a megmentésért többet adnak a királynak a gazdagoknál azért, hogy imádkoznak uralkodójukért és naponként áldják őt, lásd EATON: Psalms (2005), 261.263. Eaton megoldása azonban szintaktikailag problematikus, lásd NÉMETH: Király mint „donor” vagy „akceptor”? (2011), 306.

495 HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 306.

496 Teológiailag sem indokolt a királyért való imádkozás és az áldásmondás feladatát egyetlen társadalmi csoportra leszűkíteni, vö. LORETZ: Psalmstudien (2002), 192; KUSTÁR: Öszövétség király-szövegei (2003), 9.

szegénység-tematika.<sup>497</sup> Ezt a megállapítást erősíti, hogy a 15. verset a wáw kötőszó mondatтанilag is leválasztja a 12–14. versekről.

Sába említése miatt arra is gondolhatunk, hogy ismét az idegen népek hódolatáról van szó, akik adományaik átadása után szóban is kifejezik tiszteletüket. Ez tartalmilag elképzelhető ugyan, nyelvtanilag viszont problematikus, hiszen ha a גִּיּוֹם és מְלָכִים lenne a nyelvtani alany, akkor nehezen magyarázható az igék egyes számú alakja, valamint az is kérdésként merülne fel, hogy a gondolat miért nem közvetlenül a 9–11. versek után szerepel.

Jóval valószínűbb tehát, és szintaktikailag is elfogadható, hogy míg a היה alanya a király, addig a בָּרַךְ, בָּלַל és בָּרַךְ igéknek ismeretlen vagy általános alanyuk van,<sup>498</sup> melyet a héber nyelv olykor E. sz. 3. személyű igealakokkal fejez ki: „Éljen a király, és (mindenki) adjon/adassék neki Sába aranyából,<sup>499</sup> és (mindenki) imádkozzon érte, minden nap (mindenki) áldja őt.” Talán éppen a felszólítás általános jellege miatt került a 15. vers a népekről szóló szakasz (9–11) és a szegényekről szóló rész (12–14) mögé.<sup>500</sup> A királyt ily módon középpontba állító gondolat jól illeszkedik nemcsak a zoltár egészébe, de otthon van az Ószövetség tágabb kontextusában és az ókori Közel-Kelet királyideológiáiban is.<sup>501</sup>

Ha a בָּלַל és בָּרַךְ igéknek általános alanyt tulajdonítunk, akkor egyszerre tárul fel előttünk egy demokratizáló és egy univerzáló szándék.

497 KRAUS: Psalmen 60–150 (1989), 660, hasonlóan SAUR: Königspsalmen (2004), 141.

498 Így értelmezi a verset már Kálvin is, CR 59, 669, majd később lásd pl. BAETHGEN: Psalmen (1904), 220; KITTEL: Psalmen (1929), 239; KRAUS: Psalmen 60–150 (1989), 655; SEYBOLD: Psalmen (1996), 276; JANOWSKI: Stellvertretung (1997), 48; KARASSZON, D.: Zsoltárok (1998), 587; LIMBURG: Psalms (2000), 240; HUMAN: An ideal for leadership (2002), 664; SÜSSENBACH: Elohischer Psalter (2005), 278; BECKER, U.: Psalm 72 (2008), 138; SALO: Königsideologie (2017), 207, hasonlóan STÄHLI: בָּלַל (1976), 429. A nemzeti bibliafordítások többsége is ezt az értelmet igyekszik visszaadni a fordításban, lásd pl. KJV (1611); Káldi (1626); LB (1545/1984); KB (1590/1908); ÚF/RÚF (1990/2014); NAB (1991); NASB (1995); SZT (1996); KNV (1997); SchB (1951/2000); ElbB (1905/2006); ZB (1531/2007).

499 Vö. 1Kir 10,10.

500 Az ókori fordítások közül a Septuaginta és a Vulgata T. sz. 3. személyben adják vissza a בָּלַל és a בָּרַךְ igéket: προσεύχονται, εὐλογήσουσιν; *orabunt, benedicent*. Ezzel a fordítással nem döntenek el, hogy a szegényeket, a népeket vagy a kettőt együtt tekintsük alanynak, viszont egyértelműen kizárják annak lehetőségét, hogy a király lenne a cselekvő alany, ugyanígy SKEHAN: Strophic Structure (1959), 304.305. A Pesitta és a Targum megmarad az egyes számú igealakoknál.

501 Az emberek között zajló áldásfolyamatokban aránylag ritka az a séma, amikor egy alacsonyabb rangú (*inferior*) áldja meg a magasabb rangút (*superior*). A Salamon-történetekben többször is előfordul ilyen eset: először Salamon trónra lépésekor (1Kir 1,47), majd a templomszentelő liturgia végén, amikor a nép áldja a királyt (1Kir 8,66). A királyért mondott imádságoknak minden bizonnyal része volt a király számára kért áldás is, lásd SCHARBERT: בָּרַךְ (1973), 823. A 2Krn 7,10-ben a szerző kitörölte az 1Kir 8,66 megjegyzését, mely szerint a nép/gyülekezet megáldja Salamont, lásd KUSTÁR: Krónikák (2002), 31.

Mindenkinek, tehát Izráel egész népének és az idegen népeknek egyaránt imában kell Istenhez fordulni a királyért, és Isten áldását kell kérni a királyra. Az előbbi vallási demokratizálódást (4.3.2.1.2), az utóbbi pedig spirituális univerzalitást (4.3.2.1.3) jelent.

#### 4.3.2.1.2. Vallási demokratizálódás

Imádkozni a királyért és áldani őt tulajdonképpen nem más, mint a zsoltár „önértelmezése”, hiszen a zsoltár maga is a királyért mondott könyörgés és áldáskívánás.<sup>502</sup> A zsoltáríró a 15. vers felszólításának tesz eleget,<sup>503</sup> és példát mutat abban, amit a 15. vers jelenlegi formájában elvár, mintegy előimádkozva azt az imát, amit a kegyeseknek naponta el kell mondani a királyért.<sup>504</sup> Ókori paralelek és bibliai utalások igazolják, hogy mind a fogság előtti korban, mind pedig a fogság utáni perzsa fennhatóság idején élt a királyért mondott rendszeres imádság gyakorlata.<sup>505</sup>

Bár a fogság utáni korban az adófizetés és közbenjáró ima hivatalos szinten a perzsa uralkodónak járt, mégsem valószínű, hogy a 15. vers felhívását a redaktor idegen uralkodóra kívánta vonatkoztatni. A perzsáknak fizetendő adót ugyanis nem aranyban, hanem ezüstpénzben (כֶּסֶף לְמִדָּת הַמָּלֶךְ) fizették be (vö. Neh 5,4),<sup>506</sup> másrészt a biográfizáló kiegészítések révén a zsoltár dávidi dinasztiaéhoz való kötődése a zsoltár előállításának ezen a szintjén is teljesen egyértelmű. Inkább arra kell gondolnunk, hogy a fogság utáni politikai helyzetre is reagálva, a zsoltár redaktora „átirányítja” az imákat és áldásokat a dávidi dinasztiára. A templom már áll, ami a legtöbbekben felidéri a salamoni virágkort,<sup>507</sup> a dinasztia helyreállítása viszont nem valósult meg, ezért ha a politikai restauráció egyelőre nem is reális cél, az imádságban ki kell tartani.

Míg Deutero-Ézsaiás konkrét személyt illet a מְשִׁיחַ-titulus, majd Haggeus és Zakariás restaurációs programjában is megnevezhető dávidita jelölt szerepel, a restauráció fogság utáni fiaskójával Dávid házának helyreállításába vetett remény elveszíti konkrét (reál-)politikai

502 KRAUS: Psalmen 60–150 (1989), 661; vö. RENAUD: Bénédiction (1989), 306; RÖSEL: Redaktion (1999), 52.

503 SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 278.

504 BOEHMER: Psalm 72 (1906), 154.

505 A kérdéshez és az ókori párhuzamokhoz bővebben lásd fentebb (4.1.2.2.3.).

506 ALBERTZ: Religionsgeschichte II (1997), 538–539, vö. KLINKOTT: Steuern (2007), 264.

507 Salamon többek között a nép imáinak meghallgatásáért is könyörög (1Kir 8,30.33.35.44.48), az alkalom végén pedig az örvendező nép áldja a királyt (1Kir 8,66).

kontúrjait, s ezáltal elindul az eszkatologizálódás útján.<sup>508</sup> Az isteni ígéretekbe vetett reménység a helyreállítás kudarca ellenére továbbra is él. Ebben a „protomessiási” reménységben a várt királyról már nem lehet tudni, hogy ki lesz, csak azt, hogy milyen: igazságos bíró, a szegények megmentője, a népek királya. A mindennapi áldásmondás és a szüntelen imádkozás addig is JHWH felé fordítja a király arcát kereső népet, sőt ebbe a spirituális közösségbe a népek is bekapcsolódhatnak (vö. Zsolt 72,17aγ.b).

A 15. versben új szempontként jelenik meg az idői tényező. Talán azért sincs konkretizálható alanya az ígéknek, mert nem a hódolók köre a fontos, hanem a hódolat idői aspektusa válik hangsúlyossá. A király előtti tisztelgés az imádság és áldásmondás formájában nem egy egyszeri alkalom, hanem egy állandó (תָּמִיד) és ismétlődő (כָּל־יְיָוִם) esemény.<sup>509</sup> Mivel JHWH ígéretei is folyamatosan érvényben vannak, a királyért mondott imák és áldások folyamatát sem lehet megszakítani, ahogyan ez például a Zsolt 72 recitálásán keresztül is megvalósulhat. Valószínűleg Zerubbábel trónra juttatásának fiaskója után leginkább ilyen úton marad napirenden a királyság ügye a népi vallásosságban, várva a restauráció kiteljesedését a közeli jövőben.

A jeruzsálemi dinasztiát imába foglalók leginkább a hivatalos kultuszon kívül tehettek eleget ennek a kegyességi programnak. Nem valószínű, hogy az adott korszakban „perzsa birodalmi szentély”-ként működő<sup>510</sup> jeruzsálemi templom hivatalos kultuszában a dávidi királyságért imádkoz(hat)tak. A פֶּלֶל és בֶּרֶךְ viszont nem is kötődik szervesen a templomhoz (mint pl. az áldozatbemutatás). Ezért is lehet általános programmá a királyért való könyörgés és áldásmondás, hiszen ennek (naponként) eleget lehet tenni a templomtól távoli babiloni zsidóság körében is, valamint a hivatalos kultusz melletti egyéni/családi vagy kisközösségi kegyesség keretein belül.

Az imádkozás ószövetségi gyakorlatában fontos megállapítanunk, hogy a legrégebbi iratokban és a kultikus törvénytövegekben az imádság nem papi funkció, hanem jóval inkább karizmatikus vezetőkhöz,

508 A restauráció kudarca után meginduló eszkatologizálódási folyamathoz lásd ALBERTZ: Religionsgeschichte II (21997), 483–487.

509 NÉMETH: Király mint „donor” vagy „akceptor”? (2011), 309. Az imádságnak nincs kötött ideje az ószövetségi korban. Vannak utalások a napi háromszori imára (Zsolt 55,18; Dán 6,11) vagy a reggeli (Zsolt 4) és esti (Zsolt 5) könyörgésre, de ezeknek a mintáknak nincs általános érvényük vagy leszabályozott formájuk a kegyességgyakorlásban, lásd KUSTÁR: Imádság az Ószövetségben (2004), 190.

510 KESSLER: Ókori Izráel társadalma (2011), 160.168.

illetve prófétákhoz kötődik.<sup>511</sup> A későbbi, fogság utáni szövegek tanúsága szerint a második templom klérusának megerősödésével válik majd az imádkozás a papi tiszthez tartozó feladattá (Ezsd 9,6–15; Neh 9,4–37).<sup>512</sup>

Úgy tűnik, hogy a 15. vers ezt a fogság utáni hangsúlyeltolódást is kritika alá vonja, amikor a királyért való könyörgést mindenki számára feladattá teszi, mintegy demokratizálva az imádság vallásos gyakorlatát.<sup>513</sup> Amíg állt a királyság, addig az udvari teológusok (papok és próféták) munkaköréhez tartozott, hogy kultikus és spirituális hátteret, szellemi és teológiai támogatást biztosítsanak az uralkodóháznak. Mivel a hivatalos, vezető papi körök a perzsa uralkodót szolgálják ki ezen a téren, a Dávid-ház mögé egy imádkozó közösséget állít a redaktor.

A Zsolt 42–88\* redaktora ezt az imahátteret tartja életben azokkal a betoldásokkal, melyekben királyért mondott rövid könyörgések fogalmazódnak meg (Zsolt 61,7–8; 63,12; 84,9–10).<sup>514</sup> A Zsolt 72,15-tel a szerkesztő explicit módon is programmá teszi a királyért való könyörgést, sőt „előimádkozza” azt a közösség számára.

Ebben az imádkozó közösségben vélhetően a Zsoltárok könyvének szerkesztésével is kapcsolatba hozható lévíták jártak élen, akik a fogság után, kiszorulva a papi jellegű szerepkörből, a prófétai és (elő)énekei funkciókban találták meg a helyüket. Ezzel a lévíták mint „prófétai

511 Különösen a közbenjáró imádság az, mely elsőrendűen prófétai funkciónak tekinthető, lásd pl. 1Kir 14; 22; 2Kir 1,2–17a; 3; 8,8; Ézs 37,17 = 2Kir 19,1–7; Jer 7,16; 11,14; 21,2; 37,7; 42,2; Ez 14,3; 20,1–3; Ám 7,2.5. A próféták megkeresése JHWH akarátának kitudakolása végett szintén gyakran járt együtt – akár a király által – „megrendelt” közbenjáró imádságokkal. A Jer 37,3 jól példázza azt is, hogy a közbenjárás feladata nem papi funkció, hiszen Cidkijjá király követői között, akik Jeremiást felkérlik a közbenjárásra, egy pap is szerepel, lásd REVENTLOW: Gebet im Alten Testament (1986), 239–244.

A nagy közbenjárókhoz tartozik még Mózes (pl. Ex 5,22–23; 17,4,11–12; 32,11–13; Num 11,1–3,11–15; 12,3; 14,13–19; 21,4b–9) és Sámuel (lásd Jer 15,1, vö. Zsolt 99,6), valamint megemlíthetjük Ábrahám (Gen 18,22–32; 20,17–18), Izsák (Gen 25,21), Dávid (2Sám 12,16), Ezékiás (2Krón 30,18), Nehémiás (Neh 1,6) és Jób (Jób 42,7–9) közbenjáró szerepét, lásd STÄHLI: פלל (1976), 428–429; REVENTLOW: Gebet im Alten Testament (1986), 229–264; ALBERTZ: Gebet (1984), 42.

512 KUSTÁR: Imádság az Ószövetségben (2004), 187.188.192.

513 Vö. KUSTÁR: Imádság az Ószövetségben (2004), 188.192. Hasonlót tapasztalunk Tritó-Ézsaiásnál, akinél a demokratizálás a papi méltóság tekintetében történik meg (Ézs 61,6; 62,12), lásd ALBERTZ: Religionsgeschichte II (21997), 487.

514 RÖSEL: Redaktion (1999), 124–125; HOSSFELD–ZINGER: Psalmen I (1993), 177; uő: Psalmen 51–100 (2000), 173.194.514; WASCHKE: Wurzeln (2001), 95–96. A beavatkozás a Zsolt 42–88\* függelékének nyitózsoltárát (Zsolt 84), valamint a gyűjtemény centrumát érinti, ahol a Zsolt 61–64 *mizmór*-csoportjában találjuk meg a királyért való közbenjárást. A Zsolt 61–64 kiskompozíciójához, benne a Zsolt 61 és 63 szerepéhez és egymáshoz való viszonyukhoz lásd SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 172.175.188.196.



énekesek” az udvari próféták helyébe lépnek (pl. 1Krón 24,1–5; 2Krón 29,30; 35,15).<sup>515</sup>

#### 4.3.2.1.3. „Spirituális behódolás”

A 15. vers általános alanya a népeket is magába foglalja, amit Sába említése egyértelműen érzékeltet. Megfigyelhetjük, hogy a 72,15 eltérő metrumképlete miatt a továbbírás új anyaga nem észrevétlenül belesimulva kapcsolódik a zsoltárhoz. Feltűnő, hogy a költemény metrikájából kibillentő 15aα nem viszi tovább a költemény gondolatmenetét,<sup>516</sup> csupán visszacsatol a zsoltár korábbi gondolataira.

A királyt életető felkiáltás az 5. vers témáját idézi fel, a király megajándékozására való általános felszólítás pedig Sába nevének újbóli megemlítésével egyértelmű visszauteal 9–11. szakaszra.<sup>517</sup> Ez a visszacsatoló funkció magyarázatot adhat arra a többek által felvetett értelmezési nehézségre, mely szerint Sába újbóli említésével szükségtelen tartalmi ismétlés jelenik meg a szövegben (lásd Zsolt 72,10.15).<sup>518</sup>

A 15aβ.b ezek után nem más, mint a korábban már témává tett univerzalitásra adott teológiai reflexió. Ebben a továbbíró a politikai színezetű univerzalitást (9–11) kiegészíti a királyért mondott imádságok és a neki kívánt áldások spirituális aspektusával. Az átértelmező továbbírás tehát úgy tárgyalja a népek és a király viszonyát, hogy a cselekvési szférát áthelyezi a politikumból a spiritualitásba. Míg a 9–11-ben a כֹּהֵן ה' II. a király előtt való hódolat testtartására utalt, addig a 15. vers fényében a leborulás és meghajlás a királyért mondott ima és áldás kontextusába kerül.<sup>519</sup>

515 Tournay: Seeing and Hearing (1988/1991), 38–39; Kustár: Krónikák (2002), 31.43, vö. Gillingham: Levitical Singers (2010), 117; uő: Levites (2014), 208; Leuchter: Levite (2011), 219.

516 A <sup>3</sup>BHK apparátusa éppen ezért javaslatot is tesz a törlésre, hasonlóan Skehan is, aki a létigét (többes számú formában) megtartja, de a 15aα további részét dittográfiára hivatkozva törli, lásd Skehan: Strophic Structure (1959), 303.304.305.307. Mások metrikai okokra hivatkozva a létige törlését javasolják, így pl. Seiple: Seventy-Second Psalm (1914), 184.185; Duham: Psalmen (1922), 276; vö. Baethgen: Psalmen (1904), 225. A törlési javaslatok azonban szövegkritikailag nem indokoltak.

517 Vö. Karasszon, D.: Zsoltárok (1998), 587.

518 Arnett: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 48; Meinhold: Verstehen (2004), 100; Barbiero: Risks (2008), 79.

519 Az uralkodó előtti hódolat és az imádság testtartásai az ókori ábrázolásokon lényegében megegyeznek, ahogyan az Istennek és a királynak való tiszteletadás terminológiájában is jelentős átfedéseket tapasztalunk, lásd Weippert–Weippert: Der betende Mensch (2013), 435–490, vö. Albertz: Gebet (1984), 34–35; Kustár: Imádság az Ószövetségben (2004), 190; Ballhorn: Telos (2004), 95.

Ebben az átértelmezésben jelentősen megváltozik a népek megítélése is. Míg a 9–11 univerzális perspektívájában a népek ellenségeként jelennek meg, addig a harmadik továbbírás már nem így gondol az idegen népekre, hiszen a királyért való ima és áldásmondás békés viszonyt feltételez.

A népek behódolásának ókori közel-keleti leírásaiban nem olvassunk arról, hogy a behódolók közbenjáró imát vagy áldást mondtak volna a királynak. Ahol mégis, ott valamilyen speciális körülmény játszódik közre. Így például Ninive egyik Kr. e. 7. század közepéről származó reliefje is örvendező, hangszerekkel ünneplő behódolókat láttat, az ünneplés címzettje azonban nem a hódító. Aššurbānpli, miután legyőzte az elámitákat, Ummanigašt helyezte Elám élére új uralkodóként, akit az ábrázoláson egy asszír katona vezet a meghajló nép elé, az ünneplés tehát neki szól.<sup>520</sup> Emellett az is bizonyos, hogy a képen ábrázolt csatajelenet és az új király ünneplésének eseménye nem egy időben és egy helyen történt.<sup>521</sup>

Szintén sajátos körülmények állnak II. (Nagy) Círus feliratának hátterében, mely szerint a meghajlás és a láb megcsókolása mellett áldják és örömmel fogadják az idegen hódítót Babilonban.<sup>522</sup> Ezt a szokatlan magatartást magyarázza azonban, hogy Círus harc nélkül vonult be Babilonba, mivel a helyi uralkodó osztály elégedetlen volt Nabúna'id uralkodásával, és fellázadtak királyuk ellen. A perzsa uralkodó ezek után nem mint leigázó, hanem mint felszabadító élvezhette a hódolatot.<sup>523</sup>

520 A képhez tartozó feliratban azt olvassuk, hogy Ummanigaš Madaktu és Szúsza városát átadta az asszír tábornoknak, ezért őt tették meg az asszírok Elám királyává, lásd WEIPPERT–WEIPPERT: *Der betende Mensch* (2013), 463–464. Egy szintén Kr. e. 7. századi ábrázolás szerint fogolyként elvezetett zsidó férfiak hárfán játszanak. Valószínűleg Szanhérib lákisi vagy jeruzsálemi győzelme után kényszerből kellett zenélniük a győztes uralkodónak. A Zsolt 137,2–4 alapján azonban arra következtethetünk, hogy az ilyen kényszerű ének célja nem a győztes uralkodó magasztalása, hanem a vesztesek megalázása és „megbukott” istenük kigúnyolása, vö. KEEL: *Bildsymbolik* (1972), 323–324, vö. KUHR: *Ókori Közel-Kelet* (2005), 255.

521 Vö. KEEL: *Bildsymbolik* (1972), 283–285.

522 „...Meghajoltak [Círus] előtt, megcsókolták lábait, örvendtek uralmának, ragyogott az arcuk. Úgy áldják örömmel, mint az urat, aki hatalmával a halottakat életre keltette, a pusztulásában és a siralomban mindenkit megőrzött, tisztelettel tekintenek nevére”, lásd HARMATTA (szerk.): *Chrestomathia* (2003), 317 [Harmatta János fordítása].

523 ALBERTZ: *Exilszeit* (2001), 98.300; LUX: *Völkertheologie* (2009), 241, vö. KUHR: *Ókori Közel-Kelet* (2005), 307. A Círus-henger így tudósít erről: „Marduk, a nagy úr [...] harc és küzdelem nélkül nyitotta meg az utat nekik Babilónba, városába. [...] Nabúna'id királyt, aki őt (Mardukot) nem tisztelte, (Círus) kezébe adta. [...] Amikor Babilónba békésen bevonultam, ünneplés és öröm közepette a fejedelmi palotában az uralom szállását felütöttem, Marduk, a nagy Úr, Babilón lakosainak barátságos szívét megnyerte számomra [...] Nagyszámú csapataim Babilónban békésen vonultak fel s alá”, lásd HARMATTA (szerk.): *Chrestomathia* (2003), 317 [Harmatta János fordítása].

Jellemzően azonban az uralkodóért mondott imát és áldást saját hivatali beosztottjai és a birodalom szabad polgárai gyakorolták, Júdában köztük is elsősorban az udvari próféták (vö. Jer 37,3). Az uralkodóért mondott ima állami ünnepek, illetve az ezzel járó nagy vallási processziók része lehetett, ahogyan ezt egy egyiptomi ábrázolás is igazolja.<sup>524</sup> Ókori közel-keleti szövegemlékekben is bizalmi személyek és szabad polgárok kegyességgyakorlásában jelenik meg a királyért mondott imádság feladata.<sup>525</sup>

Az asszír-babiloni korszakot leváltó Perzsa Birodalom politikájában azonban a korábbi ókori egyiptomi és mezopotámiai mintáktól egy lényegesen eltérő értelmezését is megtaláljuk a király és a népek kapcsolatának. Az asszír és babiloni birodalmak politikáját a népekhez való erősen negatív és ellenséges hozzáállás jellemezte, a perzsa uralom alatt viszont látványos fordulatot érzékelünk.<sup>526</sup>

A Perzsa Birodalom idegen népek felé tanúsított toleranciája már Círus és II. Kambysés politikájában is megjelenik, de jellemzőbb rájuk, hogy mindketten halálukig háborúkat vezettek. I. Dárius ezzel szemben, a trónviszályok és kezdeti lázongások elfojtása után, uralkodásának nagy részében egy békés és virágzó nagybirodalom urává lett.<sup>527</sup> I. Dárius bizonyos értelemben a Perzsa Birodalom Salamonja, hiszen az ország legnagyobb kiterjedésében állt uralma alatt. Nevéhez adóreform, művészetpártolás, városalapítás, páratlan gazdagság és virágzó kereskedelem fűződött, s így leginkább nála teljesedett ki a *pax Persica*.

Az Achaimenida-dinasztia toleranciájának egyik nagyon kifejező képi megörökítése a perszeopoliszi apadána lépcsőin található ábrázolás, ahol idegen népek járulnak ajándékaikkal az uralkodó elé, kifejezve a perzsa birodalmi ideológia idealizált vízióját. Ezen huszonhárom nemzet képviselői 3–9 fős csoportokban vonulnak fel egy perzsa „herold” felvezetése mellett, aki kézen fogja a delegáció első tagját.<sup>528</sup> A kézfogás

524 A Medinet Habúból való egyik homokkő relief processzió-jelenetében a felvultatott kultusz tárgyak előtt meghajló emberek fölött, az általuk mondott, III. Ramszeszért szóló ima hieroglif szövege olvasható, lásd KEEL: Bildsymbolik (1972), 302; WEIPPERT–WEIPPERT: Der betende Mensch (2013), 444–445.

525 Konkrét példákhoz lásd fentebb (4.1.2.2.3.).

526 Vö. EGO: Vom Völkerchaos zum Völkerkosmos (2013), 138.

527 Vö. GERSTENBERGER: Perserzeit (2005), 60–61.

528 Az ábrázolás központi alakja I. Dárius lehetett, akitől jobbra saját hivatali elitje, elámita, méd és perzsa katonai vezetők szerepelnek, balról a Perzsa Birodalomhoz tartozó idegen népek járulnak a király elé adományaikkal, lásd FREI-KOCH, K.: Reichsidee (1996), 160–184; BRIANT: From Cyrus to Alexander (2002), 174–175; LUX: Völkertheologie (2009), 246; EGO: Vom Völkerchaos zum Völkerkosmos (2013), 133–135. Az ábrázolás nem egy történelmi esemény rögzítése, hanem a birodalmi propaganda képi megjelenítése, lásd STRAWN: Isaiah 60 and the Apadana Reliefs (2007), 101.110.

motívuma az egyiptomi és korábbi mezopotámiai ábrázolásokon kultikus jelenetek részeként szerepel, ahol az istenség elé vezetnek valakit, ezért a motívumnak egyértelmű vallási konnotációja van, mely által a behódolási jelenet is spirituális töltöttségű lesz, és a népek békés harmóniában jelennek meg.<sup>529</sup> A perzsa birodalmi ideológiának ebben a megfogalmazásában tehát a népek nem alávetett ellenségek, hanem önként támogatják uralkodójukat. Lényeges különbség a korábbi egyiptomi és mezopotámiai behódolási ábrázolásokkal szemben, hogy nincs nyoma (katonai) kényszernek, az adományozás önkéntességet mutat.<sup>530</sup>

Többekkel egyetértve valószínűnek tartjuk, hogy ennek a figuratív módon kommunikált birodalmi propagandának – tekintettel a babiloni góla és Júda közötti intenzív kapcsolatra – komoly hatása lehetett a fogság utáni Palesztinában is.<sup>531</sup> Beate Ego szerint az ún. *Völkerwallfahrt*-szövegek istenképe is részben ebből a perzsa királyideológiából táplálkozik.<sup>532</sup> Bár a 15.17aγ.b a népeknek nem a Sionhoz, hanem a jeruzsálemi uralkodóhoz való békés közeledéséről beszél, a 9–11 behódolási jelenetének spiritualizálása kétségtelenül közelebb viszi a zsoltárt a *Völkerwallfahrt* gondolatához.<sup>533</sup> A Zsolt 72,15.17aγ.b letompítja a 9–11 kényszerű behódolásának életét, és a királyért való imában és áldásmondásban közös nevezőre hozza a választott népet és az idegen népeket. A népek hódolata így nem pusztán kényszerű politikai aktus, hanem önkéntes, spirituális esemény.

529 STRAWN: Isaiah 60 and the Apadana Reliefs (2007), 98; EGO: Vom Völkerchaos zum Völkerkosmos (2013), 135. Az Ézs 60,4-ben (vö. Ézs 49,22) megjelenő kép, mely szerint a népek és királyok ölben viszik haza Sion fiait és leányait, rokonságban áll a perzsa kézfogás-jelenetben megörökített gondolattal. Brent A. Strawn szerint az Ézs 60 a perszeopoliszi apadana reliefjei által közvetített perzsa birodalmi propaganda alapján a *pax Persica* mintájára festi meg a *pax Judaica* képét, lásd STRAWN: Isaiah 60 and the Apadana Reliefs (2007), 85–116.

530 STRAWN: Isaiah 60 and the Apadana Reliefs (2007), 104. Az egyik perszeopoliszi trónábrázoláson a trónszéket tartó népek mintegy magasztalják a királyt, az ő lojalításukon nyugszik a királyi uralom (vö. Zsolt 22,4). Hasonló trónábrázolást találtak Egyiptomban is, ahol azonban a trónt tartó alakok meg vannak kötözve, lásd EGO: Vom Völkerchaos zum Völkerkosmos (2013), 132.134.

531 Lásd UEHLINGER: Figurative policy (1997), 332–348; LUX: Völkertheologie (2009), 247; EGO: Vom Völkerchaos zum Völkerkosmos (2013), 136.

532 EGO: Vom Völkerchaos zum Völkerkosmos (2013), 123–141, hasonlóan KÖRTING: Zion (2006), 228, vö. ALBERTZ: Exilszeit (2001), 328; GERSTENBERGER: Perserzeit (2005), 160.381–386.

533 A Zsolt 72 univerzalitását átértelmező harmadik továbbíró és az ugyanezt a zsoltárt újraolvasó Tritó-Ézsaiás tehát különböző eredményre jut. Míg a próféta szerző egyértelműen a népeknek a (megszemélyesített) Sion felé tartó békés zarándoklatát fogalmazza meg, addig a Zsolt 72,15.17aγ.b pozitív szemlélete a népekről csak elmozdulást jelent a *Völkerwallfahrt* irányába, a középpontban azonban megmarad Isten földi reprezentánsa és annak világhatalmi szerepe, vö. BALOGH: Ószövetségi univerzalizmus (2012), 44.

Ugyanezt a gondolatot jeleníti meg az Elohista Zsoltárcsónyvhoz a perzsa korban hozzákapsolt második kórahita függelék (Zsolt 84–85.87–88),<sup>534</sup> valamint a prófétai hagyomány fogság utáni, korai perzsa kori rétegei.<sup>535</sup>

Az achaimenida toleranciapolitika adaptálása ellenére ez a továbbírás egyben implicit kritika is a perzsa uralkodó felé, hiszen nem

534 A fogság utáni második kórahita zsoltárcsoport (Zsolt 84–85.87–88) megismétli a korábbi keletkezésű első kórahita gyűjtemény (Zsolt 42–49) témáit és struktúráját, és egyben át is értelmezi annak üzenetét. Ennek a reakciónak egyik lényeges momentumja, hogy míg az első kórahita zsoltárcsoport negatív viszonyulást mutat a népek felé (Zsolt 46; 48), addig a második kórahita csoport Sion-éneke, a Zsolt 87, jelentősen átértelmezve a fogság előtti Sion-teológiát, a népeket pozitív színben tünteti fel, lásd OTTO: צִיּוֹן (1989), 1015; MILLARD: Composition (1994), 63–75; ZENGER: Zion als Mutter (1994), 133; uő: Korach (2006), 368; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 115–116; SÖSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 376; MAIER, CH. M.: Zionstradition (2006), 585.589; GILLINGHAM: Levitical Singers (2010), 97; HOSSFELD: Elohistischer Psalter (2010), 210–211; WALLACE, R. E.: Psalms 84–89 (2011), 5. Valószínűnek tartjuk, hogy ezt az új gondolatot akarja érvényesíteni a fogság előtti kórahita Sion-énekekben a fegyverek megsemmisítésének tradíciótörténetileg és irodalmilag szekunder motívuma is (Zsolt 46,10; 48,8, vö. 76,4), mely motívumon belül az ítélet nem érinti magukat a népeket, lásd BACH: Bogen (1971), 17.18.23; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen I (1993), 285; SPIECKERMANN: Heilsgegenwart (1989), 188–189. A kórahita gyűjtemények egyetlen királyzsoltára is ambivalens módon viszonyul a népekhez. A monarchiakori alapréteg (Zsolt 45,2–10) a fogság előtti királyteológiának megfelelően ellenséget lát az idegen népekben (lásd Zsolt 45,6: עֲמִים // אֹיִבִּים), az irodalmilag szekundernek tűnő (vö. GUNKEL: Psalmen /1926/, 193.196; SEYBOLD: Psalmen /1996/, 185.188.) záróversek viszont pozitívan tekintenek az idegen népekre (Zsolt 45,17–18).

535 Deutero-Ézsaiás, amikor Círus fellépéséről prédikál, a népeket negatív színben tünteti fel: behódolók, ill. Izráélért fizetett ár (Ézs 43,3–5). Ezt egy későbbi (jeruzsálemi?) redaktor (ca. Kr. e. 515–445) lényegesen modifikálja, amikor megfogalmazza, hogy Izráél nem a népek kárára, hanem ingyen nyeri váltságát (Ézs 52,3), és hogy többé nem egy népeket leigázó királyra, hanem a népek között tanúskodó Izráélre van szükség (Ézs 55,4), akiben folytatódhat a Dávidnak adott szövetség, lásd BERGES: Jesaja (1998), 400; ALBERTZ: Exilszeit (2001), 319–323. Az Ézs 2,3 par. Mik 4,2 klasszikus *Völkerwallfahrtja* a fegyverek megsemmisítésének motívumát viszi tovább. A kórahita Sion-énekekkel szemben itt azonban a népek Sionhoz való zárandoklata nem felhívás, hanem ténymegállapítás, a fegyverek megsemmisítésének alanya pedig nem JHWH, hanem maguk a népek, lásd MAIER, M. P.: Israel und die Völker (2010), 660, vö. BACH: Bogen (1971), 24–25; KUSTÁR: Főáram és különút (2012), 24. Malakiás könyvének Kr. e. 5. századi szerzője – szintén a Perzsa Birodalmat látva maga előtt – egyfajta „inkluzív monoteizmust” képvisel, és a népek JHWH-nak bemutatott kedves áldozatáról beszél (Mal 1,11, vö. Ézs 19,19.21.23; Ezsd 6,9–10; 7,12). Ugyanebbe az irányba mutat JHWH-nak a „menny Istene”-ként (אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם / אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם) való megnevezése a perzsa korban (lásd Ezsd 1,2; 5,11.12; 7,12.21.23; Neh 1,4–5; 2,4.20, vö. Dán 2,18.19.37/44/), lásd ELLIGER: Kleine Propheten II (1956), 198–199; GUNNEWEG: Esra (1985), 42–43.110.130; DEISSLER: Zwölf Propheten (1988), 322–323; BALOGH: Ószövetségi univerzalizmus (2012), 43.

ő, hanem a jeruzsálemi uralkodó áll a hódolat középpontjában mint a népek királya.<sup>536</sup>

#### 4.3.2.2. A király mint univerzális áldásparadigma

Már a 15. versben is megtaláljuk, de a népek-tematikát is folytató 17aγ.b-ben még hangsúlyosabb szerep hárul a בֶּרֶךְ gyökre. Rendkívül vitatott kérdés azonban, hogy miként értelmezzük az ige meglehetősen ritkán előforduló *hitpa'él* formáját (4.3.2.2.1.),<sup>537</sup> és milyen relációt állapítsunk meg a megfogalmazásban nagyon hasonló ósatya-ígéretekkel (4.3.2.2.2.).

##### 4.3.2.2.1. Nyelvi megfontolások

A בֶּרֶךְ *hitpa'él* formát – hasonlóan a szintén ritka *nif'al* alakhoz – az ókori fordítások általában passzívumként értelmezik. Emellett szóba jöhet még a reflexív, reciprok és deklaratív értelmezés,<sup>538</sup> melyeket a későbbi nemzeti fordítások – igaz, nem túl következetes módon – alkalmaznak is a בֶּרֶךְ *hitpa'él* előfordulási helyein.<sup>539</sup>

A *hitpa'él* passzív értelmezése nyelvileg lehetséges, ám rendkívül ritka,<sup>540</sup> hiszen a בֶּרֶךְ ige a *pi'él*ben hordozza az alapjelentést, a passzívum kifejezésére alapvetően a *pu'al* szolgál.<sup>541</sup> A reflexív ('magát áldja') jelentés nem nyelvtani, hanem tartalmi-teológiai problémákat vet fel a בֶּרֶךְ ige esetében, hiszen az áldásmondás rendszerint két különböző

536 A *Völkerwallfahrt* szövegekben a perzsa uralkodó helyébe máshol rendszerint a megszemélyesített Sion vagy maga JHWH kerül, vö. Ego: *Vom Völkerchaos zum Völkerkosmos* (2013), 135–137.

537 A Zsolt 72,17 mellett a héber Ószövetségben mindössze további hat esetben találunk ilyen alakot: Gen 22,18; 26,4; Deut 29,18; Ézs 65,16 (2x); Jer 4,2, lásd KELLER: בֶּרֶךְ (1971), 354.

538 A *hitpa'él* igeetörzs funkcióhoz lásd pl. GESENIUS–KAUTZSCH: *Hebräische Grammatik* (<sup>28</sup>1909), 157; JOÜON–MURAOKA: *Grammar* (2006), 147–148.

539 A különböző előfordulásokhoz és azok fordításaihoz lásd LEUENBERGER: *Segen und Segenstheologien* (2008), 198; BALOGH: „Mit ígért Isten Ábrahámknak?” (2009), 274–275. A Zsolt 72 esetében a különböző fordításokhoz lásd NÉMETH: *Hapax legomenonok* (2012), 129–131.

540 JOÜON–MURAOKA: *Grammar* (2006), 147. Példaként említhető meg: Péld 31,30; Préd 8,10, lásd GESENIUS–KAUTZSCH: *Hebräische Grammatik* (<sup>28</sup>1909), 157, hasonlóan, ezen felül további két példát hoz J. Baden: 1Sám 3,14; JerSir 4,1. A Zsolt 72,17 kapcsán a szakirodalomban nem merül fel a passzív értelmezés, lásd BADEN: *Hitpael and Niphal* (2010), 34–35.36, hasonlóan GRÜNEBERG: *Abraham* (2003), 213.

541 A בֶּרֶךְ ige összesen 13x fordul elő *pu'al*ban: Num 22,6; Deut 33,13; Bír 5,24.24; 2Sám 7,29b = 1Krón 17,27b; Jób 1,21; Zsolt 37,22; 112,2; 113,2; 128,4; Péld 20,21; 22,9, lásd KELLER: בֶּרֶךְ (1971), 354.363–364.

személy közötti beszédaktus.<sup>542</sup> A 72. zsoltárban a deklaratív ('áldást /ki/mondanak') és a reciprok ('egymást áldják') fordítás viszont egyaránt elképzelhető, sőt a kettő egyszerre is érvényesíthető: 'egymásra áldást mondanak'.<sup>543</sup>

Az ígéhez kapcsolódó ב prepozíció értelmezése is vitatott. Legvalószínűbb, hogy a prepozíció instrumentális értelemben áll,<sup>544</sup> azaz a király nevével mondanak egymásra áldást a népek: Salamon váljon áldásparadigmává (*exemplarisch Gesegnete*), azaz legyen neve áldásformulák részévé éppúgy, mint Ábrahám (Gen 28,4); Efraim és Manassé (Gen 48,20) vagy Ráhel és Lea (Ruth 4,11–12) nevei.<sup>545</sup> Így interpretálja a verset már Rasi is: „Az ember azt mondja a fiának: »Légy olyan bölcs és gazdag, mint Salamon«”.<sup>546</sup>

Ha valaki áldásparadigmává, illetve valakinek a neve áldásformulák elemévé válik, az mindenekelőtt az illető áldott voltáról árulkodik (vö. Zsolt 72,15). A ברך *hitpa'el* párhuzamaként megjelenő אשר ige is ugyanebbe az irányba mutat. Az ige lényegében azt az állapotot (אשר) kívánja, amely megegyezik azzal, amikor valaki valakitől áldást nyer.<sup>547</sup>

A 17א. b tehát mindenekelőtt a királyt tartja áldottnak, nem pedig a népeket, hiszen a király nevének áldásokban való említése még nem jelenti, hogy az idegen népek automatikusan áldásban is részesülnek.

542 BALOGH: „Mit ígért Isten Ábrahámnak?” (2009), 268. A ברך egyetlen, párhuzam nélküli visszaható értelmezését látjuk a Zsolt 49,19-ben, ahol azonban a reflexivitást nem az igeörzs fejezi ki, hanem az alanynak a cselekvés tárgyaként megjelenő נפש-e.

543 Ehhez az értelmezéshez lásd GUNKEL: Psalmen (1926), 305.310; WEHMEIER: Segen (1970), 180.186; SCHARBERT: ברך (1973), 811; BLUM: Vätergeschichte (1984), 351; MBT (1990); KRAUS, N.: Dávid zsoltárai (1999), 396; BALOGH: „Mit ígért Isten Ábrahámnak?” (2009), 276.279.283; NOONAN: Abraham (2010), 81, vö. WALTKE-O'CONNOR: Syntax (1990), 430–431.

544 GESENIUS–KAUTZSCH: Hebräische Grammatik (<sup>28</sup>1909), 309; KOEHLER–BAUMGARTNER: HALAT 1 (<sup>3</sup>1967), 100–101; JOÜON–MURAOKA: Grammar (2006), 457.

545 Vö. BAETHGEN: Psalmen (<sup>3</sup>1904), 226; GUNKEL: Psalmen (1926), 307; WEHMEIER: Segen (1970), 180; RUPRECHT: Traditionsgeschichtlicher Hintergrund (1979), 457; BLUM: Vätergeschichte (1984), 351–352; KÖCKERT: Vätergott (1988), 277.279; LEUENBERGER: Segen und Segenstheologien (2008), 293; BALOGH: „Mit ígért Isten Ábrahámnak?” (2009), 269.279. Hasonlóan vélekedik Gunkel a Zsolt 21,7 kapcsán, a Gen 12,2-re is hivatkozva: „Du machtest, setztest ihn ein zu Segenssprüchen”, lásd GUNKEL: Psalmen (1926), 87. Az átokmondások esetében hasonlóan megjelenhetnek paradigma-személyek, mint ahogyan Cidkijá és Aháb (Jer 29,22); Óréb, Zeéb, Zebah és Calmunna (Zsolt 83,12), vö. BALOGH: „Mit ígért Isten Ábrahámnak?” (2009), 272.

546 אדם אומר לבנו תהא חכם ועשיר כשלמה, lásd GRUBER (ed.): Rashi's Commentary (2004), 475.837.

547 KELLER: ברך (1971), 356; GRÜNEBERG: Abraham (2003), 114, vö. WEBER: Makarismus und Eulogie (2008), 209. A fogság utáni Mal 3,12 üdvprófiáciája hasonló összefüggésben használja az ígét: „Boldognak mond benneteket minden nép (ואשרו אתכם כל־הנפֿים), mert gyönyörű lesz országotok – mondja a Seregek Ura”, vö. CAZELLES: אשר (1973), 481.483.



A jeruzsálemi király példáján keresztül, az őt megáldó Istenhez fordulva azonban JHWH Izraélre érvényes áldása a népek között is működésbe léphet, hiszen Salamon áldott volta az áldás igaz forrását, azaz JHWH áldó hatalmát is hirdeti.<sup>548</sup>

Az áldás forrása természetesen nem a király vagy annak neve, hanem JHWH,<sup>549</sup> ahogyan ez az alaprétégből is következik. A 15. vers *parallelismusa* is erről árulkodik, ahol az áldásmondás a közbenjáró imádsággal áll párhuzamban, tehát az ima meghallgatója és az áldás forrása ugyanaz.

#### 4.3.2.2.2. Párhuzam az ősatya-ígéretekkel

A Zsolt 72,17aγ.b esetében feltűnő nyelvi egyezések mutatkoznak az ősatyáknak adott ígéretekkel (vö. Gen 12,1–3; 18,18; 22,18; 26,4; 28,14). Nem kérdés, hogy a zsoltár olvasói és értelmezői a 17. vers alapján könnyen asszociáltak az ősatyákra, kérdéses viszont, hogy a zsoltárvers szerzője is ennek fényében fogalmazott volna.<sup>550</sup>

A kutatók és kommentátorok többsége a Gen 12,1–3-mal állapít meg nyelvi rokonságot és irodalmi függőséget,<sup>551</sup> arra gondolva, hogy a 72. zsoltár redaktora a Gen 12,1–3-ra akart visszautalni. A Septuaginta, eltérve a masszoréta szövegtől, hozzá is teszi: *πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς* (= כל משפחות האדם), amely kiegészítés egyértelműen a Gen 12,3-ból származik.<sup>552</sup>

548 Explicit módon nincs tehát szó a népek megáldásáról, mivel az ígélet birtokosa nem forrása és nem is garanciája az áldásnak (vö. Gen 12,3a), lásd BLUM: Vätergeschichte (1984), 353; BALOGH: „Mit ígért Isten Ábrahámnak?” (2009), 273. Az sem kerülheti el a figyelmünket, hogy sehol nem olvasunk arról, hogy Ábrahám vagy valamely utóda megáldana egy idegent, lásd RUPRECHT: Traditionsgeschichtlicher Hintergrund (1979), 463.

549 Vö. WEBER: Makarismus und Eulogie (2008), 203; LEUENBERGER: Segen und Segenstheologien (2008), 197.

550 Vö. BAETHGEN: Psalmen (1904), 226.

551 Pl. WESTERMANN: Ausgewählte Psalmen (1984), 52; KRAUS: Psalmen 60–150 (1989), 661; SPIECKERMANN: Pantheismus (1990), 429; TOURNAY: Seeing and Hearing (1991), 225; ZENGER: Überlegungen (1993), 69; uő: Auslegungen (2003), 162; McCANN: Book of Psalms (1996), 964; KARASSZON, D.: Zsoltárok (1998), 587; HUMAN: An ideal for leadership (2002), 667; KUSTÁR: Ószövetség király-szövegei (2003), 9. A függőség irányának megállapítása alapvetően az érintett szövegek datálásától függ, amelyben a legkevésbé sincs konszenzus, hiszen az ősatya-elbeszélések vagy a Pentateuchos előállításáról szóló vita korántsem zárult még le. A különböző véleményekhez lásd pl. SCHMID: Jahwist (1976), 133; BLUM: Vätergeschichte (1984), 355–356; RÓZSA: Ószövetség keletkezése I (1999), 269–271; BERGE: Zeit des Jahwisten (1990); ALBERTZ: Exilszeit (2001), 198–196; FLURY-SCHÖLCH: Abrahams Segen und die Völker (2007); ZENGER: Theorien (2008), 88–123; LEUENBERGER: Segen und Segenstheologien (2008), 201.204.

552 Ehhez lásd fentebb (3.1.).

A masszoréta szövegben azonban korántsem ilyen egyértelmű az irodalmi kapcsolat, mert bár világos egyezések mutathatóak ki a kulcsszavak tekintetében (שם; בך + ב), a lényegyet jelentő בך ige mégis különböző igetörzsben szerepel a két helyen,<sup>553</sup> valamint a יי főnév a két textusban nem ugyanarra vonatkozik. A Gen 12,3 párhuzamos helyeit is bevonva a vizsgálatba megállapíthatjuk, hogy a Gen 22,18 és 26,4 jelentősebb egyezéseket mutat a zsoltárverssel. A Gen 22,16–18 és 26,3b–5 versek ugyanis, hasonlóan a Zsolt 72,17aγ.b-hez, a בך *hitpa'él* alakját hozzák, ellentétben a Gen 12,3 בך *nif'al* formájával. Az egyéb nyelvi párhuzamok (נִי; בך + ב) és az igetörzsek egyezése miatt tehát jóval inkább ezekkel a versekkel állhat fenn irodalmi és teológiai rokonság.<sup>554</sup>

A hagyománytörténeti függőség tekintetében több jel mutat arra, hogy az ósátya-ígéretetek a királytradícióból merítenek,<sup>555</sup> és bizonyos elemeket egyértelműen a királyteológiából vesznek át, alkalmazva azokat az ósátyákra.<sup>556</sup> A világ népeinek pozitív megítélése az áldás-tematikában azonban nem a klasszikus királyteológiából származik, hiszen az ókori közel-keleti királyideológiában és az ószövetségi királyteológiában alapvetően nem az áldásnak, hanem az uralkodásnak van univerzális horizontja,<sup>557</sup> a király áldásközvetítő szerepét alapvetően csak a saját nép élvezheti. Így például a Zsolt 21-ben<sup>558</sup> a király áldást nyer (Zsolt 21,4), és maga is áldássá lesz (Zsolt 21,7 vö. Gen 12,2), de az ellenség mindebből nem részesülhet, az ő sorsuk a pusztulás (Zsolt 21,9–13).<sup>559</sup>

- 553 A בך *nif'al* és *hitpa'él* formája közötti különbségtételről, ill. jelentésátfedésről szóló nyelvészeti vitához lásd pl. WEHMEIER: Segen (1970), 176–186; SIEBESMA: Function (1991); GRÜNEBERG: Abraham (2003); BENTON: Niphal and Hitpael (2008), 1–17; uő: Aspect (2009); BALOGH: „Mit ígért Isten Ábrahámnak?” (2009), 276; BADEN: Hitpael and Niphal (2010), 33–44; NOONAN: Abraham (2010), 73–93.
- 554 Lásd GRÜNEBERG: Abraham (2003), 216; DUHM: Psalmen (1922), 277. A Gen 12,1–3 mellett a Gen 22,18-ra is utalást tesz pl. HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (1999), 327, a Gen 26,4-et megemlíti még GUNKEL: Psalmen (1926), 310.
- 555 STECK: Urgeschichte (1971), 551–552; SCHMID: Jahwist (1976), 133; KÖCKERT: Vätergott (1988), 283, további szakirodalmat sorol BERGE: Zeit des Jahwisten (1990), 260–261.
- 556 Lásd SCHMID: Jahwist (1976), 133; ALBERTZ: Religionsgeschichte II (1997), 421; KÖCKERT: Vätergott (1988), 276–294; GRÜNEBERG: Abraham (2003), 213.
- 557 Ez a tény önmagában is valószínűvé teszi a Zsolt 72,17aγ.b monarchia utáni keletkezését, valamint azt, hogy a zsoltárvers függ az ósátya-ígéretektől és nem fordítva.
- 558 A Zsolt 21 széles körben elfogadott fogság előtti datálásához lásd pl. KÖCKERT: Vätergott (1988), 298; SPIECKERMANN: Hellsgegenwart (1989), 212; KRAUS: Psalmen 1–59 (1989), 316; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen I (1993), 140; SEYBOLD: Psalmen (1996), 92; KARASSZON, D.: Zsoltárok (1998), 554; SAUR: Königspsalmen (2004), 100, 102.
- 559 Hasonlóan vélekedik RUPRECHT: Traditionsgeschichtlicher Hintergrund (1979), 460.461–462.463; KÖCKERT: Vätergott (1988), 289.293–294. A király áldott volta és az ellenségek legyőzése szintén egyszerre jelenik meg a Zsolt 45,3.6 versekben, valamint a Karatepe-feliratban, lásd ALBERTZ: Religionsgeschichte I (1996), 182; HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 257 [Hahn István fordítása], vö. KÖCKERT: Vätergott (1988), 279–280.

A Zsolt 72 fogság előtti alaprétege és a fogságkori továbbírás univerzális perspektívája is ugyanezt érzékelteti még, vagyis a király által közvetített javakat a nép és annak szegényei élvezhetik (pl. Zsolt 72,3), míg az ellenség kényszerűen behódol (Zsolt 72,8.9–11).

A 17aγ.b ehhez képest egy olyan univerzalizálásban gondolkodik, melyben a népek a király nevével kívánnak áldást egymásra. Ez a továbbírás már egy olyan uralkodást tár elénk, melyben minden nép számára nyilvánvaló a JHWH-reprezentáns áldott volta, és az istenség (JHWH?) hasonló áldását kívánják egymásnak.<sup>560</sup> Ahogyan paradigma-személyként az ősatyák áldásközvetítő szerepe is csupán passzív funkció,<sup>561</sup> úgy a zsoltárvers sem a népek áldott voltáról beszél, hanem a (valamikori) király áldott voltáról és Izráel Istenének áldó hatalmáról, valamint a népek azon igényéről, hogy ugyanebben az áldásban részesülhessenek.

A Zsolt 72,17aγ.b redaktora ezzel jelentősen újraértelmezi és transzformálja a királyteológiát, és az univerzális áldás Ábrahám-nak és Izsáknak adott ígéletét (Gen 22,18; 26,4) láttatja beteljesedni a királyban, illetve annak nevében.<sup>562</sup> Mivel tehát az áldás horizontjának univerzális kitágítása nem genuin része a királyteológiának, ezen a ponton valószínűleg számolnunk kell az ősatya-ígéretet irodalmi hatásával. Valószínű, hogy a Zsolt 72,17aγ.b függ a Gen 22,18; 26,4 ősatya-ígéreteitől, és várja annak beteljesülését az eljövendő uralkodótól.

Az ősatya-ígérekhez való kapcsolódás összefügghet a Tóra kanonizálásának Kr. e. 5. században zajló folyamatával.<sup>563</sup> Míg azonban a Tóra szinte teljesen negligálja a királyság témáját, addig a Zsolt 72 szerkesztője rehabilitálja a(z eljövendő) királyt mint áldásparadigmát,

560 Az áldás univerzalizását teszi témává a Zsolt 67 is, melyben Izráel áldott voltának (vö. Num 6,24–26) a világ minden népére (כָּל-נוֹרִים) és részére (אֶפְסֵי-אֶרֶץ) kiterjedő pozitív hatását láthatjuk. A felirat nélküli zsoltár datálása rendkívül vitatott, mégis valószínűbb, hogy a költemény fogság után keletkezett, lásd WAHL: Psalm 67 (1992), 240–247; HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 237.239; SÖSSENBACH: Elohistic Psalter (2005), 220.240. Zenger a Kr. e. 5. sz. körülré datálja, és lehetséges történelmi kontextusként I. Dárius *pax Persicaját* nevezi meg, lásd HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 240, vö. ZENER: Zion als Mutter (1994), 138; uő: Einleitung (2008), 365.

561 BLUM: Vätergeschichte (1984), 352.

562 Ezzel a jelenséggel a DTM fogság utáni részleteiben is találkozunk: az 1Kir 4,20; 5,1–4 éppen a salamonai időkben láttatja beteljesedni az ősatyáknak tett ígéreteket, lásd FRITZ: Das erste Buch der Könige (1996), 58; DIETRICH, W.: Frühe Königszeit (1997), 257.

563 Így pl. Blum és Albertz, akik szerint Nehémiás programjában a deuteronomista (vö. Neh 13,25–27) és a papi anyag (vö. Neh 13,4–13) már egyformán normatív hivatkozási pont, lásd BLUM: Studium (1990), 352; ALBERTZ: Religionsgeschichte II (1997), 503.

és ezzel az ősatya-ígéretet is megerősíti, felmutatva beteljesülésük egy lehetséges módját.

#### 4.3.2.3. Konklúzió

Az Elohista Zsoltárkönyv kibővítésével előállt Zsolt 42–88\* redaktora a királyért való ima demokratizálásával és az univerzális hódolat spirituális aspektusainak megjelenítésével értelmezi újra a királyteológiát. A továbbírás programja tehát egyfelől az, hogy mindenki imádkozzon naponként a királyért (Zsolt 72,15) a monarchia bukása után is, várva a királyság mihamarabbi helyreállítását, másfelől, hogy a népek is váljanak részévé annak a spirituális közösségnek, mely elismeri a JHWH által választott király áldott voltát (Zsolt 72,17aγ.b).

A továbbíró a restauráció témáját és a király univerzális uralmának igényét spirituális kontextusba helyezi, azaz a királyság helyreállításának a cselekvési szférája nem a jogi-politikai, hanem a vallási-kegyességi élet.

Mivel a népek nem akárkire, hanem JHWH reprezentánsára hivatkoznak áldásmondásaik során, indirekt módon megfogalmazódik a népek odafordulása JHWH-hoz mint áldásforráshoz, akitől – a zsoltár egészének összefüggésében – a természetben és a társadalomban megvalósuló *שְׁלוֹמ*-állapotot várhatják. Az univerzalitás ilyen átértelmezése a Kr. e. 5. sz. konszolidált nemzetközi viszonyait sejteti a háttérben, a királyért való közbenjárás programja pedig arra utal, hogy a monarchia helyreállítása még nem veszítette el teljesen a politikai realitását, a zsoltár ezért továbbra is napirenden tartja a kérdést.

### 4.3.3. A RESTAURÁCIÓ KÉSLEKEDÉSE ÉS A (SZEGÉNY) NÉP KILÁTÁSAI (IV. továbbírás: Zsolt 72,3\*.7\*)

#### 4.3.3.1. A szegény-tematika újraértelmezése a 72. zsoltárban

A perzsa kor végére datálható az a nagyobb szerkesztői beavatkozás, mely a Zsolt 42–88\* elé illesztette a már meglévő Zsolt 3–41\* dávidi gyűjteményt, és létrehozta a Zsolt 2–89\* királyzsoltárok által keretezett korai pszaltériumát. Az ily módon egymás mellé kerül két dávidi gyűjtemény (Zsolt 3–41\* és Zsolt 51–72\*) szerkesztői harmonizálásánál jelentős szerepet kap a szegénységterminológia, mely a szenvedései közepette is Istenben bízó és tőle segítséget váró ember jellemző spiritualitását írja le. Az ún. szegénykegyesség vallás- és társadalomtörténeti

tisztázatlansága,<sup>564</sup> valamint a szegénységzsoltárok definiálási nehézségei miatt komoly nehézségekbe ütközik az átfogó szegényteológiai redakció(k) beazonosítása, tény azonban, hogy a zsoltárok nyelvezetében meghatározóan van jelen a szegényterminológia,<sup>565</sup> ami a Zsolt 2–89\* összeállításánál – beleértve a Zsolt 72 szövegahagyományozását – szintén tetten érhető.

Redakciótörténeti besorolásunk szerint a Zsolt 72 szegény-tematikája eredetileg a Kr. e. 8–7. sz. szociális krízisére reagál, felmutatva a(z ideál)királyban a szegények megsegítőjét. A fogság utáni társadalmi helyzet azonban, vagyis a perzsa kor fokozódó szociális krízise, később újra aktuálissá teszi a zsoltárt.<sup>566</sup>

A Kr. e. 8–7. században már megkezdődött a különböző társadalmi rétegek egymástól való eltávolodása, mely folyamat a hazatérés után még tovább fokozódott. Az eladósodás, elszegényedés, nincstelenné válás tendenciái nem csak megmaradnak, de még tovább mélyül a társadalmi rétegek közötti szakadék, és egyre inkább szétnyílik a jóléti oló.<sup>567</sup> Haggeus és Zakariás csak kismértékben reflektál erre a jelenségre (vö. Hag 1,6; Zak 5,1–4), Haggeusnál kiderül, hogy országos szárazság nehezíti a nép boldogulását (Hag 1,10–11). Később Ezsdrás és Nehémiás könyvéből értesülhetünk a népet sújtó különböző adóterhekről: perzsa birodalmi adó (Ezsd 6,8; Neh 5,4), helyi adó (Ezsd 4,13.20; 7,24; Neh 5,14–15, vö. Mal 1,8), templomadó (Neh 10,33–35; 13,10.12).<sup>568</sup> A Kr. e. 4. sz.

564 A kérdéshez lásd KRAUS: *Theologie der Psalmen* (1979), 188–193; uő: *Psalmen* 1–59 (1989), 108–111; MICHAEL: *Armut* (1979), 73–75; LEVIN: *Gebetbuch* (1993), 375; uő: *Poor* (2003), 331; ALBERTZ: *Religionsgeschichte II* (1997), 569–571; SAGER: *Polyphonie des Elends* (2006), 5.102–103.248; SALO: *Königsideologie* (2017), 257–258. A szegénységzsoltárok kutatástörténetéhez részletesen lásd RO: *Armenfrömmigkeiten* (2002), 113–129.

565 Lásd GILLINGHAM: *Poor* (1988), 19; ALBERTZ: *Religionsgeschichte II* (1997), 569–571; LEVIN: *Poor* (2003), 331–333.

566 Hasonló történet Mikeás könyvében is, ahol a fogság előtti (Kr. e. 8. sz.) szociális kritikát egy későbbi redaktor a Kr. e. 5. sz. társadalmi viszonyaira aktualizálja (Mik 6,1–7,7), lásd RÓZSA: *Ószövetség keletkezése II* (2002), 127–128; ZENGER: *Einleitung* (2008), 557.

567 ALBERTZ: *Religionsgeschichte II* (1997), 538.569; FREVEL: *Grundriss der Geschichte Israels* (2008), 677.

568 ALBERTZ: *Exilszeit* (2001), 112; FABRY: *Armut* (2006), 1006; KESSLER: *Ókori Izráel társadalma* (2011), 160, vö. GERSTENBERGER: *Perserzeit* (2005), 96.183; NIEHR: *Abgaben an den Tempel* (2007), 141–157; FREVEL: *Grundriss der Geschichte Israels* (2008), 677. Feltűnő, hogy a klasszikus királyteológiai toposzok közül hiányzik a zsoltárból az építkezés, ami nem csak az ókori királyideálhoz tartozott hozzá szervesen, hanem nagyon is jól illeszkedne a zsoltár salamoni karakteréhez. (Véltetően a Zsolt 127 is többek között azért kapott salamoni feliratot, mert az 1. vers a házépítés képével indít, így pl. HOSSFELD–ZENGER: *Psalmen 101–150* /2008/, 520.) A Zsolt 72 későbbi redaktorai sem viszik bele ezt a témát a szövegbe, holott Kr. e. 520-ban ismét templom épül Jeruzsálemben. A furcsállható deficit alapján arra gondolhatunk, hogy mivel a templomépités, illetve annak későbbi fenntartása

közepére egyre inkább meggyengülő Perzsa Birodalomban a gazdasági helyzet valószínűleg csak tovább romlik.<sup>569</sup>

Éppen a Zsoltárok könyve dokumentálja leginkább, hogy az elszegényedő társadalmi rétegek és a velük szolidaritást vállaló felsőbb körök egy olyan kegyességben találtak menedékre, melyben a szegénység nem csupán szociális, hanem spirituális kategória. A szegénykegyesség értelmezése a Kr. e. 4. században fokozatosan kiszélesedik, és mindenféle szükséglet szenvedő igaz, perifériára szorult és fenyegetettségnek kitett kegyen vagy csoport „szegény”-nek definiálta magát, majd a fogalom egyre inkább a fogság utáni zsidóság önértelmezésévé vált.<sup>570</sup> Valószínűleg a Zsoltárok könyvének fogság utáni redaktorai a szegényterminológia alkalmazásán keresztül szintén azonosulni kívántak a magukat szegényeknek nevező csoporttal.<sup>571</sup>

A Zsolt 72 királyi oltalmat élvező „szegény”-e eredetileg bizonyára az anyagi szegénységben élő, gazdaságilag kiszolgáltatott társadalmi csoportot jelölte, a zsoltár fogság utáni újraolvasása során azonban azonosulási lehetőséget kínált a szegénykegyesség képviselői számára.<sup>572</sup> Ennek az újraolvasásnak az irodalmi megjelenítése a zsoltárban a Zsolt 72,3 metrumából kilógó לֹא־עָנִי és a 72,7-ben szövegkritikailag problémás צָדִיק צִדִּיק kifejezés.<sup>573</sup> Ebben a két versben a társadalom (עָם; צָדִיק) nem közvetlenül a királytól nyeri a צִדִּיק-ot, hanem a kozmosz és – kimondatlanul is – annak alkotója kínálja azt.<sup>574</sup> E szerint az átértelmezés

a szegényebb rétegeknek – az állami támogatás és a diszpóra segítségével ellenére is – meglehetősen nagy anyagi megterhelést jelentett, az építkezés témája és a szegénység védelmének témája nem fért meg egymás mellett.

569 A Kr. e. 4. századról nincsenek egyértelmű bibliai adataink. Josephus beszámolójából derül ki, hogy a perzsa udvar szigorú kontroll alatt tartotta Jeruzsálemet, a főpap azonban közeli kapcsolatot ápolt a perzsa vezetéssel. Megtudhatjuk azt is, hogy a főpapi tisztség komoly belső konfliktusokat eredményez (Ant. XI. 297–301), lásd MILLER–HAYES: Izrael és Júda története (2003), 453.

570 HOSSFELD–ZINGER: Psalmen I (1993), 15.

571 A Hossfeld–Zenger szerzőpáros által feltételezett többszöri szegényteológiai redakció (*Armenredaktion*) a szegényterminológia nagyfokú differenciáltságához képest túlságosan leegyszerűsített sémát kínál, ezért nem igazán meggyőző. Az elmélethez lásd HOSSFELD–ZINGER: Psalmen I (1993), 14–15; HOSSFELD: Psalmen (2006), 692, vö. GROENEWALD: Psalm 69 (2007), 425–441. A hipotézissel kapcsolatos kritikákat lásd pl. MILLARD: Von der Psalmenexegese zur Psalterexegese (1996), 311–327; SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 22–26; SAGER: Polyphonie des Elends (2006), 248.

572 Ebben az átértelmezésben a materiális szegénység kulcsszavai az ember nyomorúságának és Isten előtti állapotának alapfogalmává lesznek, vö. Ro: Armenfrömmigkeit (2002), 199; GROENEWALD: Psalm 69 (2007), 429.

573 SPIECKERMANN: Recht und Gerechtigkeit (1998), 257; LORETZ: Psalmstudien (2002), 182; BECKER, U.: Psalm 72 (2008), 128, valamint lásd fentebb (3.5.2.5.).

574 Ugyanezen kulcsszavak hasonló fogság utáni elfordulásához lásd pl. Zsolt 29,11; 34; 37; 55; 69; 85,9.

szerint a monarchia restaurációjának késlekedése ellenére is maradt reménysége a népnek, hiszen JHWH a természet áldásain keresztül gondoskodik az igazról. A monarchia megszűnése miatt a király már nem szólítható meg mint a szegények megmentője,<sup>575</sup> JHWH viszont továbbra is segítségül hívható az imádságban. Amíg tehát a király(ság) nem nyeri vissza Istentől kapott jogszolgáltatató funkcióját, addig a materiális és/vagy spirituális értelemben elnyomott, tágabb értelemben a „szegény/igaz” Izráel egyenesen JHWH-hoz fordulhat.<sup>576</sup>

#### 4.3.3.2. Rezignáció és restauráció a Zsolt 2–89\*-ben

A szegényterminológia mellett a Zsolt 2–89\* gyűjteményét nagyban meghatározza az ószövetségi királyteológia is, ahogyan ezt a 2., 72. és 89. királyzsoltár gyűjteményen belüli pozicionálása egyértelműen kifejezésre juttatja.<sup>577</sup> A királyzsoltárok által kirajzolt teológiai ív a monarchia hanyatlását, végül elvesztését mutatja be,<sup>578</sup> és valószínűleg már a hazatérés utáni restauráció kudarca is visszaköszön a gyűjteményt

575 A hivatalos vezetőknek nincs gyakorlati megoldásuk a perzsa kor társadalmi krízisére, lásd ALBERTZ: Religionsgeschichte II (1997), 518.546–548.632.

576 A redakcionálisan megjelenített szegénység-tematika a Zsolt 74-ben összekapcsolódik az ország elvesztésének témájával, ahol a fogságra jutott nép Isten életveszélyben lévő „nyomorultjainak” definiálja magát. A Zsolt 74,19–21 több kifejezése is visszaul a Zsolt 72-re, pl. אֲנִי / אֲנִי (1); אֲנִי: אֲנִי. A szakasz szekunder jellegéhez lásd SEYBOLD: Psalmen (1996), 287; EMMENDORFFER: Der ferne Gott (1998), 98; HOSSFELD–ZINGER: Psalmen 51–100 (2000), 360–362; GÄRTNER: Geschichtspsalmen (2012), 119.

577 Lásd először WESTERMANN: Sammlung (1964), 340.342, majd részletesen G. H. Wilson. Vonatkozó írásainak jegyzékét lásd az 1. fejezetben. Az I–III. könyvet tekintve a Zsolt 2 az I. zsoltárkönyv nyitózsoltára, és a Zsolt 1-gyel együtt a teljes könyv prologusa, a Zsolt 18.20–21 királyzsoltárok pedig az I. zsoltárkönyv, míg a Zsolt 45 az első kórahita gyűjtemény (Zsolt 42–49) centrumában helyezkedik el. A Zsolt 72 a II. könyv, a Zsolt 89 pedig a III. könyv zárókölteménye. A Zsolt 2; 72; 89 különös makrostrukturális szerepére utal az is, hogy feliratuk alapján nincsenek teljesen gyűjteménybe integrálva, hiszen a Zsolt 2 felirat nélküli, a Zsolt 72 Salamon, a Zsolt 89 pedig Étán nevét viseli, lásd pl. WILSON: Royal Psalms (1986), 85–94; KOCH, K.: König (2002), 28, vö. SEYBOLD: Einführung (1986), 30; ADAM: Held (2001), 145; WASCHKE: Messias/Messianismus II (2002), 1145.

578 RÖSEL: Redaktion (1999), 201. Waschke egyik tanulmányában kifejti, hogy Ézsaiás könyvének királyszövegei hasonló elrendezést mutatnak, mint a Zsolt 2–89 királyzsoltárai. A prófétai könyv redaktora az Ézs 9,1–6; 11,1–8; 32,1–5.15–20; 55,1–5 szakaszokat a könyvön belüli gyűjtemények végére helyezte, tematikus elrendezésük logikája követi a Zsolt 2; 72; 89 teológiai ívét. Ézsaiás és a Zsoltárok könyvének struktúrája valószínűleg nem áll közvetlen függőségben, de mindkét könyv redaktora fontosnak tartotta a dávidi királyság megjelenítését a fogság utáni korban, lásd WASCHKE: Königstexte (2001), 155.



záró 89. zsoltár panaszában.<sup>579</sup> Mivel a zsoltárkönyv redaktora kitart a Nátán-jövendölés érvényessége mellett,<sup>580</sup> gyűjteményének alapproblémája valójában a restauráció késlekedése. Jogos tehát az a megfogalmazás, hogy a Zsolt 2–89\* befejezése „rezignáció és restaurációs reménység között lebeg”.<sup>581</sup> A gyűjtemény egy válasz nélkül hagyott kérdés formájában juttatja mindezt kifejezésre a zsoltárkönyv végén: *יְהוָה יְעֲדֵךְ* 'Uram, meddig?' (Zsolt 89,47)

Azáltal, hogy a redaktor nem válaszolja meg kérdését, úgy ad hangot a királysággal kapcsolatos váradalmainak, hogy nem kínál konkrét politikai programot a monarchia restaurációjára, hanem az imádkozó ember kegyességének részévé teszi a királyság ügyét. A Zsolt 2–89\* felett meditáló ember ugyanis a gyűjtemény királyzsoltárainak mentén újra végiggondolhatja a monarchia történetét, eljutva végül a Dávid házának tett isteni ígéretig. A nyitva hagyott kérdés egyben a jövő lehetőségeit is nyitottá teszi Dávid házának helyreállításával kapcsolatban.<sup>582</sup>

Feltűnő, hogy a Zsolt 2–89\* kerete ismét negatív előjellel hozza a népek-tamatikát. A Zsolt 2-ben egyrészt a beiktatott király ígéretet kap a népek feletti győzelemre, JHWH pedig ultimátumot ad a királyoknak. A Zsolt 89 feleleveníti az egykori ígéretet (Zsolt 89,24.26.28), majd konstatálja a jelen valóságát, amikor a királyt legyőzték a népek (Zsolt 89,39–52). A keretzsoltárok között szintén kiemelt helyen szereplő Zsolt 72 ebben a kontextusban a salamoni korszakban egy időre megvalósuló ideált mutatja be, melyben a 2. zsoltár ultimátumának eredményét is láthatjuk.<sup>583</sup>

A Kr. e. 4. század végére hanyatlásnak induló Perzsa Birodalom, és az ezzel együtt járó negatív tapasztalatok az idegen népekkel kapcsolatosan,<sup>584</sup> nagyban hozzájárulhattak ahhoz, hogy a keretzsoltárok, az aktuális politikai helyzetet is visszatükrözve, a népeket Isten és a király

579 Így HOSSFELD: Ps 89 und das vierte Psalmenbuch (2002), 178–179, vö. LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 117.120, aki szerint a zsoltár zárásaként megfogalmazódó panasz (Zsolt 89,39–52) már nem csupán a bukás tényéről szól, hanem az áldatlan állapot tartóssága jelent problémát (Zsolt 89,47). Rösel arra gondol, hogy a Perzsa Birodalom megingása Kambysés idején felébreszthette a restauráció vágyát, s talán innen eredeztethetők azok az impulzusok, melyek megteremtik a Zsolt 2–89\*-et, lásd RÖSEL: Redaktion (1999), 214–215. Véleményünk szerint azonban, mivel a restauráció kudarca is megfogalmazódik a gyűjteményben, az legkorábban I. Dáridus korára datálható. A zsoltár Kr. e. 515 utáni keletkezéséhez lásd HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (2000), 587.

580 RÖSEL: Redaktion (1999), 203–204.

581 Így LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 117, hasonlóan SÖSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 386.

582 RÖSEL: Redaktion (1999), 204.212.

583 ADAM: Held (2001), 165.168.

584 MILLER–HAYES: Izrael és Júda története (2003), 453.

ellenségeiként mutassák be. Ehhez képest a Zsolt 72 utópikus képet fest egy kívánt állapotról.<sup>585</sup>

Utópikus mozzanatai miatt a Zsolt 2–89\* programját leginkább a királyteológia rehabilitációjának nevezhetnénk, mely a dávidi királyság szükségszerűsége és létjogosultsága mellett kardoskodik anélkül, hogy helyreállításának közeli vagy távoli megvalósulását realizálhatná. A királysággal kapcsolatos váradalmakat életben akarja tartani, melynek érdekében a hivatalos vallásból és politikából kiszoruló királyteológiát átmenti az egyéni kegyességbe.<sup>586</sup> Az ezzel együtt burkoltan megjelenő politikai cél inkább a helyi vezetők és a perzsa fennhatóság implicit kritikája, hiszen a dávidita uralkodóért mondott ima egyben a fogság utáni hierokrácia és az achaimenida uralom egyértelmű megkérdőjelezése. A kegyességi életben fontos szerephez jutó királyteológia egyfelől kritikusán tekint arra a folyamatra, melyben a papság kisajátítja magának a királyi szerepet. Ugyan a papság a monarchia idején is vezető szerepet töltött be a társadalomban, hiszen az állami szentélyek papjai egyben hivatali tisztségviselők is voltak, a perzsa kortól viszont a vezető pap mint „főpap” egyre inkább az egykori jeruzsálemi király helyébe lép.<sup>587</sup> A Zsolt 2–89\* szerkesztői, úgy tűnik, nem tudtak azonosulni azzal, hogy a főpapban lássák a király utódját.<sup>588</sup> A zsoltárkönyvben egyértelműen Dávid az identitáserősítő figura.<sup>589</sup>

585 ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 82.83.89–91.

586 Az utólag betoldott Zsolt 28,8–9 szintén ugyanezt a célt szolgálja. Rösel ezeket a verseket a Zsolt 2–89\* redakciójához köti, lásd RÖSEL: Redaktion (1999), 124–127, hasonlóan HOSSFELD–ZENGER: Psalmen I (1993), 181–182; STEYMAN: Psalm 89 (2005), 269–270.

587 ALBERTZ: Religionsgeschichte II (21997), 490; SCHAPER: Priester und Leviten (2000), 211; KESSLER: Ókori Izráel társadalma (2011), 166–167.

588 A מִשִּׁיחַ titulus redakcionális felerősítése és hozzákötése a klasszikus királyi tiszthez a Zsolt 2–89\* gyűjteményében (lásd RÖSEL: Redaktion /1999/, 155–157) szintén lehet ellenhangsúlyozása annak, ahogyan a főpapi tiszt a felkenetés és a papi ornátus révén a királyi tisztség külső jellegzetességeit kisajátítja magának, vö. ALBERTZ: Religionsgeschichte II (21997), 490.

589 Hasonlóan pl. STEYMAN: Psalm 89 (2005), 349. A fogság utáni papság megítélése ambivalens. Egyfelől a Dávid örökebe lépő főpap a nemzeti-vallási identitás megerősítő alakjaként tűnik fel, aki szószólója a népnek az idegen hatalommal szemben, lásd KESSLER: Ókori Izráel társadalma (2011), 167. Másfelől Malakiás könyvéből értesülhetünk arról is, hogy a fogság utáni hivatalos kultusz a formalítások szintjére süllyedt, és a papok méltatlanul viselkedtek (Mal 1–2). Kritikai hangnak tekinthető az is, ahogyan Tritó-Ézsaiás demokratizálja a papi tiszteket (Ézs 61,6; 62,12), lásd ALBERTZ: Religionsgeschichte II (21997), 487; RÓZSA: Ószövetség keletkezése II (32002), 269–270. Gerstenberger szerint jellemző a fogság utáni gyűlekezetre az önállósodó papsággal szembeni „egészséges bizalmatlanság”, lásd GERSTENBERGER: Perserzeit (2005), 339. A Zsoltárok könyvében is inkább a távolságtartás érzékelhető a papsággal szemben: a könyvre nem jellemző a papi terminológia, illetve a papsághoz kötődő funkciók is csak marginálisan jelennek meg, lásd GILLINGHAM: Levitical Singers (2010), 113–114.

Másfelől ugyan Dávid trónja üresen áll, hivatalosan mégis van királya Izraelnek a Perzsa Birodalom uralkodójának személyében. Deutero-Ézsaiás mint JHWH Messiása tekintett Círusra, és a fogság utáni jeruzsálemi elit szintén abszolút lojalitást mutat az idegen uralkodó felé. A továbbbíró egyértelmű kiállása a dávidi dinasztia mellett tehát implicit kritikát jelent az idegen fennhatósággal szemben is.<sup>590</sup>

A Saur által a Zsolt 72 továbbírásaira is használt „protomessiási” jelzőt csak leszűkített értelemben tartjuk érvényesnek erre az irodalmi rétegre. Saur protomessiási tendenciaként definiálja a királyzsoltár azon utópikus mozzanatait (Zsolt 72,8–11.15.17aγ.b), melyek univerzális igényük-nél fogva messze túlmutatnak a fogság előtti királyteológián, s ezáltal hidat teremtenek a késői fogság utáni messianizmus felé, felmutatva az eljövendő békekirály alakját.<sup>591</sup> Véleményünk szerint a Zsolt 72,8 univerzalizáció önmagában, még utópikus jellege ellenére sem nevezhető eszkatológikusnak, hiszen a monarchia korában a reális királysághoz is a valóságon túlmutató, idealizált képzetek társultak. A 9–11 univerzalizáció is, ahogyan fentebb már tárgyaltuk, a Kr. e. 6. sz. második felének aktuálpolitikai eseményeivel, nem pedig a távoli jövő Messiás-királyába vetett eszkatológikus reménységgel függ össze.

A Zsolt 72,15.17aγ.b-ben ugyan érzékelhető még a restauráció politikai realitása, a „protomessiási” jelleg irányába azonban talán ezzel a továbbírással mozdul el a zsoltár. A továbbbíró mindennapi és folyamatos feladatként nevezi meg a királyért való imádságot (Zsolt 72,15), mellyel a (közel)jövő felé nyitott programba illeszti a királyság ügyét, valamint az univerzalizáció pozitív, spirituális áthangsúlyozása (Zsolt 72,17aγ.b) is a politikai realitások kereteiből kilépve az eszkatologizálódás útjára tereli a zsoltárt.<sup>592</sup>

A zsoltár „protomessiási” jellegét azonban a Zsolt 2–89\* összefüggésében fedezhetjük fel igazán, ahol a keretzsoltárok tükrében a Zsolt 72 ábrázolása a földi királyság ideális megvalósulásáról már egészen utópikus képet mutat. A Zsolt 2–89\* még kitart a Dávid házának adott ígéret mellett, de a helyreállítás kérdése már egy nem meghatározható jövő felé mutat. A klasszikus királyteológia életben tartása egy király nélküli korban, valamint a királyzsoltárok helyének megtalálása a mindennapi kegyességben bizonyára komoly szerepet játszott a messianizmus későbbi kifejlődésében, ilyen értelemben tehát az átdolgozott Zsolt 72,1–17 is protomessiásinak tekinthető.

590 Vö. STEYMANS: Psalm 89 (2005), 349.

591 SAUR: Königspsalmen (2004), 21–23.

592 Vö. GERSTENBERGER: Perserzeit (2005), 160.

Röviden érdemes kitérni még a szerkesztők kilétének kérdésére. A Zsolt 2–89\* szerkesztői valószínűleg a lévíták köréből kerültek ki,<sup>593</sup> akik a fogság után hazatért, nagy társadalmi befolyást szerző és a perzsa fennhatósággal kooperáló cádókita papság miatt fontos funkciókból szorultak ki,<sup>594</sup> így nyomós okkal rendelkeztek, hogy a királyteológia felkarolásával a nem királyi és nem dávidita vezetők ellen felemeljék hangjukat. Társadalmi helyzetüknél fogva a lévíták könnyen besorolhatók a materiális és spirituális értelemben vett szegények csoportjába,<sup>595</sup> ami magyarázza a szegény-terminológia meghatározó jelenlétét a Zsolt 2–89\*-ban. Az áldozat kritikája és spiritualizálása szintén egy, a templomi kultuszgyakorlatban járatos, de a papi arisztokráciától elhatárolódó szerkesztői körre mutat.<sup>596</sup> A papi cselekmények kritikája mellett a rendszeres imádságban és énekben felmutatott kegyességgyakorlási alternatívákon keresztül a zsoltárszerkesztő lévíták nemcsak irányt mutattak a népi vallásosságnak, hanem a kultusz reformálásáért is sokat tettek.<sup>597</sup>

A Zsolt 2–89\* erős kötődése a klasszikus júdai királyteológiához azt sejteti, hogy ez a Pszaltérium nem a perzsa birodalmi szentélyként

593 Így pl. RÖSEL: Redaktion (1999), 201.216–217.222.

594 A hazatérés, majd a királyság helyreállításának kudarca után a cádókita papok előtt nyitva állt az út, hogy quasi királyi uralomra tegyenek szert Júdában. Perzsa támogatással a cádókítáknak sikerül is elérniük, hogy Jehud tartomány vezető grémiumává legyenek, amelyben a lévíták nem kapnak helyet. Ezek a társadalmi változások tovább mélyítették a szakadékat a papok és lévíták között. A két csoport jelentősen eltávolodik egymástól, és míg a papok kisajátították maguknak a fontosabb kultikus feladatokat, a lévíták – befolyásukat inkább a laikusok vagy a kultikus próféták rovására kiterjesztve – csak másodrendű *clerus minor*ként asszisztáltak, vö. ALBERTZ: Religionsgeschichte II (21997), 451–453.490–491; SCHAPER: Priester und Leviten (2000), 211.304, hasonlóan ACHENBACH: Levi/Leviten (2002), 294; XERAVITS: Tanulmányok (2004), 33–41.

595 Néhány bibliai utalás a lévítákat egyértelműen a *personae miserae* közé sorolja. A fogság előtti törvények alapján a lévítának nem lehet birtoka (Deut 14,27.29; 18,1–8; 26,12–15), fogság utáni helyzetük is olykor rendkívül kiszolgáltatott (Neh 13,10), lásd SCHAPER: Priester und Leviten (2000), 234–235; GILLINGHAM: Levitical Singers (2010), 114.

596 A liturgiai érdeklődés nem papi jellegű. A papi terminológia, a kultuszi gyakorlat kifejezései, az ároniták említése viszonylag ritkán fordul elő a Zsolt 2–89\*-en belül. Számos zsoltár a rítusnál fontosabbnak tartja a szív indulatát és odaszánását, értékesebbnek tartja a templomi imádságot és (énekes/zenés) magasztalást az áldozatbemutatásnál, ezzel részben kritizálja, részben pedig spiritualizálja a kultikus cselekményeket (pl. Zsolt 40,5–8; 50,7–15.23; 51,16–18; 69,29–31), ami a Pentateuchos papi törvényeitől lényegesen különbözik, lásd GILLINGHAM: Levitical Singers (2010), 113–114; uő: Levites (2014), 207; RADEBACH-HUONKER: Opferterminologie (2010), 135–217, hasonlóan MILLARD: Komposition (1994), 208–209; GROENEWALD: Cult-critical Motif (2004), 62–72, valamint ZENGER: Psalter als Buch (1998), 41–43, aki a templomteológia metaforizálásáról beszél.

597 GILLINGHAM: Levitical Singers (2010), 114.

(is) működő jeruzsálemi templom számára íródott,<sup>598</sup> és nem is a perzsa fennhatóság által legitimált politikai és vallási vezetők megbízásából állt össze.<sup>599</sup> Valószínűbb, hogy a közép és alsó társadalmi rétegek, illetve ellenzéki értelmiségiek használták ezt a zsoltárkönyvet, akár a templomon kívüli házi vagy zsinagógai istentiszteleten,<sup>600</sup> vagy egyéni meditáció során, melyben burkoltan megfogalmazták kritikájukat a nem királyi (azaz a helyi papi) és nem dávidita (vagyis az idegen achaimenida) vezetéssel szemben.

#### 4.3.4. VÁLTOZÓ TEOKRATIKUS PERSPEKTÍVA (V. továbbírás: Zsolt 72,18–19)

##### 4.3.4.1. A királyteológia korrekciója a doxológiában

A Zsolt 72,18–19-et sokan annyira különálló, zsoltártól független elemként kezelik, hogy sem a zsoltár strukturálásánál, sem annak teológiájánál nem veszik figyelembe.<sup>601</sup> A zsoltár magyarázásakor mégsem hagyható figyelmen kívül, hogy a Zsolt 72,18–19 a maga egyértelműen teokratikus megfogalmazásával tartalmilag új teológiai hangsúlyt jelenít meg a királyzsoltárban. A gondolat nem számít teljesen idegen testnek a költeményben, hiszen már a fogság előtti alaprétég is tartalmaz teokratikus mozzanatokat. Ezekből kitűnik, hogy a király teljesen Istentől függ, azaz JHWH felette áll a földi uralkodónak. A király JHWH igazságát és törvényeit kapja (72,1), melyekkel JHWH népét és szegényeit

598 RÖSEL: Redaktion (1999), 211–213. A perzsa korra kialakuló Pszaltérium a hagyományok igen széles spektrumát integrálja, melyben egyéni és közösségi imádságok, a legkülönbözőbb műfajú énekek egyaránt helyet kaptak. Ezek használata a vallási életben közel sem korlátozható a jeruzsálemi templomi liturgiára, lásd GERSTENBERGER: Perserzeit (2005), 179.278; uő: Non-Temple Psalms (2014), 339.

599 RÖSEL: Redaktion (1999), 217 véleményétől eltérően úgy gondoljuk, hogy mivel a perzsa fennhatóság a fontos döntésekbe meglehetősen nagy beleszólást engedett a helyi autoritásoknak, sőt a júdai perzsa helytartó legtöbbször a helyi felső rétegből került ki, valószínűbbnek tűnik, hogy a lokális vezetők nem kívántak maguk fölé egy nemzeti királyt, vö. KESSLER: Ókori Izráel társadalma (2011), 163.

600 ALBERTZ: Religionsgeschichte II (1997), 572–574, ugyanígy Ro: Armenfrömmigkeiten (2002), 175. A nép ambivalens módon viszonyult a második templomhoz, hiszen „fenntartóként” egyrészt sokkal inkább magáénak érezhette, mint a fogság előtti királyi szentélyt, másrészt viszont a papság és a kultusz finanszírozására szedett adók komoly terheket róttak a népre, és az sem mellékes, hogy a templom az idegen uralmat is kiszolgáló birodalmi szentélyként működött, vö. KESSLER: Ókori Izráel társadalma (2011), 160.167–168. Ennek egyik következménye lehetett a templomon kívüli spiritualitás intenzívebbé válása. Jól érzékelteti ezt például az áldozathoz kapcsolódó terminológia a Zsoltárok könyvében, lásd RADEBACH-HUONKER: Opferterminologie (2010), 103–217, valamint fentebb.

601 Vö. JENNI: Schlussformeln (1984), 114, hasonlóan LEUENBERGER: Psalterdoxologien (2011), 184.

kormányozza (72,2). A valóságos király tehát JHWH maga, mégis tőle megkülönböztetve a földi király az, aki uralkodik.<sup>602</sup> Ez a világos megkülönböztetés és a király közvetítő szerepe az uralkodásban a teokrácia reprezentatív formáját jeleníti meg a zsoltár alaprétégeiben és korábbi továbbírásaiban.

A doxológia azonban már a reprezentatív teokrácia helyett a jelenléti vagy azonosító teokrácia gondolatát képviseli.<sup>603</sup> A doxológikus epilógus középpontjában az Isten tette áll, a királyról áthelyeződik a hangsúly JHWH-ra, sőt már említés sincs a királyról, sem pedig bármilyen utalás a földi uralkodóra.<sup>604</sup> JHWH földi reprezentánsa már nem a király, hanem az ő neve és dicsősége. Nem a király és az ő neve áldott és örökkévaló, hanem JHWH és az ő dicső neve. Már nem a király hatalma az, ami a föld széléig elhat, hanem JHWH dicsősége tölti be az egész földet. A király minden igazságos tette ellenére JHWH az, aki egyedül csodákat tesz.<sup>605</sup> Az exkluzivitás kifejezésére használt לְבַד־formula (Zsolt 72,18) mutatja leginkább az alaprétég reprezentatív és az utolsó átdolgozás jelenléti teokráciája közötti különbséget: a reprezentatív teokráciában a földi királyság nem jelent konkurenciát az Isten királyságának, a jelenléti teokráciában viszont JHWH nem tűr meg maga mellett más uralkodót.

A könyv strukturálásának feladatát nyilvánvalóan egy egyszerűbb doxológikus zárlat is képes lett volna betölteni (vö. Zsolt 41,14; 89,53), ám a Zsolt 72,18–19 ennél nagyobb szerepet is kap. A fent említett különbségtétel reprezentatív és jelenléti teokrácia között a továbbírásban éppen azáltal válik igazán hangsúlyossá, hogy a redakcionális doxológia a Zsolt 72 esetében a szokásosnál jóval bővebb, és a kontextusba is mélyebben be van ágyazva, azáltal, hogy a zsoltár több korábbi kulcsszava megismétlődik benne (אֶרֶץ; עוֹלָם; שָׁם; בְּרָךְ), ám egészen új teológiai hangsúlyokkal. A doxológia ugyanis reflexió a korábbi versekre, melyeknek teokratikus áthangsúlyozása relativizálja, illetve korrigálja a királyzsoltár korábbi zárlatát.<sup>606</sup> A terminológiai kapcsolódás a doxológia és a megelőző zsoltárversek között egyrészt tehát mutatja a 18–19. versek szerves beágyazottságát, másfelől viszont a közvetítő nélküli

602 Lásd fentebb (4.1.2.).

603 ASSMANN: Uralom és üdvösség (2008), 62, ugyanígy ZENGER: Überlegungen (1993), 67.

604 KUSTÁR: Ószövetség király-szövegei (2003), 10; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 109; uő: Psalterdoxologien (2011), 170–172; SÖSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 286.

605 Hasonlóan HOSSFELD–ZENGER: Psalmen II (2002), 417; KUSTÁR: Ószövetség király-szövegei (2003), 10; SAUR: Königspsalmen (2004), 275; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 109.

606 KOCH, K.: Redaktionsgeschichte (1994), 249; KUSTÁR: Ószövetség király-szövegei (2003), 10; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 109.

teokrácia képviselte miatt egészen új végkicsengést ad a királyzsoltárnak. Ha Zsolt 72,1–17 tendenciáját protomessiasának tekintjük, akkor a doxológia már egy „posztmessiási” betoldásnak tekinthető, hiszen egy reprezentáns nélkül megvalósuló abszolút Isten-királyságot láttat.<sup>607</sup>

A Zsolt 72 doxológiája – hasonlóan a Zsolt 41; 89 és 106 doxologikus záradékaihoz – négy, formailag és teológiailag lényeges elemet tartalmaz:<sup>608</sup>

a) Benedikció vagy eulógia: בָּרוּךְ

A teokratikus perspektívaváltás egyértelművé válik azáltal, hogy a záródoxológia verseiben megfordul az áldás iránya és ezzel az értelme is. A בָּרוּךְ gyök már a zsoltár harmadik továbbírásában két helyen is megjelent (Zsolt 72,15.17aγ.b), egyformán horizontális síkon. A doxológia előtti zsoltárkorpuszban a בָּרוּךְ ige és az áldástematika tehát az emberek közötti viszony leírásában játszik szerepet, ahol az áldás forrása kimondatlanul is JHWH, de az áldást emberek mondják emberekre. Mindkét korábbi előfordulásnál fontos szerep jut a királynak, először mint az áldásmondás tárgya (Zsolt 72,15), majd mint az áldás paradigmája (Zsolt 72,17). Ehhez képest tartalmilag és teológiailag újdonságot hoz a בָּרוּךְ-formula, mely vertikális síkon jeleníti meg az áldástematikát.<sup>609</sup> A záródoxológiában az ember (kétszeresen) áldja JHWH-t, de a király semmilyen szerepet nem játszik az áldás áramlásának folyamatában. Ez az Istenre vonatkoztatott áldás nem más, mint a dicsőítés szinonimája (pl. Zsolt 100,4; 105,1; 106,48),<sup>610</sup> válasz és reakció JHWH (csoda)tetteire.<sup>611</sup>

A בָּרוּךְ *qal* passzív participium nem az áldásmondás eredményeként előállt állapotra vonatkozik (ezt a בָּרוּךְ *pu'al* fejezi ki, pl. Num 22,6; Deut 33,13; Zsolt 37,22; 112,2; 113,2; 128,4), hanem az áldáshoz

607 LEUENBERGER: Psalterdoxologien (2011), 180.

608 Ezekhez lásd SÖDING: Doxologie (2006), 354.

609 Nemcsak általában az áldásmondásra, hanem konkrétan a בָּרוּךְ-formulára is igaz, hogy horizontális és vertikális síkon egyaránt alkalmazható. Emberre mondott בָּרוּךְ-formulát összesen 25x találunk az Ószövetségben, pl. a Gen 14,19; Bír 17,2; 1Sám 15,13; Ruth 2,10.19 versekben, az Istenre mondott בָּרוּךְ-formula 38x jelenik meg, általában a hála vagy csodálat spontán megnyilvánulásában (pl. Ex 18,10; Ruth 4,14; 1Kí 1,48), imádság vagy liturgia elemeként (pl. 1Kí 8,56; 1Kí 16,36; Zsolt 28,6), de akár – mint a Zsoltárok könyve esetében – struktúrateremtő funkciót is betölthet (pl. Zsolt 41,14; 66,20; 68,20.36; 72,18; 89,53; 106,48; 135,21; 144,1), lásd KELLER: בָּרוּךְ (1971), 355–358.

610 LEUENBERGER: Segen und Segenstheologien (2008), 30.

611 SCHARBERT: בָּרוּךְ (1973), 816; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 73. Valójában a Zsoltárok könyvének egészére is igaz, hogy abban „Izrael válasza” fejeződik ki, lásd VON RAD: Ószövetség teológiája I (1957/2007), 281, vö. KRAUS: Theologie der Psalmen (1979), 9–10; JANOWSKI: „Kleine Biblia” (1998), 400; uő: Tempel aus Worten (2010), 290; BALLHORN: Telos (2004), 61; WEBER: Makarismus und Eulogie (2008), 204; ZENGER: Einleitung (2008), 367–368.



szükséges erő (בְּרָכָה) birtoklásának konstatálása.<sup>612</sup> Nem arról van szó, hogy az áldás forrásává az imádkozó ember válik, melynek során JHWH áldott lesz, hanem arról, hogy az ember (f)elismeri, hogy JHWH az áldás elsődleges adományozója. A 72. zsoltárban leírt áldásos állapotok a mindenki számára megtapasztalható שְׁלוֹם nem emberi tettek következménye, mert azokat csak JHWH képes véghezvinni. Az ezt megtapasztaló ember mondja JHWH-t בְּרוּךְ-nak.

A doxológia ezen eleme – eltérően a Zsoltárok könyve többi záródoxológiájától – kétszer is megismétlődik (Zsolt 72,18a.19a), első alkalommal a kibővített istennévhez, másodsor pedig JHWH dicsőségének nevéhez rendelve.

#### b) Isten megnevezése

A szokásosnál terjedelmesebb אֱלֹהִים יְהוָה istennév használatának egyik oka lehet, hogy a redaktor figyelembe vette az Elohista Zsoltárkönyv karakterisztikumát, benne azt a tényt, hogy a Zsolt 72 kezdetén is Elóhím szerepel,<sup>613</sup> továbbá a II. könyvben, közelebbről a második dávidi zsoltárgyűjtemény himnikus részében (Zsolt 65–68) találunk olyan doxológiákat, melyek tartalmazzák a בְּרוּךְ אֱלֹהִים-formulát (66,20; 68,36).<sup>614</sup> Szintén eltérés a többi záródoxológiához képest, hogy a Zsolt 72 esetében indoklással is találkozunk. A 72. zsoltárban az általános אֲשֶׁר vagy כִּי formulák helyett (lásd pl. Zsolt 28,6; 31,22; 66,20)<sup>615</sup> egy még tömörebb participiumi alak fejezi ki az indoklást (vö. Zsolt 144,1), mely szerint JHWH azért בְּרוּךְ, mert egyedülálló módon csodás dolgokat tesz (עָשָׂה נִפְלְאוֹת לְבַדּוֹ).<sup>616</sup> A csoda alatt itt elsősorban JHWH Izráel érdekében véghezvitt, népét megmentő nagy történelmi tetteit kell

612 KELLER: בְּרַךְ (1971), 355, hasonlóan Leuenberger, akinek fordítási javaslata: „voll von Segenskraft sein”, „mit Segenskraft ausgestattet sein”, lásd LEUENBERGER: Segen und Segenstheologien (2008), 9, hasonlóan KRAUS: Theologie (1979), 86.

613 A többi három záródoxológiát tartalmazó zsoltár csak a JHWH nevet tartalmazza a költemény elején, lásd Zsolt 41,2; 89,2; 106,1.

614 KRATZ: Tora Davids (1996), 14.16; LEUENBERGER: Segen und Segenstheologien (2008), 449–450; uő: Psalterdoxologien (2011), 172; WEBER: Makarismus und Eulogie (2008), 205. Nem meggyőző Rösel feltételezése, mely szerint a Zsolt 72,18–19 az Elohista Zsoltárkönyv redakciójakor már a zsoltár része volt, mivel nem ad pontos magyarázatot a JHWH név itteni előfordulására, és nem tér ki a többi zsoltárdoxológiával való redakcióértörténeti viszonyra sem. Ellentmondásos az érvelése abban, hogy szerinte a Zsolt 84,9.12 az Elohista Zsoltárkönyvhöz alkalmazkodik, amikor a JHWH név mellett az אֱלֹהִים megnevezést is használja, ugyanezt a lehetőséget azonban a Zsolt 72,18 esetében kizárja, lásd RÖSEL: Redaktion (1999), 37.

615 WEHMEIER: Segen (1970), 120; KELLER: בְּרַךְ (1971), 357, vö. BALLHORN: Teolos (2004), 52.

616 KELLER: בְּרַךְ (1971), 358. Megfogalmazásban legközelebbi paralelleji a 18. versnek a Zsolt 86,10; 136,4, vö. KRATZ: Tora Davids (1996), 16.

értenünk,<sup>617</sup> mely az egyéni és közösségi bizonyásgtétel legfőbb tárgyát jelenti (vö. Zsolt 96,3; 98,1–2).<sup>618</sup>

A 19. versben jelenik meg újra a כָּבוֹד-formula, ahol a címzett a שָׁם כְּבוֹד, melynek E/3 hímnemű birtokos szuffixuma az előző vers alapján nyilvánvalóan JHWH-ra vonatkozik.<sup>619</sup> A doxológia tehát nemcsak az áldásmatikában, hanem a névteológiában is reflektál a megelőző 17. versre, ahol a כָּבֹד gyök és לְשׁוֹלֵם kifejezés még a király nevéhez kapcsolódott.<sup>620</sup>

A כָּבוֹד kifejezésben Isten jelenlétének két különböző teológiai megfogalmazását látjuk ötvöződni. A templom elpusztulása után válságba került Sion- és templomteológia két szerzői kör munkásságában talált feloldásra. Az Ezékiel-iskola reformpapi mozgalma egy olyan krízisteológiát dolgozott ki, mely szerint JHWH nincs a templomhoz kötve, hanem dicsősége (כְּבוֹד יְהוָה) által azon kívül is jelen van. A másik krízisteológia, az ún. שָׁם-teológia deuteronomista körökből származik, amely ugyan már a fogság előtti megfogalmazódott, a templom pusztulásával azonban modifikálódott.<sup>621</sup> Eszerint JHWH lakóhelye a menny, az emberi kéz által

617 Az Izráel történetét feldolgozó költői szövegek jelentik a פָּלַא gyök legjellemzőbb kontextusát. A III–IV. zsoltsárkönyv történelmi zoltárai (Zsolt 77–78; 105–106) ennek megfelelően kiugróan magas arányban hozzák a פָּלַא gyököt, lásd ALBERTZ: פָּלַא (1976), 414.416.418–419; CONRAD: פָּלַא (1989), 576.578; GÄRTNER: Geschichtspsalmen (2012), 1.

618 A csodák hirdetésének programja fogalmazódik meg a királyzoltárt közvetlenül megelőző Zsolt 71,17-ben is, így ezek a fogalmak is összekötik a két költeményt, lásd HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 300–301.

619 Így többek között KRAUS: Psalmen 60–150 (1989), 661; HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 327; GERSTENBERGER: Psalms II (2001), 67.

620 A Zsolt 72,17 Septuaginta szerinti fordításban a יְהוֹי שָׁמוּ verskezdet kiegészül az εὐλογημένον szóval (vö. Zsolt 113,2). Az ismert héber kéziratok között nincs olyan, melyben a מְבָרֵךְ kifejezés is szerepelne (vö. Zsolt 113,2), így a rövidebb olvasat elve alapján a masszoréta szöveget illeti elsőbbség, lásd pl. GUNKEL: Psalmen (1926), 305; KRAUS: Psalmen 60–150 (1989), 655; TATE: Psalms (1990), 220; SEYBOLD: Psalmen (1996), 276; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 23; HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 304; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 108; TERRIEN: Psalms (2003), 517; MEINHOLD: Verstehen (2004), 100; SAUR: Königpsalmen (2004), 133; BECKER, U.: Psalm 72 (2008), 138. A Septuaginta olvasatát néhányan elfogadják, mint pl. SCHMIDT, H.: Psalmen (1934), 136; MURPHY: Study (1948), 42, LORETZ: Königpsalmen (1988), 118–119.125, hasonlóan Duhm, aki viszont törli a שָׁמוּ kifejezést, helyette a Septuaginta alapján a כָּבוֹד (יְהוֹי) olvasatot javasolja, lásd DUHM: Psalmen (1922), 277. A betoldás mögött nem szövegtörténeti, hanem jóval inkább teológiai indokot lehet sejtteni, mely a masszoréta szöveg különbségtételével szemben egymáshoz közelíti a király és JHWH nevét, lásd SCHAPER: Eschatology (1995), 94.96; uő: Septuaginta-Psalter (1998), 176; HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 329; SALVESEN: Messianism (2007), 252.

621 A fogság előtti elgondolás szerint JHWH ténylegesen jelen van a Szentélyben a neve által. A templom pusztulásával ezt a teológiai elképzelést pontosítani kellett: a későbbi deuteronomista redaktorok szerint a templomban JHWH neve lakik, de JHWH maga nincs a Szentélyhez kötve. A templom romba döntése ellenére tehát JHWH személye sértetlen maradt, lásd JANOWSKI: Shekina-Theologie (1993), 129–132.140.144–145.

épített szentélyben „csak” az Úr neve (שם יהוה) vesz lakozást.<sup>622</sup> A Zsolt 72 doxológiájában e kettő kompromisszumával találkozunk, amikor JHWH mindenütt jelenlétét a כבודו שם-ban manifestálódik.<sup>623</sup> Az önmagában absztrakt fogalomként használt כבוד שם-mel kiegészülve válik személyesebbé.<sup>624</sup>

A 18. vers egészen exkluzív hangot üt meg, amelyet nemcsak az Isten megszólításában megjelenő יהוה elem, hanem az istennevet tovább konkretizáló אלהי ישראל birtokos szerkezet is kifejezésre juttat.<sup>625</sup> A JHWH Izráelen véghezvitt megmentő tetteire vonatkozó „csodák”<sup>626</sup> szintén egyfajta partikularizmust sejtetnek.

A 19. vers azonban mellérendel egy inkluzív dicsőítést is, melyben az univerzális כבוד mindenki számára magasztalható valósága Istennek.<sup>627</sup> Nem a kijelentés sátrát (Ex 40,34–35), és nem is templomot (1Kir 8,11; 2Krón 5,14; 7,1.2.3; Ez 44,4), hanem az egész földet tölti be az Úr dicsősége (vö. Num 14,21; Zsolt 57,6.12 par. 108,6; Ézs 6,3; 40,5).<sup>628</sup> A ארץ כל kifejezés így továbbviszi a zsoltár univerzalizmusát,<sup>629</sup> jóllehet ebben a mindenre kiterjedő hatalomgyakorlásban a földi

622 A כבוד és a שם megszemiesített absztrakt fogalmak, ahol az előbbi Isten jelenlétének vizuális meg tapasztalhatóságára utal, az utóbbi pedig JHWH verbális elérhetőségére, megszólíthatóságára, lásd KRAUS: Psalmen 60–150 (1989), 661; SPIECKERMANN: Heilsgegenwart (1989), 288–289; WAGNER, TH.: Gottes Herrlichkeit (2012), 95.238–285, vö. NIEHR: Abgaben an den Tempel (2007), 144; ZSENGELLÉR: Egytemplomúság (2011), 139–143; PAP: Templom mint teológia (2012), 25. A יהוה שם a deuteronomista Salamon-tradícióban is hangsúlyos, lásd pl. 1Kir 8,29.41–43. A témához bővebben lásd METTINGER: Dethronement of Sabaot (1982).

623 A magasztalásra való felhívásokban több helyen megjelenik még a כבוד שמו formula (1Krón 16,29; Zsolt 29,2; 66,2; 96,8), a két főnév együttállását lásd még Zsolt 79,9; 102,16; 115,1, vö. Neh, 9,5; Ézs 59,19, ezekhez lásd pl. RADEBACH-HUONKER: Opferterminologie (2010), 121; WAGNER, TH.: Gottes Herrlichkeit (2012), 216–221.315–316.322–323.352–353.367.401.

624 WAGNER, TH.: Gottes Herrlichkeit (2012), 415.420.434.

625 A záródoxológiák jellemző kezdete, a אלהי ישראל a Zsoltárok könyvének kívül (Zsolt 41,14; 106,48) csak a Deuteronomista Történeti Műben és Krónikák könyvében fordul elő, ezekben is kizárólag (!) a dávid-salamoni királyság kontextusában (1Sám 25,32; 1Kir 1,48; 8,15; 1Krón 16,36; 2Krón 2,11; 6,4), lásd BALLHORN: Telos (2004), 44–56.

626 Vö. SPIECKERMANN: Pantheismus (1990), 429.

627 A fogság előtti királyteológia szerint ebben a כבוד-ban a király is közvetlenül részesült (Zsolt 21,6), lásd MOLNÁR: Királyok és messiások (2009), 172.

628 Vö. Num 14,21: ארץ כל יהוה. A hasonlóság ellenére a két vers között közvetlen irodalmi függőség megállapítása nem lehetséges, lásd SPIECKERMANN: Pantheismus (1990), 429, vö. MIGSCH: Bedeutung (2001), 79–83, vö. WAGNER, TH.: Gottes Herrlichkeit (2012), 349–351.358.365.366.

629 A Zsolt 85,10 szintén együtt hozza a כבוד és ארץ kifejezéseket, az utóbbi főnévhez kapcsolódó T/1 birtokos szuffixum miatt azonban a fogalom sokkal szűkebb értelemmel bír, mint a ארץ כל.

reprezentáns már nem játszik szerepet.<sup>630</sup> A IV. zsoltárkönyvben szintén a **כָּל-הָאָרֶץ** jelenti JHWH királyi uralmának hatókörét, ahol földi képviselést nélkül, exkluzív módon gyakorolja királyi hatalmát (Zsolt 96,1.9; 97,5.9; 98,4; 100,1, vö. Zsolt 47,3.8).<sup>631</sup> A doxológiában kétszer is megjelenő **כָּבוֹד** kifejezés szintén a JHWH királyságáról szóló zsoltároknak egyik jellemző eleme (Zsolt 96,3.7.8; 97,6, vö. Zsolt 24,7.8.9.10.10; 29,2; 145,5.11.12).<sup>632</sup>

### c) Az **עוֹלָם**-formula

A 19. versben JHWH dicsőségének térbeli kiterjedése mellett megjelenik időbeli érvényessége is. A doxológia temporális horizontját az **עוֹלָם** főnév adja meg. A 17. vers szerint a királyi név megmaradásának is ez az időbeli kifejezője, itt viszont a szó JHWH attribútuma.<sup>633</sup> A teokratikus áthangsúlyozás szándéka abban is megnyilvánul, hogy a főnév **ל** prepozícióval szerepel a doxológiában, holott a doxológia alapformája a **עַד-בְּנֵי** prepozíciókat tartalmazza (Zsolt 41,14), ahogyan doxológiánk redakcionális párja, a Zsolt 106,48 is.<sup>634</sup> A határokat kijelölő prepozíciók alkalmazása helyett a **לְעוֹלָם** a lehető legtávolabbi pontot jelöli ki a jövőre vonatkozóan, statikus módon kifejezve a töretlen folytonosságot és az adott állapot végérvényes, változtathatatlan voltát.<sup>635</sup>

A doxológia **עוֹלָם**-ja vonatkozik egyrészt JHWH áldott voltára, másrészt arra, hogy JHWH magasztalásának nincsenek időbeli korlátai (vö. Zsolt 104,31; 145,1.21). A folyamatos istendicséret a 15. versben megfogalmazott folyamatos királydicséret ellenpontja, illetve annak végső címzettje.

630 A fogság előtti jeruzsálemi teológiában a **כָּבוֹד** szervesen kapcsolódott a királysághoz, legyen szó Isten királyságáról vagy földi reprezentánsának uralmáról (lásd pl. Zsolt 21,6; 24,7.8.9.10.10). A fogság utáni papi körök a kifejezést teljesen megszabadították a királyteológiai konnotációktól, és az a hatalommal megjelenő Isten kifejezőjévé vált, lásd ALBERTZ: Exilszeit (2001), 523, ezzel együtt a fogság utáni szövegekben a **כָּבוֹד** egyre inkább univerzális jelleget ölt, lásd WEINFELD: **כָּבוֹד** (1984), 36–38.

631 Hasonlóan LEUENBERGER: Theokratische Theologie (2013), 47.

632 WESTERMANN: **כָּבוֹד** (1971), 806, vö. LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 109.

633 Az **עוֹלָם** himnikus zsoltárnyelvezet jellegzetes kifejezése, leggyakrabban Istenhez kötődik, mint titulus vagy valamely tulajdonságának a jelzője, lásd PREUSS: **עוֹלָם** (1986), 1151.1154. A záródoxológiakon kívül szintén doxológiák részeként szerepel a formula az 1Krón 16,36; 29,10 versekben.

634 A redakciótörténeti összefüggésekhez lásd fentebb (3.5.). A formula kétféle alakja így szimmetrikus ABBA elrendeződést mutat a Zsoltárok könyvében: A) **לְעוֹלָם עַד הָעוֹלָם** (Zsolt 41,14); B) **לְעוֹלָם** (Zsolt 72,19); B) **לְעוֹלָם** (Zsolt 89,53); A) **מִן-הָעוֹלָם** (Zsolt 106,48), lásd ZINGER: Composition and Theology (1998), 78; uő: Psalter als Buch (1998), 27–29; LEUENBERGER: Psalterdoxologien (2011), 173–174.

635 JENNI: Wort 'olām (1953), 235–237.247; uő: **עוֹלָם** (1976), 234.

d) Megerősítő formula: **אָמֵן וְאָמֵן**

Az Ámen-formula igen ritka a Zsoltárok könyvében, kizárólag a könyvek végére illesztett záródoxológiák részeként találkozhatunk velük.<sup>636</sup>

Az első három záródoxológia kettős Ámen-formulával végződik, a Zsolt 106,48-ban ennek egy variációjával találkozunk: **אָמֵן הַלְלִי-יְהוָה**.<sup>637</sup>

A doxológiák végén megjelenő „Ámen” kultikus, fogság utáni *Sitz im Lebenje* az 1Krón 16,36 alapján rekonstruálható, ahol a gyülekezet egy liturgikus rezonzóriumként az Ámen-formula segítségével azonosul az előimádkozó által mondottakkal, különös tekintettel Isten dicsőítésére.<sup>638</sup> A zsoltárdoxológiák végére azonban már valószínűleg nem az adott zsoltár liturgiai használata, hanem a könyv strukturálása miatt került oda.<sup>639</sup>

A mindenkori imádkozó az Ámen-formulával nem csupán csatlakozik a magasztaláshoz, hanem megpecsételi, „aláírja” és ezzel érvényesnek is fogadja el mindazt, amit hallott.<sup>640</sup> A Zsolt 72,18–19 végén így válik még hangsúlyosabbá a „teokratikus” korrekció is. Az Ámen megduplázásának funkciója nyilvánvalóan a nyomatékosítás, egyes magyarázatok szerint így a megerősítés megerősítése is megtörténik.<sup>641</sup> A doxológiának egyben hitvalló jellege is van. Elköteleződés Isten és emberek előtt,<sup>642</sup> Izraelnek és a vele együtt imádkozók közösségének kollektív válasza (*Antwort Israels*) Isten szabadító tetteire.<sup>643</sup>

#### 4.3.4.2. A doxológia teokratikus teológiája a Zsolt 2–106\* kontextusában

A Zsolt 72 záródoxológiája messze túlmutat magán a királyzsoltáron, hiszen szerkesztői metasöveggként kompozicionális szinten is

636 SEYBOLD: Amen (1992), 114, ugyanígy HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 327–328.

637 Vö. LEUENBERGER: Psalterdoxologien (2011), 175–177.

638 WILDBERGER: **אָמֵן** (1971), 195; HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (2000), 327–328. Hasonlóan istendicsőítésére adott közösségi válaszként jelenik meg az „Ámen”, ráadásul szintén megkettőzve, a Neh 8,6-ban, lásd JEPSEN: **אָמֵן** (1973), 346. Az Ámen-formula leggyakoribb előfordulása, amikor átokformulák végén adott válaszként jelenik meg, amely által a válaszadó felelőssége teljes tudatában aktivizálta a (mágikus hatású) kijelentést. A 24 ószövetségi előfordulásból 12x a Deut 27,15–26-ban, ebben az összefüggésben szerepel a szó. Ezek az előfordulások a formula eredeti, szintén kultikus jellegű *Sitz im Lebenjének* emlékei, lásd WILDBERGER: **אָמֵן** (1971), 194; JEPSEN: **אָמֵן** (1973), 345–346.

639 Vö. SEYBOLD: Doxologie (1999), 962.

640 JEPSEN: **אָמֵן** (1973), 347; SEYBOLD: Amen (1992), 114.

641 WILDBERGER: **אָמֵן** (1971), 195, vö. ZENER: Auslegungen (2003), 166. Kettős Ámen-formulát találunk még a Num 5,22 és Neh 8,6 versekben.

642 SEYBOLD: Amen (1992), 113–114; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 75.

643 VON RAD: Ószövetség teológiája I (1957/2007), 281, vö. KRAUS: Theologie der Psalmen (1979), 9–10; JANOWSKI: „Kleine Biblia” (1998), 400; uő: Tempel aus Worten (2010), 290; BALLHORN: Telos (2004), 61; WEBER: Makarismus und Eulogie (2008), 204; ZENER: Einleitung (2008), 367–368.

jelentőséggel bír. Redakciótörténeti vizsgálatunk azt az eredményt hozta, hogy a Zsolt 72 záródoxológiája, a zsoltár utolsó kiegészítéseként, a Zsolt 2–106\* redakciójával függ össze, és hogy a II. és a IV. könyv végén álló doxológia (Zsolt 72,18–19; 106,48) vélhetően egyazon kéz munkája.<sup>644</sup> A Zsolt 72,18–19 teológiáját tehát a Zsolt 2–106\* kompozíciójának, illetve a IV. zsoltárkönyvnek (Zsolt 90–106) a kontextusában kell szemlélnünk.

A Zsoltárok könyve végső formájára tekintve a legmarkánsabb teológiai cezúrát a Zsolt 1–89 és a Zsolt 90–150 között találjuk. A IV. zsoltárkönyv lényegesen újat hoz az I–III. könyvhöz képest, ami részben tartalmi-teológiai, részben pedig szerkesztésbeli és formai különbségekben nyilvánul meg.<sup>645</sup>

Az I–III. zsoltárkönyv továbbírásával első lépésként kialakuló Zsolt 2–100\* a teokrácia közvetlen formáját képviselve, világos kontrasztot jelenít meg a Zsolt 2–89\* királyteológiai koncepciója után. A Zsolt 93–100\* JHWH egyedüli és univerzális uralmát hirdeti meg a zátonyra futott dávidi királyság alternatívájaként.<sup>646</sup> A 2–100\* zsoltárkönyv szerkesztői tehát egyértelmű választ adnak a jeruzsálemi királyság romjai fölött panaszkodó 89. zsoltárra, és úgy egészítik ki a Zsolt 2–89\*-et, hogy a Sionon megszűnt dávidi királysággal és a népek gyalázkodásával szemben felmutatják a Sionon jelenleg is fennálló JHWH-királyságot, ahol a népek magasztalhatják az Urat.<sup>647</sup>

644 Lásd fentebb (3.5.).

645 Tartalmi-teológiai szempontból az I–III. és IV–V. zsoltárkönyvek közötti választóvonal a királyteológiai és (a szűkebb értelemben vett) teokratikus tendenciák bipolaritását eredményezi, műfaji szempontból pedig az ún. *Klage–Lob*-sémát, azaz a panasztól a dicséret felé való orientációt hozza létre. Ezekhez bővebben lásd fentebb (1.1.). Szerkesztéstechnikai különbségként megfigyelhető, hogy szemben az I–III. könyvvel, a IV–V. zsoltárkönyvben sokszor hiányoznak a feliratok, zenei instrukciók, nincsenek személyhez kötődő zsoltárcsoportok, a „szela” alig fordul elő. Nyelvi különbségként megállapítható a ritka לָמָה – szuffixum-forma viszonylag magas koncentrációja az I–III. könyvben, és a kései nyelvhasználatra jellemző וְ vonatkozó névmás kizárólagos előfordulása az V. zsoltárkönyvben (ezen belül a Zsolt 122–146-ban). Ezekhez lásd pl. WILSON: Evidence (1984), 337–352; uő: Royal Psalms (1986), 86–87; SEYBOLD: Einführung (1986), 105; uő: Psalmen (1996), 3–4; ANDERSON, R. D.: Division (1994), 228; KOCH, K.: Redaktionsgeschichte (1994), 260–261; RÖSEL: Redaktion (1999), 73–77; ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 86; uő: Einleitung (2008), 363–364; BALLHORN: Telos (2004), 31–32; HOSSFELD: Ps 89 und das vierte Psalmenbuch (2002), 173–174; uő: Psalmen (2006), 692; DAHMEN: Entstehungsgeschichte (2005), 5; KIM: Strategic Arrangement (2008), 144–145; LEUENBERGER: Theokratische Theologie (2013), 52; GOTTWALD: Kingship (2014), 440; SCHNOCKS: Psalmen (2014), 77.; CZIGLÁNYI: Az Ószövetség története (2016), 411.

646 LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 237.

647 A Zsolt 2–100\* egy lezárt zsoltárkönyv lehetett a fogság után, lásd LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 258.260–264; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 101–150 (2008), 18.



Ennek a kizárólagos teokráciának az élet tompítja az a későbbi tovbábíró, aki a Zsolt 101–106 beszerkesztésével egy királyzsoltárt (Zsolt 101) is integrál a JHWH egyedüli királyságát hirdető teokratikus koncepcióba.<sup>648</sup> A Zsolt 101–106 kezdetén álló, dávidi feliratú királyzsoltár tipikus uralkodói feladatokat sorol,<sup>649</sup> mely által a zsoltár – jelenlegi formájában – Dávid első személyben mondott hivatalos uralkodói nyilatkozataként áll előttünk.<sup>650</sup> A 101. zsoltár, amely a Zsolt 2–89\* után elsőként teszi ismét témává a földi uralkodót, tartalmát tekintve egyfajta válasz a Zsolt 72-re, hiszen az ideál-királyval kapcsolatban ott megfogalmazódó elvárások jelennek benne „királyi” hitvallásként, illetve fogadalomtételként.<sup>651</sup> A király nélküli korban, illetve idegen király regnálása idején<sup>652</sup> a Zsolt 101 funkciója, hogy kegyességi mintát kínáljon a példaadó Dávid királyi személyében, így kollektivizálva a király-szerepet.<sup>653</sup> Mivel a zsoltárszöveg első személyt használ, közben pedig nem tesz konkrét utalást a földi uralkodóra, bizonyos pontokon azonosulási lehetőséget kínál az olvasó/imádkozó számára, részesedést a királyi feladatokban (vö. Jób 1,1; 29,14).<sup>654</sup>

A IV. zsoltárkönyv nem más, mint válasz a földi királyság bukására, egy megoldást jelentő teológiai alternatíva, mely a monarchia restaurációja helyett JHWH jelenvaló királyságát mutatja fel,<sup>655</sup> a Zsolt 101 révén azonban a teokratikus főhangsúly mellett megtaláljuk a

648 HOSSFELD: Ps 89 und das vierte Psalmenbuch (2002), 181; SAUR: Königspsalmen (2004), 316.318–319; uő: Funktion (2010), 693.

649 A zsoltár strukturális jelentőségéhez lásd SEYBOLD: Psalmen (1996), 393; WASCHKE: Königstexte (2001), 141; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 175.219; SAUR: Funktion (2010), 693. A Zsolt 101 gyűjteményen belüli kezdő pozícióját a 11QPs<sup>a</sup> is visszaigazolja, lásd FABRY: 11QPs<sup>a</sup> (1986), 55; FLINT: Dead Sea Psalms Scrolls (1997), 174; WILSON: Qumran Psalms Scroll (1997), 450–451; DAHMEN: Davidisierung und Messianismus (2007), 177.181; HOSSFELD–ZINGER: Psalmen 101–150 (2008), 36. Nem számítva a késői redakciós fázisban beszerkesztett Zsolt 86-ot, a dávidi imádságokat lezáró kolofon (Zsolt 72,20) után a Zsolt 101 az első zsoltár, mely újra dávidi feliratot kap.

650 BALLHORN: Telos (2004), 110–111.117, ugyanígy HOSSFELD: Ps 89 und das vierte Psalmenbuch (2002), 181.

651 SAUR: Funktion (2010), 693.

652 A zsoltár fogság utáni datálásához lásd HOSSFELD–ZINGER: Psalmen 101–150 (2008), 35.

653 HASONLÓAN LIMBURG: Psalms (2000), 341–342.

654 Amíg nincs dávidi király, addig Dávid példáját követve részben az imádkozó is érvényesítheti saját környezetében a zsoltár fogadalmait, hasonlóan KARASSZON, D.: Zsoltárok (<sup>2</sup>1998), 67; RÖSEL: Redaktion (1999), 186; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 176. vö. GERSTENBERGER: Psalms II (2001), 207–209.

655 WILSON: Editorial Linkage (1993), 75, hasonlóan KRATZ: Tora Davids (1996), 22; DAHMEN: Entstehungsgeschichte (2005), 21. Wilson szerint a IV. zsoltárkönyv a Zsoltárok könyve végső szövegének „szerkesztői centruma”, benne a Zsolt 94–99 pedig a könyv „teológiai szíve”, lásd WILSON: Royal Psalms (1986), 92, hasonlóan KOCH, K.: Redaktionsgeschichte (1994), 259–262; HOWARD: Structure (1997), 183; LEUENBERGER: Theokratische Theologie (2013), 46, vö. MCCANN: Books I–III (1993), 93–107, uő: Shape (2014), 350–351.



klasszikus királyteológiát, igaz, egy sajátos kritikus integrációban.<sup>656</sup> A IV. könyvben Dávid alakja sem tűnik el teljesen, de erősen háttérbe szorul a Zsolt 2–89\*-hez képest, helyette pedig Mózes kerül előtérbe, aki a királyteológiai koncepciót felváltó teokratikus koncepció szimbolikus figurája lesz.<sup>657</sup> A királyteológiát relativizáló teokratikus koncepcióval egyezik a Zsolt 72,18–19. versekben megfogalmazódó kritikai korrekció, illetve átértelmező újraolvasás.

A IV. zsoltárkönyv végén, a Zsolt 101–106-tal megjelenő, kiegyenlítődsre törekvő tendencia épül tovább az V. könyvben, ahol további három királyzsoltár (Zsolt 110; 132; 144) épül be a teokratikus koncepcióba. Ezekben a királyzsoltárokból a kollektivizáló szándékot és JHWH uralkodói tetteinek egyértelmű dominanciáját fedezhetjük fel.<sup>658</sup>

#### 4.4. KITEKINTÉS: A ZSOLTÁROK KÖNYVÉNEK ZÁRÓREDAKCIÓI

A Zsolt 2–106\* hamarosan tovább bővül, és folyamatos továbbírás során a zsoltárszerkesztők egy V. könyvet illesztenek a Zsoltárok könyve végére, kialakítva ezzel egy Tórához hasonló ötrészes struktúrát. Az V. zsoltárkönyvben folytatódik az a teokratikus tendencia, melyet már a IV. könyv is képviselt, és amely a Zsolt 72,18–19-ben is hangot kap, valamint megjelenik a királyteológia kritikus integrációja olyan királyzsoltárok formájában, melyekben a földi király hatalma már teljesen relativizálódik.

##### 4.4.1. A 72. ZSOLTÁR A ZÁRÓREDAKCIÓK FÉNYÉBEN

A folyamat első lépéseként a Zsolt 105–106-hoz hozzáillesztették a Zsolt 107-et, mely a Zsolt 107–117/118 teokratikus kompozícióját vezeti be. Később kerül ehhez a Zsolt 118–135/136 egysége, majd a Zsolt 136/137.138–145 kompozíciója. Az V. könyvben az egyes kiskompozíciók

656 HOSSFELD: Ps 89 und das vierte Psalmenbuch (2002), 181; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 257.384–386.

657 Vö. BALLHORN: Telos (2004), 62–146; WALLACE, R. E.: Narrative Effect (2007), 93. JHWH trónra lépésének zsoltárait (Zsolt 93–100) a Zsolt 90–92 átvezető zsoltárai kapcsolják a 2–89\* zsoltárkönyvhöz. A 90. zsoltár mózesi felirata a monarchia előtti kort idézi, ezzel szintén aláhúzza a teokratikus koncepciót, lásd LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 239–241.261.

658 Vö. BECKER, J.: Messiaserwartung (1977), 72; uő: Kollektive Deutung (1989), 312.314–315; GERSTENBERGER: Psalms II (2001), 207–209; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 269.312.384–386.392, uő: Theokratische Theologie (2013), 47; GOSWELL: Non-Messianic Psalter (2016), 524–541.

illeszkedései mentén (Zsolt 107; 117–118; 135–136; 145) JHWH univerzális királyságának képe rajzolódik ki.<sup>659</sup> A teokratikus koncepció az V. zsoltárkönyv első záradékaként szereplő Zsolt 145-ben éri el tetőpontját, és a tökéletes istendicséret kompendiumaként áll a Zsolt 107–145 végén és a záróhallál küszöbén.<sup>660</sup>

Az V. könyvben elhelyezett királyzsoltárok ebben a teokratikus koncepcióban újra felveszik a dialógust a klasszikus királyteológiával. A könyvet bevezető Zsolt 107 után a IV. dávidi kiskompozíció következik (Zsolt 108–110), melynek zárózsoltára egy királyzsoltár. Megfigyelhető továbbá, hogy panasz után (Zsolt 109) és dicsőítés előtt (Zsolt 111–118) helyezkedik el.<sup>661</sup> Ez utóbbi megállapítás igaz a Zsolt 132-re is, mely királyzsoltár a zarándokénekek (Zsolt 120–134) csoportjában kapott helyet mint a Zsolt 130–134 kompozicionális egység központi zsoltára.<sup>662</sup> A Zsolt 144 az V. dávidi gyűjtemény (Zsolt 138–145) végét jelöli ki a Zsolt 145-tel együtt,<sup>663</sup> továbbá ugyancsak műfaji fordulóponton helyezkedik el panasz (Zsolt 143) és dicsőítés (Zsolt 145) között. A záróhallál előtti Zsolt 144–145 zsoltárpár egymás komplementereiként jeleníti meg a királyteológiai és teokratikus szempontokat.<sup>664</sup> Izráel fogság utáni helyzetéből adódóan az V. könyv királyzsoltáraiban a Dávid házának adott ígéret birtokosaként egy valódi politikai hatalom nélküli uralkodó jelenik meg, aki, mint példaadó kegyes, kollektív vonásokkal is rendelkezik.<sup>665</sup> A Sionon lakó JHWH viszont teljhatalommal uralkodik, Felkentje nélkül egymaga győzi le az ellenséget (Zsolt 110,1.5–6; 132,18a; 144,2b), és a király/királyi nép megmentésére siet (Zsolt 144).<sup>666</sup>

659 LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 381.

660 ZENGER: Composition and Theology (1998), 98; BALLHORN: Telos (2004), 369.371; LEUENBERGER: Theokratische Theologie (2013), 48–51. Az akrosztikus zsoltár alfabetikus rendjében a zsoltár közepén visszafelé olvasva találjuk a מִלֶּךְ gyök mássalhangzóit, mely egyben a zsoltár központi témája is, lásd HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 101–150 (2008), 217.793.

661 MILLARD: Komposition (1994), 82; WASCHKE: Königstexte (2001), 141; HOSSFELD: Messianische Texte (2004), 310; KIM: Strategic Arrangement (2008), 155; ZENGER: Einleitung (2008), 357; NORDHEIM: Psalm 110 (2008), 149; SAUR: Funktion (2010), 693.

662 MILLARD: Komposition (1994), 70.77; ZENGER: Composition and Theology (1998), 92; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 308–311; NORDHEIM: Psalm 110 (2008), 149; SAUR: Funktion (2010), 694.

663 WASCHKE: Königstexte (2001), 141, hasonlóan ZENGER: Einleitung (2008), 357.

664 HOSSFELD: Messianische Texte (2004), 316; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 386; SAUR: Funktion (2010), 695; BARBIERO: Messianismus und Theokratie (2014), 41–52.

665 RÖSEL: Redaktion (1999), 185–192. A dávidi kiskompozíciók (Zsolt 108–110; 138–145) szintén ugyanebbe az irányba mutatnak és egy „kollektivizált Dávid” képét vázolják fel, lásd LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 384–385.

666 ZENGER: Composition and Theology (1998), 98–99; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 290–291.331–334.

A záróredaktor(ok)nak tulajdonítható a Zsolt 146–150, valamint néhány kései bölcsesség- és Tóra-zsoltár (1; 49; 58; 73; 111–112; 119) beillesztése,<sup>667</sup> továbbá a könyv koherenciáját segítő puntuális kiegészítések. A folyamat Kr. e. 200–150 között zárult, megteremtve a 150 zsoltárból álló *Széfer T<sup>h</sup>hillimet*.<sup>668</sup>

Az I–III. könyvben a királyzsoltárok által megrajzolt quasi-narratív történeti vonulatot figyelhetünk meg, mely a dávidi királyság hanyatlását ábrázolja ki. A Zsolt 2-ben trónra lép JHWH Felkentje, aki erős harcosként (Zsolt 18; 20–21; 45) uralma alá hajtja a világot (Zsolt 72). Ezen ponton egy trónutódlást is tetten érhetünk, hiszen a dávidi zsoltárgyűjteményeket lezáró királyzsoltár Salamoné. Ezt követően bekövetkezik a királyság hanyatlása, amit a Zsolt 89 fogalmaz meg.<sup>669</sup> A történetteológiai ív folytatásaként, a IV–V. könyv szerint Izráel a mélyponton felismeri JHWH totális uralmát, aki aztán helyreállítja népét. Ez a koncepció kettéosztja a Zsoltárok könyvét: a királyság hanyatlásának panaszos megéneklését (Zsolt 1–89) „JHWH egyetemes királyi uralmának dicsérete”<sup>670</sup> váltja fel (Zsolt 90–150).

Eszerint a könyv végső formájának teológiai koncepcióját három lényegi elembe ragadhatjuk meg: a Zsoltárok könyve: (1) teokratikus, (2) univerzális és (3) doxológikus. A Zsolt 72,18–19 éppen ebbe az irányba mutat, amikor a záródoxológiában a földi királlyal szemben JHWH áldott és örökkévaló voltát hangsúlyozza, mely kiterjed az egész univerzumra.

Így a Zsolt 72-ben, mint a könyv struktúrájában is kiemelt helyen szereplő királyzsoltárban, lényegében jelen van a Zsoltárok könyvének koncepcionális alapmodellje.<sup>671</sup> A Zsolt 72 teológiai koncepciója ugyanis kicsiben visszatükrözi azt a nagyobb ívű koncepciót, melyben a királyteológiai tendenciát (Zsolt 2–89\*) a kizárólagos teokrácia (Zsolt 90–100.101–106\*) tendenciája váltja, hermeneutikai hálóként áthatva a kialakuló Pszaltériumot. A doxológia beszerkesztésekor még nincs kész a teljes Pszaltérium, de a IV. könyvvel való továbbírás

667 SEYBOLD: Psalmen (1996), 21.

668 HAAG: Hellenistisches Zeitalter (2003), 223–224; SAUR: Königspsalmen (2004), 329; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 378.388; HOSSFELD–ZENER: Psalmen 101–150 (2008), 26.809; ZENER: Einleitung (2008), 366. Leuenberger szerint a Zsolt 148,14α–bα és a Zsolt 149 mint „kompozíció utáni” beavatkozás jelenti az utolsó simítást a Zsoltárok könyvében a korai makkabeus korban (Kr. e. 2. sz. közepe), lásd LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 388, vö. NÉMETH: Eszkatológia (2013), 50–51.

669 Lásd pl. WILSON: Royal Psalms (1986), 85–94; WASCHKE: Königstexte (2001), 141; uő: Wurzel (2001), 98, legutóbb GOTTWALD: Kingship (2014), 440

670 Így pl. LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 387; ZENER: Einleitung (2008), 357.

671 Vö. LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 44.

már meghatározza azt a teológiai irányvonalat, amely az V. könyvben célba is ér.<sup>672</sup> Ahogyan tehát a kialakuló koncepcióban egyre inkább háttérbe szorul a földi király személye, és JHWH abszolút uralma veszi át a vezető szerepet,<sup>673</sup> úgy hangsúlyozza át a teokratikus doxológia a Zsolt 72,1–17 királyteológiáját, és igazítja hozzá a királyzsoltárt a Zsolt 2–106\* teológiai szándékához.<sup>674</sup> A IV. könyv továbbbírásaként kialakuló V. zsoltárkönyv folytatja a Zsolt 101–106 által megjelenített koncepciót, és további királyzsoltárok beszerkesztése mellett is teokratikus véghangsúlyt ad a Zsoltárok könyvének,<sup>675</sup> mely JHWH univerzális királyságát mint jelen idejű valóságot mutatja be. A fogság utáni közösség szemszögéből tehát a יהוה מלך-formula leginkább így értendő: JHWH királyként uralkodik (és uralma töretlen még akkor is, ha már nincs földi reprezentánsa)!<sup>676</sup> A Zsolt 72,18–19 már ennek a hitvallásnak a fényében fogalmazódik meg, és kerül záradékként egy királyzsoltár s egyben egy zsoltárkönyv végére.

A Zsoltárok könyvének bipolaritása nemcsak a királyteológiai és teokratikus tendenciák hermeneutikai hálójában mutatkozik meg, hanem ezzel szinkronban a *Klage-Lob* séma is kettéosztja a Pszaltériumot, amely séma szintén leképeződni látszik a Zsolt 72 mikrostruktúrájában.<sup>677</sup> Ahogy a 72. zsoltárban himnikus JHWH-dicsőítés zárja a könyörgést, úgy a tágabb kontextusban is megfigyelhető, hogy az I–III. gyűjteményben a panasz és kérés, a IV. könyvtől kezdődően pedig a dicsőítés (hála és himnusz) dominál. A dicséretorientált koncepció a Zsolt 107–150-ben tovább épül, s teszi a könyv egészét *Széfer T<sup>h</sup>hillim*mé.

672 ZENGER: Einleitung (72008), 353.

673 LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 384.392–393, vö. SCHMIDT, W. H.: Ohnmacht (1989), 88; SÆBO: Verhältnis (1993), 53–54.

674 Leuenberger a 72,18–19 betoldását konkrétan összefüggésbe hozza az I–III. zsoltárkönyv későbbi teokratikus továbbbírásával. Feltételezése szerint, amikor a „messiási” zsoltárgyűjtemény (I–III.) kiegészült a teokratikus könyvekkel (IV–V.), több helyen olyan redakción ment keresztül, melyek teokratizálták, azaz a teokratikus koncepcióba integrálták ezeket a zsoltárokat, lásd LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 91. Hasonlóan Saur is említést tesz teokratikus tendenciáról egyes királyzsoltárok fogság utáni *relecture*-je kapcsán, de a jelenséget nem helyezi nagyobb redakciótörténeti összefüggésbe, lásd SAUR: Königspsalmen (2004), 27–28.39–41.

675 Így KLEER: Der liebliche Sänger (1996), 120; ZENGER: Einleitung (72008), 357; WILSON: Revisiting (2005), 391–406; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 87.387; uő: LEUENBERGER: Theokratische Theologie (2013), 43–44; JANOWSKI: Tempel aus Worten (2010), 300.

676 VINCENT: Eschatological Dimension? (1999), 77, vö. GRANT: King as Exemplar (2004), 35; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 142.307, hasonlóan JANOWSKI: Königstum (1989), 452–453; NÉMETH: Eszkatológia (2013), 49–50.

677 A Zsoltárok könyve dicséretorientált összkoncepciójához bővebben lásd fentebb (1.1.).

#### 4.4.2. AZ EGYÉNI KEGYESSÉG FORMÁINAK SZINTÉZISE A ZSOLTÁROK KÖNYVÉBEN

A királyteológia a monarchia korában hivatalos teológiának számított, és nem igazán mérhető, hogy ebből mennyi jutott el az ún. személyes kegyesség szintjére. A királysághoz kötődő kegyességi magatartás és kultikus gyakorlat valószínűleg döntően a királyi udvarhoz és királyi szentélyhez kötődött, de ez a birodalmi propaganda vagy a nagyobb állami ünnepek által valamennyire kivetülhetett – elsősorban vezetői körökben – az egyéni kegyesség szintjére is.

Számos nyomát érzékeljük, hogy a monarchia bukása után a hivatalos teológia nem kerülhette meg, hogy a királyteológia különböző újraértelmezései és transzformációi által ne reflektáljon a történetekre. A királyság elvesztésével azonban a hivatalos teológián kívül is komolyan felmerülhetett a kérdés, hogy lesz-e valaha folytatás.

A fogságot követően a vezető grémiumok által megfogalmazott hivatalos vallásosság hamar háttérbe szorítja a helyreállítás gondolatát, ahogyan ez a Tóra kanonizálásakor egyértelműen kifejezésre is jut. A népi vallásosságban azonban – elsősorban a királyzsoltárok révén – tovább is eleven maradhatott a restauráció utáni vágy, ezzel együtt pedig a fogság előtti királyteológia.

Királyzsoltárokat énekelni a monarchia utáni jeruzsálemi templomban meglehetősen funkciótlan.<sup>678</sup> Nehezen elképzelhető, hogy a perzsa birodalmi szentélynek számító második templomban például a Zsolt 2 elhangozhatott volna. Bár a királyzsoltárok eredetileg a (hivatalos) kultusz számára íródtak, a király nélküli korban csak attól elszakítva hagyományozódhattak.<sup>679</sup>

Míg a Tóra esetében egy, a perzsa hatóságoknak is megfelelő írást kellett létrehozni,<sup>680</sup> a Zsoltárok könyve kevésbé „cenzúrázott” körülmények között születhetett, és az egyéni és közösségi spiritualitás igényeihez igazodott. A Zsoltárok könyve elsősorban nem formálni akarja a hivatalos vallást, hanem mindenki számára megélhetővé tenni az Istennel való kapcsolatot.

678 Így már OLSHAUSEN: Psalmen (1853), 31.

679 RÖSEL: Redaktion (1999), 211.222.

680 Vö. ALBERTZ: Religionsgeschichte II (21997), 499.

A Zsoltárok könyve alapvetően hagyományokat integrál, és a személyes kegyesség különböző formái számára kínál olvasmányt. Míg a fogság korában krízis-teológiákra volt szükség, melyek segítettek a nemzeti tragédiát feldolgozni és a JHWH-vallást újraértelmezni, addig a fogság utáni kor kompromisszum-teológiákat igényelt. A hivatalos teológiai állásfoglalás szintjén ennek tesz eleget a Tóra és a Krónikák könyve.<sup>681</sup> A Zsoltárok könyve fogság utáni fejlődésben, majd végső formájában szintén ilyen kompromisszumtörekvést fedezhetünk fel, azzal a különbséggel, hogy nem egy felülről, a hivatalos vallás felől érkező kezdeményezés révén valósul meg, hanem a népi vallásosság szintjén. Nem a társadalom laikus és papi vezetőinek kompromisszumát jeleníti meg, hanem a társadalom különböző rétegeinek kegyességi irányzatait igyekszik egymás mellé rendelni.<sup>682</sup> Nem a hivatalos szinten akar érvényt szerezni különböző teológiai elgondolásoknak és esetlegesen hidat teremteni az egyéni vallásosság felé,<sup>683</sup> hanem a személyes kegyességgyakorlást lehető leg szélesebb spektrumban akarja felölelni és szintetizálni egy könyvben. A személyes/családi kegyesség csak bizonyos társadalmi rétegekre jellemző formái, úgymint a bölcsességi kegyesség és szegénykegyesség, egyaránt felvételt nyernek a könyvbe, és végül a

681 A Tóra Kr. e. 5/4. századi kanonizálásának folyamatában a monarchiaellenes, népközi papi teológia, valamint a királysággal szemben nem teljesen elutasító, inkább csak kritikus, a királyteológiát demokratizáló deuteronomista teológia kibékítése volt a legfőbb cél. A vezető grémiumoknak, azaz a vének és a papok körének – talán részben perzsa nyomás hatására – kompromisszumot kellett találni, melynek eredménye a kanonizált Tóra, benne a papi és nem papi anyag egyesítésével. A kompromisszumkeresés egy másik hulláma a Krónikához köthető, aki szintén különböző tradíciók kibékítésére tesz kísérletet, amikor újraolvassa az izraeli és júdai királyság történetét. A Krónikák szerző integráló munkásságában megtörténik a meglévő történeti hagyományok (Tóra, DTM), prófétai hagyományok (Ézs, Jer, Ám, Zof) és a kegyességi iratok (Zsolt) szintézisre hozatala. Ezzel együtt lépések történtek a hivatalos kultusz és az egyéni kegyesség közelítésére is, lásd ALBERTZ: *Religionsgeschichte II* (1997), 461–468. 616–617; KUSTÁR: *Krónikák* (2002), 27.37–38.42–44, vö. KESSLER: *Ókori Izrael társadalma* (2011), 170.

682 ALBERTZ: *Religionsgeschichte II* (1997), 468.

683 Így tesz pl. a Krónikák könyve, lásd ALBERTZ: *Religionsgeschichte II* (1997), 610–617; KUSTÁR: *Krónikák* (2002), 37–38. Saur következtetése kérdéses, szerinte a királyzsoltárok szerkesztői a Krónikák teokratikus gondolkodása és a próféták eszkatológiai koncepciója között közvetítenek, lásd SAUR: *Königspsalmen* (2004), 279–281.

Tóra-kegyességben (vö. Zsolt 1; 19, 119)<sup>684</sup> találunk egymásra a kora hellenista korban.<sup>685</sup>

A Zsoltárok könyve tehát nem teológiai programszöveg lesz, nem vallási kódex, hanem építő kegyességi irodalom, az egyéni áhitatot és imaéletet, a kisebb közösségek kegyességgyakorlását segítő „olvasókönyv”. Nyilvánvaló, hogy számos zsoltár eredetileg a kultusz számára született és kultikus cselekmények során adták elő, és az is valószínű, hogy e költemények, illetve zsoltárkompozíciók a második templom liturgiájában is szerepeltek (vö. 1Krón 16). Nem valószínű azonban, hogy maga a Zsoltárok könyve a jeruzsálemi templom énekeskönyveként lett összeállítva, a gyűjtemény jóval inkább meditációs céllal készült.<sup>686</sup> A Zsoltárok könyve záróredakciójában fontos szerepet játszó bölcselkedő kegyességben is az Istennel való kapcsolat „nem kultikus” jellege

684 A Tóra-kegyességhez részletesen lásd pl. ALBERTZ: Religionsgeschichte II (21997), 627–633. Bár a Zsoltárok könyve doxológiákkal jelzett ötrészes struktúrájának kialakítása nem vezethető vissza ismert okokra, utólagosan öt szinten öt részből álló Tóra analógiáját vélték felismerni benne. A két könyv strukturális párhuzamba állításával a Zsoltárok könyve a Tóra párjává vált, vagyis benne az ember válasza fogalmazódik meg Istennek Izráelen véghezvitt nagy tetteire és a Tórában adott kijelentésére, lásd WHYBRAY: Reading (1996), 119; ZENGER: Einleitung (2008), 367–368; SANDERS: Five Books (2010), 677. A *Midras Tehillim* ezt a következőképpen fogalmazza meg: „Mózes a Tóra öt könyvét adta az izráelitáknak, Dávid pedig a Zsoltárok öt könyvét adta az izráelitáknak” (MTeh 1,2), lásd BUBER, S. (ed.): מדרש תהלים (1891), 3; WÜNSCHE (Hg.): Midrasch Tehillim I (1892), 2, lásd még KRATZ: Tora Davids (1996), 2; CRENSHAW: Psalms (2001), 39; SARNA: Book of Psalms (2007), 669; VAN DER TOORN: Scribal Culture (2007), 37; McCANN: Shape (2014), 350; SCHNOCKS: Psalmen (2014), 56. Nem tudjuk, hogy ismerték-e Qumránban ezt a felosztást, mert bár számos zsoltártörödet, sőt terjedelmesebb zsoltártekercset (11QPs<sup>a</sup>) is találtak, teljes zsoltárkönyvet mégsem tartalmaz a leletanyag. Egyedül a Zsolt 89,53 doxológiája került elő Qumránban, de itt sem derül ki egyértelműen, hogy a doxológia lezárna egy szakaszt. FABRY: Psalter in Qumran (1998), 147–148 mindent összevetve arra a következtetésre jut, hogy Qumránban valószínűleg nem ismerték az öt könyvre osztott struktúrát, ami véleményünk szerint talán kissé messzemenő, lévén hogy a leletanyag hiányosságai a szakaszhatárokat is érintik, így hiányzik pl. a Zsolt 41; 72; 73; 90; 106.

685 Így pl. FÜGLISTER: Verwendung (1988), 329–350; ZENGER: Psalter als Buch (1998), 45–47; uő: Psalter als Heiligtum (1999), 124; uő: Psalmenforschung (2000), 433; uő: Einleitung (2008), 367, ugyanígy DAHMEN: Entstehungsgeschichte (2005), 4; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 389; uő: Theokratische Theologie (2013), 52.

686 LEVIN: Gebetbuch (1993), 358; MILLARD: Komposition (1994), 208–212.250; ZENGER: Psalter als Heiligtum (1999), 115–130; uő: Einleitung (2008), 359.367; KRATZ: Tora Davids (1996), 34; BERGES: Knechte im Psalter (2000), 154–155; BALLHORN: Pragmatik des Psalters (2003), 250, KUSTÁR: Zsoltárok könyve (2004), 212–213, vö. WESTERMANN: Lob und Klage (1977), 198; GILLINGHAM: Levitical Singers (2010), 121. Nem hagyható figyelmen kívül az a tény sem, hogy a ma ismert Pszalterium korai részgyűjteményei nagy valószínűséggel olyan korban keletkeztek, amikor nem volt templom. A zsoltárok többsége, primer kultikus funkcióját elvesztve, új *Sitz im Leben*-t nyert a formálódó Zsoltárok könyvében, hasonlóan RÖSEL: Redaktion (1999), 83.



domborodik ki.<sup>687</sup> Magától értetődik az is, hogy a vallásukat gyakorló emberek minden egyes kérésért, panaszért vagy köszönetmondásért nem keresték fel a templomot, hanem egyénileg vagy családi, illetve kisközösségi kultusz keretei között tettek eleget vallásos kötelezettségeiknek.<sup>688</sup>

Ennek egyik eszköze lehetett a felolvasott, illetve recitálással részben vagy akár egészben elsajátított Zsoltárok könyve. Zenger több tanulmányában is megfogalmazza, hogy a Zsoltárok könyve egy olyan kegyességet tükröz, mely számon tartja a templomot, de fizikailag nem szükségyszerűen és kizárólagosan kötődik hozzá. A templom sokszor csak a védettség metaforája, a zsoltárok olvasása és ismételtetése teheti templommá az imádkozó aktuális környezetét.<sup>689</sup>

A könyv – szerkesztőinek és használóinak véleményét is tükrözve – több kérdésben kritikát fogalmaz meg a papsággal szemben, de a templom utáni vágyakozás, a templomi ének és imádság fontossága mégis arra utal, hogy a Zsoltárok könyve célközönsége egyben templomi közösség is.<sup>690</sup> A százötven zsoltár könyvvé formált gyűjteménye ehhez a templomos kegyességhez társít egy hazavihető, otthon a családban vagy helyi kisközösségben (is) megélhető mindennapi kegyességi gyakorlatot, mely a Zsoltárok könyve olvasásán és recitálásán keresztül valósulhat meg.

Nyilvánvaló, hogy a *Széfer T<sup>h</sup>illím* nem volt könnyedén beszerezhető könyv, ahogyan az sem valószínű, hogy tömegek tudtak volna olvasni.<sup>691</sup> A Pszalterium énekeinek egy része ismerhető és megtanulható volt a templomi kultuszon keresztül, de a Zsoltárok könyve mint kegyességi irodalom *Sitz im Lebenje* a templomi kultusz mellett zajló vallásgyakorlatban keresendő (pl. zsinagógai istentisztelet/„hitoktatás”, családi ünnepség, egyéni áhítat). A relatív kései keletkezésű és a

687 REINDL: Weisheitliche Bearbeitung (1981), 333–356; SEYBOLD: Psalmen (1996), 21; WHYBRAY: Reading (1996), 36–87; ZENGER: Psalter als Buch (1998), 43–45; uő: ZENGER: Einleitung (2008), 362; LEUENBERGER: Trägerkreise (2016), 70.84.

688 ZEVIT, Z.: *The Religions of Ancient Israel*, London, Continuum, 2001, 668, idézi GILLINGHAM: Levitical Singers (2010), 121.

689 Lásd pl. ZENGER: Psalter als Buch (1998), 41–43; uő: Psalter als Heiligtum (1999), 121, hasonlóan KRATZ: Tora Davids (1996), 34; BALLHORN: Telos (2004), 96. Későbbi, újszövetségi példák is utalnak arra, hogy a második templom zsidósága a templomon kívül is használta a zsoltárokat: Mt 26,30, par. Mk 14,26; ApCsel 16,25; 1Kor 14,26; Ef 5,19; Kol 3,16. Ugyanígy a qumráni közösség is a templomi kultusztól függetlenül olvasta a zsoltárokat.

690 Vö. GILLINGHAM: Levitical Singers (2010), 121.

691 Hasonlóan BLAU: Óhéber könyv (1902/1996), 75–76; CRENSHAW: Psalms (2001), 39. Az alfabetikus írásnak köszönhetően az ókori zsidóságban valamivel nagyobb arányban lehettek az írni és olvasni tudók, mint a bonyolultabb képirást vagy ékirást használó ókori Egyiptomban és Mezopotámiában. Az oktatási rendszer hiány(osság)a miatt azonban a Kr. u. 1. században is legfeljebb csak a társadalom 5%-a tudott írni és olvasni, lásd GRABBE: Scribes (2014), 106.

Zsoltárok könyvébe utolsók között beszerkesztett tórazsoltárok és didaktikus zsoltárok arra mutatnak rá, hogy a Zsoltárok könyve recitálása és tanulása a (zsinagógai) vallásos nevelésben és oktatásban (vö. Sir 51,23) más bibliai könyvek mellett fontos szerepet játszott mint „tananyag”.<sup>692</sup> A záróredakcióval beemelt akrosztikus zsoltárok esetében (pl. Zsolt 9/10; 25; 119; 145) az alfabetikus sorkezdet különösen is segíthette a zsoltárszöveg könnyű memorizálhatóságát.<sup>693</sup>

#### 4.4.3. A ZSOLTÁROK KÖNYVÉT LEZÁRÓ SZERKESZTŐI KÖRÖK

Az V. zsoltárkönyv szerkesztőinek, illetve a záróredaktoroknak nem ismerjük pontos kilétét, ezért csak óvatos megfogalmazásaink és hipotetikus sejtéseink lehetnek velük kapcsolatban.<sup>694</sup>

Megállapíthatjuk például azt, hogy míg a IV. zsoltárkönyvben fel erősödni látszik a papsághoz való kötődés, addig az V. könyvben élesebb elhatárolódás és kritikus távolságtartás érzékelhető a papi arisztokráciától.<sup>695</sup> Erre utal egyfelől, hogy a Zsolt 150-ben a hangszerek felsorolásából kimarad a harsona (חֲנֻכָּה) mint tipikusan papi zeneszerszám (lásd pl. Num 10,8; 31,16; 1Krón 15,24; 16,6; 2Krón 5,12; 13,12.14; 29,26; Ezsd 3,10; Neh 12,35.41).<sup>696</sup> Másrésről a záróredaktorok által beszerkesztett Zsolt 146–150 jellegzetessége a földi uralkodókkal szembeni kritikus hozzáállás (lásd pl. Zsolt 146,2–3; 149,7–9).<sup>697</sup> Ezek alapján a záróredakciót aligha tulajdoníthatjuk papi körök vagy az éppen hatalmon lévők tevékenységének.

692 ZENGER: *Einleitung* (2008), 367, vö. VAN DER TOORN: *Scribal Culture* (2007), 99.116. A vallásos nevelés és zsinagógai oktatás a hellenista korban egyre inkább eltávolodik a templomtól, és a régi írásos hagyományok konzervatív ápolása mellett antihellenista jelleget ölt, lásd HENGEL: *Judentum und Hellenismus* (21973), 143–152.

693 CARR: *Origin of Scripture and Literature* (2005), 111.154.

694 A témához újabban lásd HOSSFELD–BREMER–STEINER (Hg.): *Trägerkreise* (2017).

695 BERGES: *Knechte im Psalter* (2000), 154; ZENGER: *Composition and Theology* (1995), 102; uő: *Psalmenforschung* (2000), 433; uő: *Einleitung* (2008), 367. A zarándokénekek gyűjteményében megjelenő gesztusok és frázisok nem papi személyekre és nem a templomi liturgiára utalnak, így már Kimchi, hozzá csatlakozva újabban BALLHORN: *Telos* (2004), 246. A papok és lévíták közötti feszült viszony a perzsa korban nyugvóponttra jut, később, a hellenista korban azonban ismét megromlik a két csoport kapcsolata, lásd SCHAPER: *Priester und Leviten* (2000), 305.

696 A papi hangszerek és ezzel együtt a papok csoportjának kihagyása tudatosnak tűnik. A felsorolás így nem is utal egyértelműen kultikus zenére. Zsolt 150 zeneszerszamai részben alkalmasak ugyan templomi használatra, de nem kizárólag liturgikus hangszerek szerepelnek a felsorolásban, lásd BALLHORN: *Telos* (2004), 252–253, vö. KOCH, K.: *Redaktionsgeschichte* (1994), 259.

697 BALLHORN: *Telos* (2004), 305.340.354.359.370, hasonlóan TUCKER: *Empires and Enemies* (2010), 723–731.

A könyvből kinyerhető utalások alapján a szegények (עֲנִיִּים, אֲבִיּוֹנִים), igazak (צַדִּיקִים), kegyesek/haszidok (חֲסִידִים) vagy szolgák (עֲבָדִים) csoportjai tűnnek olyan önmeghatározásnak, akikben a záró-redaktorok felfedezhetjük, illetve akikkel a szerkesztők azonosulni kívántak.<sup>698</sup>

A Zsoltárok könyvének végső formája valószínűleg egy olyan írástudó-lévita körtől származik, mely elhatárolódik a papi arisztokráciától és annak hellenizáló tendenciáitól, és egy „populárisabb” teológiát folytatva, az egyéni kegyesség igényei felé fordul.<sup>699</sup> A Zsoltárok könyve fentebb említett használatához is illeszkedik a léviták azon funkciója, mely szerint a perzsa kortól kezdődően a formálódó bibliai szövegek leírása, szerkesztése, magyarázása is feladatuk volt.<sup>700</sup> Az írástudó léviták feladatkörébe tartozó Tóra-felolvasás és Tóra-magyarázat a Tórára adott válaszként értelmezett zsoltárolvasással, illetve zsoltárénekléssel egészült ki.<sup>701</sup>

A IV. zsoltárkönyv részgyűjteményeivel megjelenő és a Zsolt 72 doxológiaiában is érvényre jutó teokratikus tendencia kapcsán felmerül a kérdés, hogy ez a teológia, illetve a mögötte álló szerzői-szerkesztői kör milyen relációban van más bibliai könyvek teokratikus koncepciójával.<sup>702</sup> A kérdésfelvetés leginkább a Krónikák könyve felé irányítja a figyelmünket.<sup>703</sup> A Zsolt 72,18–19 csak indirekt módon mutatja ezt a kapcsolatot, de a

698 Lásd pl. LEVIN: Gebetbuch (1993), 377–379; ZENGER: Psalter als Buch (1998), 46; uő: Psalter als Heiligtum (1999), 125; BERGES: Knechte im Psalter (2000), 154.

699 ZENGER: Einleitung (?2008), 367. Leuenberger templomközei teológusokat azonosít be szerkesztőként (LEUENBERGER: Konzeptionen /2004/, 389.), majd később revidálja a zsoltáredaktorok társadalomtörténeti besorolásáról vallott korábbi nézeteit, és újabban (proto)haszid szerkesztőket feltételez, lásd LEUENBERGER: Trägerkreise (2017), 61.87–88.92.

700 VAN DER TOORN: Scribal Culture (2007), 80.250; LEUCHTER: Levite (2011), 215.220. A Krónikák könyve említést tesz olyan lévitákról, akik írnoként tevékenykedtek (1Krón 24,6; 2Krón 34,13), lásd VAN DER TOORN: Scribal Culture (2007), 89–90; GRABBE: Scribes (2014), 107.

701 Hasonlóan CARR: Origin of Scripture and Literature (2005), 120; ZENGER: Einleitung (?2008), 367; GERSTENBERGER: Non-Temple Psalms (2014), 344. A nagyobb ünnepeken továbbra is fontos a jeruzsálemi áldozatbemutatás, de a heti és napi vallásgyakorlás középpontjából egyre inkább kikerül az áldozat, helyette az irodalmi formát öltött kijelentés vált kulcsfontosságúvá. A fogság utáni közösség így elsősorban nem az áldozat, hanem a Tóra(-felolvasás) köré szerveződik (vö. Neh 8), lásd GERSTENBERGER: Perserzeit (2005), 278; uő: Non-Temple Psalms (2014), 344.346. A tanító zsoltárok Tórához hasonló funkciójához lásd Deut 31,19–22.24–27.30.

702 A Zsoltárok könyvével analóg módon kerül a királyteológiai koncepció mellé a teokratikus koncepció más öszötvetségi könyvekben is (Dán; Ézs, Gen–2Kir), lásd LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 53–57.

703 Vö. LEUENBERGER: Theokratische Theologie (2013), 42.

Zsolt 2–106\* záródoxológiája (Zsolt 106,48) idézetként jelenik meg az 1Krón 16 liturgiájának végén.<sup>704</sup>

A Zsoltárok és a Krónikák könyve közötti irodalmi kapcsolat sok esetben teljesen nyilvánvaló, hiszen a Krónikák könyve a 106. zsoltár mellett további zsoltárokból is tartalmaz (Zsolt 96,1–13; 105,1–15; 132,8–10) idézeteket (1Krón 16,8–36; 2Krón 6,41–42).<sup>705</sup> Az egyértelmű irodalmi függőségen túl a két könyv teológiai elgondolásaiban is fedezhetünk fel hasonlóságokat.<sup>706</sup> Minden idézett zsoltár a IV–V. zsoltárkönyvből (Zsolt 90–150\*) való,<sup>707</sup> ennek teokratikus teológiája pedig igen közel áll a Krónikás teokráciájához, melyet tartalmi és nyelvi egyezésekben egyaránt felfedezhetünk.<sup>708</sup> A IV–V. könyv felirataiban szereplő templomi énekeseket a Krónikák könyvében is megtaláljuk.<sup>709</sup> Itt a templomi énekesek feladata a הָלֵל és אֲדָה, mely igék közül az előbbi feltűnően nagy arányban jelenik meg a Zsolt 106–150-ben, az utóbbi pedig – *hif'fl* infinitivus + לֵּךְ formában – a Zsolt 90–150-ben gyakori. A הָלֵל לַיהוָה Krónikásra jellemző formula (1Krón 16,34.41; 2Krón 5,13; 7,3.6; 20,21; Ezsd 3,11) csak a IV–V. zsoltárkönyvben szerepel (Zsolt 106,1; 107,1; 118,1.2.3.4.29; 136,1–26).<sup>710</sup> Mindkét műben felfedezhető továbbá

704 A függőség vitatott kérdését és a különböző álláspontokat részletesen tárgyalja például Leuenberger. Többek között hozzá is csatlakozva úgy gondoljuk, hogy az 1Krón 16 függ a zsoltártól. A Zsolt 106,48 doxológiája mint a Zsolt 90,2 ellentéte a IV. zsoltárkönyv kialakulásával függ össze, lásd LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 213–216; uő: Psalterdoxologien (2011), 175–177, ugyanígy pl. RIEDEL: Redaktion (1899), 169–170; KITTEL: Psalmen (<sup>5–6</sup>1929), 348; KAISER, O.: Einleitung (<sup>3</sup>1984), 355; KOCH, K.: Redaktionsgeschichte (1994), 246.269.274; WALLACE, H. N.: Chronicles (1999), 267; LEVIN: Büchereinteilung (2004), 88; VAN DER TOORN: Scribal Culture (2007), 125; GÄRTNER: Geschichtspsalmen (2012), 238. Másképp pl. HITZIG: Psalmen II (1865), IX–X; KRATZ: Tora Davids (1996), 15; DAHMEN: Entstehungsgeschichte (2005), 11–21, akik szerint a zsoltáros idéz a Krónikák könyvéből, szintén másképp H. Gese, aki a fordulatok általános jellegéből kiindulva kétségbe vonja, hogy irodalmi függésről lenne szó, lásd GESE: Büchereinteilung (<sup>3</sup>1990), 166. Gese elgondolásának általunk is elfogadott cáfolatát lásd pl. KRATZ: Tora (1996), 13–17; LEUENBERGER: Psalterdoxologien (2011), 168. Hasonlóan vitatott a 106. zsoltár doxológiájának (Zsolt 106,48) viszonya a költemény többi részéhez, ehhez lásd BALLHORN: Telos (2004), 133–135; SANDERS: Five Books (2010), 686–687.

705 WALLACE, H. N.: Chronicles (1999), 267.

706 Vö. RILEY: King and Cultus (1993), 33–34; WALLACE, H. N.: Chronicles (1999), 267–291; TIÑO: King and Temple (2010), 108.117.

707 A zsoltáridézetek a Krónikák könyvében a dávid-salamoni királyság történetéhez kötődnek, a könyv további részében nincs direkt kötődés a Zsoltárok könyvéhez, lásd TIÑO: King and Temple (2010), 117–118.

708 KOCH, K.: Redaktionsgeschichte (1994), 259; RÖSEL: Redaktion (1999), 215.216.

709 SMITH: Levitical Compilation (1991), 258–259; RÖSEL: Redaktion (1999), 215–216. Kratz szerint a Zsoltárok könyve historizáló feliratai is párhuzamot mutatnak a Krónikás történetíróval, lásd KRATZ: Tora Davids (1996), 21–28, vö. ZENGER: Composition and Theology (1998), 87.

710 ZENGER: Composition and Theology (1998), 78; RÖSEL: Redaktion (1999), 76–77.

a lévita-szimpátia és az ezzel együtt járó implicit kritika a vezető papi körökkel szemben.<sup>711</sup>

Néhányan ezek alapján arra a következtetésre jutnak, hogy a zsoltárok gyűjtői és szerkesztői azok a lévita énekesek voltak, akikről a Krónikák könyve említést tesz (1Krón 6,22.24; 9,15.19; 16,5.7.37), ezzel is emléket állítva nekik.<sup>712</sup> Mások arra gondolnak, hogy a Zsoltárok és a Krónikák könyvének háttérében álló szerzői körök teljes vagy részleges átfedésben állnak egymással.<sup>713</sup>

Fontos azonban látnunk a lényeges különbségeket is. Ilyen például a szociális felelősség kérdése. A Zsoltárok könyve hangsúlyozza a társadalmi feszültségeket, komoly figyelmet fordít a szegényekre, akik nemcsak mint anyagilag rászoruló társadalmi réteg, hanem mint egy speciális kegyességi forma is jelen van a könyvben. A Zsoltárok végső kompozíciójában jelentős szerepet játszó szegénYTEOLÓGIA teljesen idegen a Krónikák könyvétől,<sup>714</sup> a király társadalmi felelőssége – mely a Zsolt 72-ben is különös hangsúlyt kap – a Krónikákban egyáltalán nem jelenik meg, Izráel pedig e műben konfliktusmentes társadalmi egységként tűnik fel.<sup>715</sup> Fontos további különbség, hogy míg a Krónikák következetesen viszi végig a megfizetés-tant,<sup>716</sup> a Zsoltárok könyve egészének történeti vonulatában JHWH magasztalása független a tett és sors mechanisztikus kapcsolatától. Erre éppen a záródoxológiák mutatnak rá, hiszen még a történelmi mélyponton is (Zsolt 89) megfogalmazódik, hogy JHWH áldott.<sup>717</sup> A Krónikákban megfigyelhető, hogy az exodus-tradíció egészen háttérbe szorul, mindössze hatszor (1Krón 17,5.21; 2Krón 5,10; 6,5; 7,22; 20,10) jelenik meg a könyvben.<sup>718</sup> A Zsoltárok könyvében ezzel szemben különösen is hangsúlyos ez a történelmi hagyomány, hiszen húsz zsoltár érintkezik közvetlenül az exodus-tradícióval (Zsolt 22; 44; 66; 68; 74; 77; 78; 80; 81; 98; 99; 103; 105; 106; 107; 111; 114; 135; 136; 147), köztük a makrostruktúrában is fontos szerepet játszó 78., 105–106. és 135–136. történelmi zsoltárok.<sup>719</sup>

711 ALBERTZ: *Religionsgeschichte II* (21997), 619; BERGES: *Knechte im Psalter* (2000), 154; KUSTÁR: *Krónikák* (2002), 30–31; ZENGER: *Einleitung* (72008), 367; GILLINGHAM: *Levitical Singers* (2010), 113–114.

712 VÖ SMITH: *Levitical Compilation* (1991), 258–263; KOCH, K.: *Redaktionsgeschichte* (1994), 259.

713 Így pl. GILLINGHAM: *Levitical Singers* (2010), 91.

714 ZENGER: *Composition and Theology* (1998), 83; BERGES: *Knechte im Psalter* (2000), 156; SAUR: *Königpsalmen* (2004), 280.

715 ALBERTZ: *Religionsgeschichte II* (21997), 620; KUSTÁR: *Krónikák* (2002), 40–41.

716 KUSTÁR: *Krónikák* (2002), 34–37.

717 LEUENBERGER: *Psalterdoxologien* (2011), 190–193.

718 ALBERTZ: *Religionsgeschichte II* (21997), 612.

719 HASONLÓAN RÖMER: *Extra-Pentateuchal Biblical Evidence* (2011), 480; GÄRTNER: *Geschichtpsalmen* (2012) *passim*, a témához lásd még GILLINGHAM: *Exodus Tradition* (1999), 19–46; EMANUEL: *Exodus Motif* (2007).

G. H. Wilson és J. P. Weinberg nagyon hasonló vizsgálatot végzett az emberi és isteni uralkodással kapcsolatos kifejezések terén, az előbbi szerző a Zsoltárok könyvében, utóbbi pedig a Krónikák könyvében járt utána a terminológiának. Eredményeik egybevetése további adalékokkal szolgál a két könyv teológiájának viszonyáról.

Wilson a מֶלֶךְ és מְלִיךְ szavak előfordulásának statisztikája alapján azt figyelmeztet meg, hogy a Zsoltárok I–III. könyvében négyféleképpen fordul elő a מֶלֶךְ gyök: 1. általánosságban királyokra és királyi uralkodásra (Zsolt 33,16); 2. idegen népek királyaira (Zsolt 2,2.10; 45,9; 76,12); 3. JHWH-ra mint királyra (Zsolt 5,2; 10,16; 24,7.8.9.10; 29,10; 44,4; 47,2.6.7; 48,2?; 68,24; 74,12; 84,3); 4. vagy Izráel/Júda földi királyára (Zsolt 2,6; 21,1.7; 45,11; 89,18) vonatkozik. A Zsolt IV–V. könyvében az első három összefüggésben ugyanúgy megjelennek a nevezett terminusok,<sup>720</sup> Izráel/Júda királyára azonban egy esetben sem vonatkozik a gyök.<sup>721</sup>

Weinberg megfigyelése, hogy egyes, főleg királyság előtti címek teljesen hiányoznak a Krónikák könyvéből,<sup>722</sup> valamint a מֶשִׁיחַ gyök és a מְשִׁיחַ titulus szintén meglehetősen ritka,<sup>723</sup> ahogyan a מֶשֶׁל gyök is elenyésző számban jelenik meg a könyvben.<sup>724</sup> A nagy számban előforduló מֶלֶךְ főnév 63x (18%) idegen uralkodóra vonatkozik, minden egyéb esetben Izráel/Júda királyára, de egyszer sem vonatkozik JHWH-ra.<sup>725</sup> Ennek ellenére a Krónikás nyomatékosan kifejezésre juttatja, hogy a földi uralkodó nem saját, hanem Isten királyságában kap szerepet (1Krón 17,14; 2Krón 9,8; 13,8, vö. 2Krón 13,12), földi képviselői az

720 1. Általános értelemben (Zsolt 140,10; 144,10); 2. idegen királyokra vonatkozóan (Zsolt 102,15; 105,14.20.30; 110,5; 119,46); 3. JHWH királyságára utalva (Zsolt 95,1; 98,6; 99,4; 145,1; 149,2).

721 WILSON: Revisiting (2005), 402; STEYMAN: Psalm 89 (2005), 352. Ezékiel is többször מְשִׁיחַ-ként (Ez 34,24; 37,25) említi Dávidot, nem pedig מֶלֶךְ-ként, lásd POULSEN: König und Tempel (1967), 146–151; ZIMMERLI: Ezechiel II (1969), 1227–1230; SCHMIDT, W. H.: Kritik (1971), 449; KOCH, K.: König (2002), 28; PAP: Templom mint teológia (2012), 159–176.

722 WEINBERG: König (1989), 419.423.

723 A Krónikásnál a מֶשִׁיחַ gyök 68 ószövetségi előfordulásból csak 5x jelenik meg (ebből négyszer átvéve a DTM-ből), a מְשִׁיחַ szó pedig 39 ószövetségi előfordulásból csak 2x szerepel, mindkét esetben idézetként (1Krón 16,22 = Zsolt 105,15; 2Krón 6,42 ≈ Zsolt 132,10), lásd WEINBERG: König (1989), 420–421. A Krónikák könyve a DTM-ből átvett anyagból olykor tudatosan hagyja el a מֶשֶׁל gyököt, mint pl. 2Krón 36,1 par. 2Kir 23,30b. A Zsoltárok könyve az igei formát 2x, a főnévi alakot pedig 10x hozza.

724 A מֶשֶׁל 5x jelenik meg a Krónikák könyvében, 2x JHWH uralmára vonatkozva (1Krón 29,12; 2Krón 20,6), a Zsoltárok könyvében ellenben 10x szerepel a gyök, ebből 5x Isten uralkodását kifejezve (Zsolt 22,29; 59,14; 66,7; 89,10; 103,19).

725 WEINBERG: König (1989), 422–423.

Ő (királyságának) trónján ülnek (1Krón 28,5; 29,23; 2Krón 9,8, vö. 1Krón 17,14; 2Krón 13,8).<sup>726</sup>

A Zsolt 2–106\* szerkesztői azzal, hogy továbbírják a királyteológia által nagyban meghatározott I–III. zsoltárkönyvet, egy olyan hagyomány újraértelmezése előtt nyitják meg a későbbi szerkesztők számára is az utat, melytől a Krónikás elhatárolódni igyekszik. Míg a klasszikus királyteológia nagyon közel engedi egymáshoz az uralkodó és JHWH személyét, addig a Krónikásnál a király és Isten kapcsolata kevésbé szoros.<sup>727</sup> A Krónikák könyvének királyai nem viselkednek klasszikus királyként, mivel a szerzőt alapvetően nem a királyság érdekli, hanem a jeruzsálemi kultusz, ehhez rendeli hozzá, illetve ennek rendeli alá a királyság történetét és az egyes királyok szerepét.<sup>728</sup> A földi uralkodó fő feladata, hogy biztosítsa a kultuszgyakorlás ideális feltételeit, ezt követően pedig a vezető szerep már nem a királyé, hanem a főpapé.<sup>729</sup> Ezzel a Krónikás a királyságnak a deuteronomista által megfogalmazott fő funkcióit teljesen háttérbe szorítja. A király nem bíró és hadvezér (vö. 1Sám 8,20), hanem a tiszta kultusz megszervezője és védelmezője.<sup>730</sup> A Zsoltárok könyvében markánsan képviselt fogság előtti királyteológiát a Krónikás azáltal is erősen korlátok közé szorítja, hogy a

726 STEINS: Chronik (2008), 249–262. A Krónikák teokratikus szemléletét mutatja, hogy a kanonikus forrásaiból sokszor törli vagy helyettesíti a מֶלֶךְ 'király' titulust, amikor egy földi uralkodóról van szó (1Krón 11,3,4; 17,1.1.2; 21,2.5.21.21; 2Krón 5,1; 7,7; 9,2; 16,6), lásd KUSTÁR: Krónikák (2002), 31. A מֶלֶךְ a Zsoltárok könyvében mindig földi királyságokat jelöl (Zsolt 46,6; 68,33; 79,6; 102,23; 105,13; 135,11), a Krónikák könyvében azonban JHWH királyságára is vonatkozik (1Krón 29,11; 2Krón 13,8). A מְלִכּוּת kifejezés a Zsoltárok könyvében döntően JHWH királyságára vonatkozik (Zsolt 103,19; 145,11.12.13.13), a Krónikák könyvében viszont csak két ilyen esetet találunk (1Krón 17,14; 28,5), vö. WILLI: Leviten, Priester und Kult (1999), 92; PECSUK: Krónikák könyve (2004), 167.

727 WEINBERG: König (1989), 423.437.

728 A Krónikák nem a dávidi királyságot akarja legitimálni avagy restaurálni, hanem nyilvánvaló célja az, hogy a dávidi királyságon keresztül megalapított jeruzsálemi kultuszt igazolja a samaritánus gyakorlattal szemben, lásd ALBERTZ: Religionsgeschichte II (1997), 621; KUSTÁR: Krónikák (2002), 27; PECSUK: Krónikák könyve (2004), 166, vö. POULSEN: König und Tempel (1967), 167–168.

729 KUSTÁR: Krónikák (2002), 32.

730 WILDA: Königsbild (1959), 103. Bár a klasszikus uralkodói feladatok között szerepel a király papi funkciója, a Krónikás ezt elvitatja, illetve elhallgatja. A királyok kultikus szerepe a templomépítésre és -működtetésre korlátozódik, lásd KUSTÁR: Krónikák (2002), 32. Dávid éppen a kultuszszervező funkciójában kötődik a zsoltárokhoz a Krónikák könyve szerint, hiszen ő állítja munkába a papokat és a lévitákat. A Zsoltárok könyvének Dávid-képe ettől lényegesen eltér, ott ugyanis Dávid a zsoltárok szerzőjeként, illetve énekesként jelenik meg, lásd SEYBOLD: David als Psalmsänger (2010), 65.



Nátán-jövendölés érvényét csak Salamon királyságára alkalmazza (1Krón 17,11–14; 22,10; 28,6–7).<sup>731</sup>

Az egymással rokon teokratikus látás tehát egymástól érzékelhetően eltérő hangsúlyokkal, illetve megfogalmazásban jelenik meg. Ez alapján arra következtethetünk, hogy a két mű szerkesztői társadalmilag közel állhattak egymáshoz, részben azonos időben is tevékenykedhettek,<sup>732</sup> de különböző szerzői/szerkesztői körökről lehet szó.<sup>733</sup>

Mindkét redaktori kör erősen kötődni látszik a lévítákhoz. A Krónikás esetében egy lévítákat és laikusokat egyaránt magába foglaló írástudói körre kell gondolnunk,<sup>734</sup> a zsoltárok gyűjtői és a Zsoltárok könyve záróredaktori körében pedig valószínűleg a lévita Tóra-magyarázók jelenléte a meghatározó.<sup>735</sup>

A IV. könyvet lezáró doxológia is összefüggésbe hozható a lévítákkal, hiszen az 1Krón 16 történeti beszámolója szerint a Zsolt 106,48 lévíták (ászáfiták) szájából hangzik el, amikor első ízben kapnak megbízatást Dávid királytól a liturgikus magasztalásra (1Krón 16,7). A Zsolt 72,18–19, mely a Zsolt 2–106\* szerkesztésével és a négyrészes Pszaltériumot lezáró doxológiával (Zsolt 106,48) függ össze, egy másik lévita megnyilvánulással mutat egyezéseket. A Neh 9,5-ben a lévíták JHWH áldó

- 731 ALBERTZ: Religionsgeschichte II (1997), 614; KUSTÁR: Krónikák (2002), 4. A Zsoltárok könyve és a Krónikák könyve kapcsán egyaránt vitatott, hogy képviselnek-e eszkatológiai (király)váradalmakat. Eltekintve a probléma itteni részletezésétől úgy véljük, hogy mind a Krónikás, mind pedig a Zsoltárok könyve valójában nyitva hagyja a királyság restaurációjának kérdését, de egyik sem képvisel kifejezetten eszkatológiai-messziásváradalmakat, vö. ALBERTZ: Religionsgeschichte II (1997), 621–622; KUSTÁR: Krónikák (2002), 40–41; NÉMETH: Eszkatológia (2013).
- 732 ACKROYD: Chronicler (1991), 24. A Zsolt 90–150 és a Krónikák könyvének hasonlóságai a Zsolt 2–89\* relatív datálásához is újabb támpontot adnak, hiszen a Krónikás működésének idején az I–III. könyv már nemcsak lezárult, hanem további zsoltárokkal, ill. kisgyűjteményekkel ki is bővült, lásd RÖSEL: Redaktion (1999), 77.215.
- 733 SAUR: Königspsalmen (2004), 280; TIÑO: King and Temple (2010), 117.119, vö. ZENGER: Composition and Theology (1998), 83.88. Másként GILLINGHAM: Levitical Singers (2010), 91, aki elképzelhetőnek tartja, hogy a Zsoltárok könyvének szerkesztői ugyanahhoz a lévita körhöz tartoztak, mint a Krónikák könyvének redaktora.
- 734 Mindez magyarázná a lévita-szimpátiát, a papokkal szembeni olykor kritikus hangot, valamint a laikus vezetők hatáskörének kiterjesztését vallási-kultikus kérdésekben (1Krón 13,1.4; 28,1–2; 2Krón 30,2.4.23), lásd ALBERTZ: Religionsgeschichte II (1997), 619; KUSTÁR: Krónikák (2002), 26; RÓZSA: Ószövetség keletkezése II (2002), 470–471; STEINS: Chronik (2008), 258, vö. PECSUK: Krónikák könyve (2004), 164. Az írástudók csoportjának késő perzsa, kora hellenista kori kialakulásához lásd ALBERTZ: Religionsgeschichte II (1997), 599.
- 735 Vö. SMITH: Levitical Compilation (1991), 258–263; KUSTÁR: Zsoltárok könyve (2004), 216; VAN DER TOORN: Scribal Culture (2007), 102; GILLINGHAM: Levitical Singers (2010), 120, uő: Levites (2014), 201–213. Másképp Ballhorn, aki szerint a Zsoltárokból kinyerhető információ nem elegendő ahhoz, hogy lévita redaktorokról beszéljünk, lásd BALLHORN: Telos (2004), 254.

magasztalására szólítják fel a népet, melynek frazeológiája nagyban megegyezik a zsoltárdoxológiákéval, struktúrája és terminológiája pedig a Zsolt 72,18–19-cel mutatja a legnagyobb egyezést,<sup>736</sup> amely ennek fényében úgy hat, mint a lévíták által előénekelte gyülekezeti reflexió:

| Neh 9,5                                                                              | Zsolt 72,18–19                                                            |
|--------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------|
| <p>בָּרְכוּ אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם [...]<br/>וַיְבָרְכוּ שֵׁם כְּבוֹדָךְ [...]</p>    | <p>בָּרוּךְ יְהוָה אֱלֹהִים [...]<br/>וַבָּרוּךְ שֵׁם כְּבוֹדוֹ [...]</p> |
| <p>[...] áldjátok az Urat, a ti Isteneteket [...]<br/>Áldják dicső nevedet [...]</p> | <p>Áldott az ÚRisten [...]<br/>Áldott legyen dicső neve [...]</p>         |

Az I–III. zsoltárkönyvtől eltérően a IV. könyv papi jellegzetességeket is magán visel, ami utalhat a zsoltárszerkesztők és a papság vagy annak egy része között kialakuló szorosabb munkakapcsolatra, vagy a korábbi feszültségeken felülemelkedő konszolidált viszonyra. A későbbi záróredaktorokról már nem mondható el ugyanez: az V. zsoltárkönyv és a vélhetően utolsó fázisban szerkesztett anyagok ismét a papi arisztokráciával való távolságtartás jeleit mutatják.<sup>737</sup>

736 A Neh 9,5 valószínűleg szekunder, lásd WAGNER, TH.: Gottes Herrlichkeit (2012), 401.404–405.415.

737 Koch a IV. könyv kapcsán papi körökre gondol, mert a zsoltárkönyvek záradékaként megjelenő benedikciók szerint az áronita szerepkörbe tartoznak, a lévita énekesek feladata ezzel szemben a magasztalás és dicsőítés. Különösen a Zsolt 93–100\* részgyűjteménnyel kapcsolatban merül fel joggal, hogy talán jeruzsálemi papi körök szerkesztői munkájának eredménye (ca. Kr. e. 4. sz.), de a Zsolt 101–106 is mutat papi jellegzetességeket. A kérdéshez lásd KOCH, K.: Redaktionsgeschichte (1994), 259.260.273; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 224–238; uő: Theokratische Theologie (2013), 48; BALLHORN: Telos (2004), 88.102–105.110.115.128–133.

---

## 5. fejezet

---

# EREDMÉNYEK ÖSSZEFOGLALÁSA

Az utóbbi évtizedekben a zsoltárkutatás komoly változásokon ment keresztül, melynek kapcsán többen paradigmaváltásról és a zsoltárexegézis újabb virágkoráról beszélnek. Az értekezés kutatástörténeti áttekintése (1. fejezet) elsőként ennek előzményeit és körülményeit mutatja be általánosságban (1.1.), majd, szűkítve a kört, a királyzsoltárok (1.2.), végül pedig a 72. zsoltár kutatástörténetét (1.3.) tárgyalja. A kutatás történetének arányában részletesebb bemutatásával igyekeztünk a magyar nyelvű szakirodalom hézagjait is pótolni ezen a területen. Jelen dolgozat alapvető céljai között szerepel: reflektálni a nemzetközi zsoltárkutatás újabb trendjeire, azok meggyőző eredményeinek adaptálásával.

Értekezésünkben egy olyan szöveg- és teológiatörténet bemutatására vállalkoztunk, mely mikroszinten a Zsolt 72 irodalmi növekedésével és teológiai *relecture*-jével, makroszinten pedig a Zsoltárok könyve kompozíciójának és teológiai koncepciójának kialakulásával foglalkozik. Mivel a Zsolt 72 már nagyon korán strukturálisan fontos helyet kap a formálódó Pszaltériumban, a zsoltár irodalmi és teológiai fejlődésének folyamata nem függetleníthető a Zsoltárok könyve kialakulásától. Megállapításunk szerint ezért a Zsolt 72 vizsgálatának túl kell érnie magán a zsoltárkorpuszon, kitekintve a folyamatosan változó irodalmi (s egyben teológiai) kontextusra. Ennek módszertani következménye, hogy a diakrón és szinkrón szempontok együttes szem előtt tartásával a Zsolt 72 szövegén végzett hagyományos kritikai elemzést a tágabb szövegösszefüggésre is tekintő redakció- és kompozíciótörténeti reflexiókkal szükséges kiegészíteni (2. fejezet).

A 72. zsoltár irodalmi analízise (3. fejezet) szükségszerűen a szövegkritikai döntéseink meghozatalával kezdődik (3.1.), majd a zsoltár masszoréta szövegének saját fordítását közöltük (3.2.). Ezt követően foglalkoztunk a zsoltár struktúrájával (3.3.). A már létező lineáris és koncentrikus

modellek számos változatát megvizsgálva egy ezektől eltérő szerkezeti felosztást javasolunk. Eszerint a zsoltár szociális (A), kozmikus-természeti (B) és univerzális (C) dimenziója a következő struktúrába rendeződik: AB (72,2–7); C (72,8–11); A (72,12–14); C (72,15); B (72,16–17aαβ); C (72,17aγ.b). Ehhez illeszkedik keretként a tematikus blokkokon kívül álló felirat (72,1), valamint a doxológia és a kolofon (72,18–20).

A műfaj kérdésénél (3.4.) először tisztáztuk, hogy a királyzsoltárként való besorolás nem műfaji, csak tartalmi kategorizálás (3.4.1.), ezért a zsoltár műfaja formai szempontok alapján külön vizsgálandó. Álláspontunk szerint a 72. zsoltár egy királyért mondott közbenjáró könyörgés (3.4.2.), mely eredetileg valamilyen királyi ünnepség alkalmára írható a monarchia korában (3.4.3.).

Kutatásunk talán legkardinálisabb kérdése a zsoltár előállításának folyamata (3.5.). A Zsolt 72 vizsgálata során eddig született irodalom- és redakciótörténeti eredmények kritikai felülvizsgálata és pontosítása mentén elemzésünkben egy nagyjából három évszázadot felölelő, többlépcsős folyamat rajzolódott ki, melynek eredményeképpen a zsoltár elnyerte végső, kanonikus formáját és helyét a Zsoltárok könyve kompozíciójában. Irodalmi analízisünk hat réteget mutatott ki: az egykori alapzsoltár öt kisebb vagy nagyobb átdolgozáson esett át, melyek az adott történelmi és irodalmi kontextus függvényében értelmezik újra a királyzsoltárt.

A zsoltár Kr. e. 7. századi alaprétegét az 1aβ–8.12–14.16–17aαβ versekben állapítottuk meg. A fogság korában, a Kr. e. 6. sz. közepén került sor az egykor önálló költemény gyűjteményi integrációjára. A 72. zsoltár ekkor vált az Ászáfita Zsoltárkönyv (Zsolt 50–83\*) részévé, és egészült ki az 1aα.4\*.14\*.20 bővítésekkel. A Kr. e. 6. század második felére datálható a zsoltár egy terjedelmesebb továbbírása, a Zsolt 72,9–11, mely a Perzsa Birodalom expanziójával megváltozott nemzetközi helyzetre és a fogság korának lezárulására reagál, redakciótörténetileg pedig az Elohista Zsoltárkönyv (Zsolt 42–83\*) összeállításával függ össze. Az Elohista Zsoltárkönyv népek-perspektíváját értelmezi újra a Kr. e. 5. században beszerkesztett kórahita függelék (Zsolt 84–88\*), mely redakció a Zsolt 72,15.17aγ.b kiegészítéseit eredményezte. A Zsolt 72,3\*.7\* versek kisebb módosításai a perzsa kor végére (Kr. e. 4. sz. közepe) kialakuló Zsolt 2–89\* redakciójához köthetők. A zsoltár utolsó, kora hellenista kori (ca. Kr. e. 4/3. sz.) kiegészítése a doxologikus záradék (Zsolt 72,18–19), melyet a Zsolt 2–106\* redaktora illesztett a királyzsoltár végére.

Az irodalmi rétegek megállapítása után tárható fel az a teológiai *re-lecture*-folyamat, mely során a királyzsoltár üzenete koronként újabb megvilágításba került (4. fejezet).

A zsoltár késő monarchiakori alaprétege számos ponton érintkezik az ókori Közel-Kelet királyideológiájával (4.1.). Az irodalmi motívumok, a terminológia és a királyportré részletei leginkább asszír és kánaáni királyszövegekben köszönnek vissza, ezekkel a paralellekkel azonban közvetlen irodalmi függőség nem áll fenn. Az ókori elképzeléseknek megfelelően a jeruzsálemi király JHWH reprezentánsaként felel a társadalom és a természet rendjéért, uralmi területe pedig az egész földre kiterjed. A zsoltár udvari stílusa, a szoláris terminológia, a perifériára szorultak jelentősége, a király „örök” életének kérése szintén az ókori Közel-Kelet királyideológiáival mutat közeli rokonságot, mindez azonban nem feszíti szét a JHWH-vallás kereteit. Sőt, az idegen minták transzformációja által válhat a 72. zsoltár alaprétege a júdai királyteológia „*Magna Charta*”-jává.

Az első továbbbírás a fogságra adott teológiai reakcióként értelmezhető (4.2.). Az ekkor beszerkesztett felirat (72,1a $\alpha$ ) és kolofon (72,20) Dávid király Salamonért mondott imájaként tekint a zsoltárra, ezzel felidézve a jeruzsálemi dinasztia fénykorát és a Dávidhoz fűződő ígéretek. A kiegészítés annak a redaktornak lehet a munkája, aki az Ászáfita Zsoltárkönyv (Zsolt 50–83\*) centrumában az imádkozó Dávid portréját rajzolja meg (Zsolt 51–71\*). Az üldözött, majd megsegített Dávid személyével való azonosulás során az imádkozó Izráel is reménységgel viheti Isten elé nyomorúságos helyzetét a fogság körülményei között. Ugyanez a redakció emeli ki a 72. zsoltárban az igazságszolgáltatás megtorló jellegét is (72,4\*.14\*), mely kiegészítések egyben biztosítják a Zsolt 72–73 koherenciáját.

Redakciótörténeti vizsgálatunk eredményének értelmében a fogságot követően négy kiegészítéssel bővül a 72. zsoltár (4.3.). Az első bővítés a zsoltár univerzális szemléletű centrumának továbbbírása (Zsolt 72,9–11), mellyel az Elohista Zsoltárkönyv redaktora egészítette ki a költeményt (4.3.1.). A Kr. e. 6. sz. második felére gyökeresen megváltozott nemzetközi viszonyok reaktiválták a klasszikus Sion- és királyteológiát, amit a Zsoltárok könyvében az ekkor beszerkesztett első kórahita zsoltárcsoport (Zsolt 42–49) képvisel. A népek behódolásának motívumában a restauráció lehetősége fogalmazódik meg, mely a korai perzsa korban már politikai realitásként merülhetett fel.

A költemény következő továbbbírásával (Zsolt 72,15.17a $\gamma$ .b) a népek-tematika átértelmezése történik meg (4.3.2.). A Kr. e. 5. század *pax Persicaját* és az újjáépített templom korát feltételezi az a kórahita függelék (Zsolt 42–88\*), amely az Elohista Zsoltárkönyv kiegészítéseként annak negatív népek-tematikáját értelmezi újra, felmutatva egy pozitív előjelű univerzalitást. Ugyanezt érzékelhetjük a Zsolt 72,9–11 behódolási jelenetét reinterpretáló Zsolt 72,15.17a $\gamma$ .b versekben is. Az univerzalitás politikai jellege mellett megjelenik egy spirituális attitűd is, mely a

királyért való (egyetemes) könyörgést teszi mindennapi feladattá, és a királyt mint (pozitív) univerzális áldásparadigmát állítja a középpontba. A királyság ügye ezzel a (közel)jövő felé nyitott spirituális programba kerül, „protomessiási” jelleget kölcsönözve a Zsolt 72,1–17\*-nek.

A Zsoltárok könyve szerkesztésének következő nagy lépése a Zsolt 3–41\* és a kibővített Elohista Zsoltárkönyv (Zsolt 42–88\*) összekapcsolása, valamint egy ehhez tartozó keret (Zsolt 2 és 89) megalkotása (4.3.3.). Az így létrejövő Zsolt 2–89\* alapproblematikája a királyság restaurációjának elmaradása, illetve késlekedése, emellett fontos szerepet játszik a redakcióban az isteni segítség és áldás kollektív megtapasztalhatósága, melyet a Zsolt 72,3\*.7\* vers módosításaiban is érzékelünk. A Zsolt 72,1–17 „protomessiási” jellege tovább erősödik azáltal, hogy a Zsolt 72,3\*.7\* versekben a szegények boldogulása elszakad a király közvetlen társadalmi közbeavatkozásától, valamint a Zsolt 2–89\* kontextusában a Dávid házának restaurációja a nem meghatározható jövőbe tolódik ki.

A 72. zsoltár utolsó kiegészítése a 18–19. versekben olvasható doxológia (4.3.4.), mely – az 1–17. versekkel való terminológiai kapcsolódások mentén – a királyzsoltár teológiai korrekciójaként értelmezhető. A doxológiát megelőző zsoltáropusz által képviselt reprezentatív teokrácia helyett a 18–19. versek már a földi uralkodóval nem számoló, jelenléti teokráciát képviselik. A megváltozott teokratikus véghangsúly a Zsolt 2–106\* kialakulásával függ össze, mely a Zsolt 2–89\* továbbírásaként született meg, és a klasszikus királyteológia kritikus integrációja mellett már JHWH kizárólagos uralmát és jelenvaló királyságát képviseli.

A szöveg- és teológiatörténeti vizsgálódás utolsó állomása egy tekintés a Zsoltárok könyvének záróredakcióira (4.4.). A Zsolt 72 irodalmi növekedése a Zsolt 2–106\* kialakulásáig engedte követnünk a Zsoltárok könyvének előállítását, a könyv későbbi továbbírói már nem hagytak nyomot a 72. zsoltárban. A klasszikus királyteológia és a kizárólagos teokrácia bipolaritása azonban az egész könyv teológiai profiljára is érvényes. A Zsolt 107–150 ugyanis a királyzsoltárokkal való, kompromisszumra törekvő dialógus mentén erősíti fel a földi uralkodó nélküli teokrácia gondolatát. Az V. könyv királyzsoltárainak főszereplője (Zsolt 110; 132; 144, vö. Zsolt 101) elsősorban JHWH, a királyi személy pedig egy politikai hatalom nélküli, kollektív vonásokkal rendelkező „példaadó kegyes”.

Hipotézisünk tehát, mely szerint a Zsolt 72-ben jelen van a Zsoltárok könyvének koncepcionális alapmodellje, az I–IV. zsoltárkönyv vonatkozásában közvetlen, irodalmi szinteken is kimutatható visszaigazolást nyert, indirekt módon pedig érvényes a teljes Pszaltériumra is, hiszen annak V. könyve a már megkezdett tendenciák folytatódását mutatja.

A könyv egészére tekintve kérdezhetünk rá a Zsoltárok könyve céljára és a záróredaktorok kilétére. A korábbi feltételezés, mely szerint

a Zsoltárok könyve a második templom énekeskönyveként lett volna használatos, ma már aligha tartható. A kései zsoltárok jellege és a könyv teológiai koncepciója alapján a Pszaltérium inkább építő kegyességi irodalom, mely a különböző társadalmi rétegek spiritualitását integrálva segítette az egyéni és családi kegyességgyakorlást. A könyv záróredaktorait a papi arisztokráciától és annak hellenizáló tendenciáitól elhatárolódó lévíták körében kell keresnünk.





---

## 6. fejezet

---

# JEGYZÉKEK

### 6.1. RÖVIDÍTÉSEK JEGYZÉKE

A nemzetközi folyóiratok és sorozatok rövidítésében döntően SCHWERTNER, S. M. (Hg.): *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliografischen Angaben*, Berlin – New York, de Gruyter, <sup>2</sup>1992 ajánlását követtük.

|                        |                                                                                                                                                         |
|------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <sup>2</sup> RGG       | <i>Die Religion in Geschichte und Gegenwart</i> (Gunkel, H. – Zscharnack, L. /Hg./, Tübingen, Mohr Siebeck, <sup>2</sup> 1927–1932)                     |
| <sup>3</sup> BHK       | <i>Biblia Hebraica</i> edidit Rudolf Kittel ( <sup>5</sup> 1937)                                                                                        |
| <sup>4</sup> RGG       | <i>Religion in Geschichte und Gegenwart</i> (Betz, H. D. – Browning, D. S. – Janowski, B. et al. /Hg./, Tübingen, Mohr Siebeck, <sup>4</sup> 1998–2007) |
| AB                     | The Anchor Bible                                                                                                                                        |
| ABD                    | <i>Anchor Bible Dictionary</i> (Freedman, D. N. – Herion, G. A. – Graf, D. F. et al. /ed./, New York – London – Toronto et al., Doubleday, 1992)        |
| <i>Alten Testament</i> | (Jenni, E. – Westermann, C. /Hg./, München – Zürich, Kaiser Verlag – Theologischer Verlag Zürich, 1971–1976)                                            |
| ANET                   | <i>Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament</i> (Pritchard, J. B. /ed./, Princeton, Princeton University Press. <sup>3</sup> 1968)      |
| Ant.                   | <i>Antiquitates Judaicae</i> (Josephus Flavius)                                                                                                         |
| AOAT                   | Alter Orient und Altes Testament                                                                                                                        |
| ASTI                   | <i>Annual of the Swedish Theological Institute</i>                                                                                                      |
| ATD                    | Das Alte Testament Deutsch                                                                                                                              |
| ATD*                   | Acta Theologica Debrecinensis                                                                                                                           |
| AThANT                 | Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments                                                                                               |
| AThR                   | <i>Anglican Theological Review</i>                                                                                                                      |
| BASOR                  | <i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i>                                                                                            |

|           |                                                                                                                                                                                   |
|-----------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| BBB       | Bonner Biblische Beiträge                                                                                                                                                         |
| BETHL     | Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium                                                                                                                                |
| BEvTh     | Beiträge zur Evangelischen Theologie                                                                                                                                              |
| BFCTL     | Bibliothèque de la Faculté Catholique de Théologie de Lyon                                                                                                                        |
| BHS       | <i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i> (®1997)                                                                                                                                     |
| BHTh      | Beiträge zur Historischen Theologie                                                                                                                                               |
| BiKi      | <i>Bibel und Kirche</i>                                                                                                                                                           |
| BKAT      | Biblischer Kommentar zum Alten Testament                                                                                                                                          |
| BN        | <i>Biblische Notizen</i>                                                                                                                                                          |
| BRTA      | Budapesti Református Teológiai Akadémia                                                                                                                                           |
| BSt       | Biblische Studien                                                                                                                                                                 |
| BUB       | Martin Buber zoltárfordítása (®1975)                                                                                                                                              |
| BWANT     | Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament                                                                                                                           |
| BZ        | <i>Biblische Zeitschrift</i>                                                                                                                                                      |
| BZAR      | Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte                                                                                                      |
| BZAW      | Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft                                                                                                                   |
| CBQ       | <i>Catholic Biblical Quarterly</i>                                                                                                                                                |
| CHAN      | Culture and History of the Ancient Near East                                                                                                                                      |
| ChW       | <i>Christliche Welt</i>                                                                                                                                                           |
| CR        | Corpus Reformatorum                                                                                                                                                               |
| CTH       | <i>Catalogue des Textes Hittites</i> (Emmanuel Laroche ed.)                                                                                                                       |
| CThM.BW   | Calwer Theologische Monographien. Bibelwissenschaft                                                                                                                               |
| DDD       | <i>Dictionary of Deities and Demons in the Bible</i> (Toorn, K. van der – Becking, B. – Horst, P. W. van der /ed./, Leiden–Boston–Köln et al., Brill–Eerdmans, <sup>2</sup> 1999) |
| DRHE      | Debreceni Református Hittudományi Egyetem                                                                                                                                         |
| DTM       | Deuteronomista Történeti Mű                                                                                                                                                       |
| EA        | El Amarna levelek                                                                                                                                                                 |
| ElbB      | Elberfelder Bibel (1905/2006)                                                                                                                                                     |
| ETHL      | <i>Ephemerides Theologicae Lovanienses</i>                                                                                                                                        |
| EvTh      | <i>Evangelische Theologie</i>                                                                                                                                                     |
| FAT       | Forschung zum Alten Testament                                                                                                                                                     |
| FOTL      | The Forms of the Old Testament Literature                                                                                                                                         |
| FRLANT    | Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments                                                                                                             |
| FzB       | Forschung zur Bibel                                                                                                                                                               |
| Geog.     | <i>Strabonis Rerum Geographicarum Libri XVII</i>                                                                                                                                  |
| HALAT     | <i>Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament</i> (Koehler, L. – Baumgartner, W. /Hg./, Leiden, Brill, <sup>3</sup> 1967–1990)                                       |
| hap. leg. | <i>hapax legomenon</i>                                                                                                                                                            |
| HAT       | Handbuch zum Alten Testament                                                                                                                                                      |
| HBS       | Herders Biblische Studien                                                                                                                                                         |
| Hist.     | <i>Herodoti Historiae</i>                                                                                                                                                         |
| HThK.AT   | Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament                                                                                                                               |

|         |                                                                                                                                              |
|---------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| HTS     | <i>Hervormde Teologiese Studies</i>                                                                                                          |
| IMIT    | Izraelita Magyar Irodalmi Társaság                                                                                                           |
| JAB     | <i>Journal for the Aramaic Bible</i>                                                                                                         |
| JBL     | <i>Journal of Biblical Literature</i>                                                                                                        |
| JBQ     | <i>Jewish Bible Quarterly</i>                                                                                                                |
| JBTh    | Jahrbuch für Biblische Theologie                                                                                                             |
| JETS    | <i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>                                                                                        |
| JNES    | <i>Journal of Near Eastern Studies</i>                                                                                                       |
| JQR     | <i>Jewish Quarterly Review</i>                                                                                                               |
| JSOT    | <i>Journal for the Study of the Old Testament</i>                                                                                            |
| JSOT.SS | Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series                                                                                |
| JSS     | <i>Journal of Semitic Studies</i>                                                                                                            |
| KAI     | <i>Kanaanäische und Aramäische Inschriften</i> (Donner, H. – Röllig, W. /Hg./, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, <sup>5</sup> 2002)            |
| KAT     | Kommentar zum Alten Testament                                                                                                                |
| KB      | Károli Biblia (1590/1908)                                                                                                                    |
| KHC     | Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament                                                                                                    |
| KIF     | Kecskeméthy István bibliafordítása (1935)                                                                                                    |
| KJV     | King James Version (1611)                                                                                                                    |
| KNV     | Káldi-Neovulgáta (1997)                                                                                                                      |
| KRE     | Károli Gáspár Református Egyetem                                                                                                             |
| KTU     | <i>Die Keilalphabetische Texte aus Ugarit</i> (Dietrich, M. – Loretz, O. – Sanmartín, J. /Hg./, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1976) |
| KUSATU  | Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt                                                                     |
| LB      | Luther Bibel (1545/1984)                                                                                                                     |
| LSTS    | Library of Second Temple Studies                                                                                                             |
| LThK    | <i>Lexikon für Theologie und Kirche</i> (Kasper, W. – Kertelge, K. – Ganzer, K. et al. /Hg./, Freiburg, Herder, <sup>3</sup> 2006)           |
| LXX     | Septuaginta                                                                                                                                  |
| Msk.    | (Tell) Meskene leletek                                                                                                                       |
| MTeh    | <i>Midras T<sup>h</sup>illim</i>                                                                                                             |
| MVAG    | Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft                                                                                              |
| NAB     | The New American Bible (1970)                                                                                                                |
| NASB    | New American Standard Bible (1995)                                                                                                           |
| NBL     | <i>Neue Bibel-Lexikon</i>                                                                                                                    |
| NEB     | Neue Echter Bibel                                                                                                                            |
| NEB.AT  | Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit Einheitsübersetzung                                                                     |
| NRSV    | New Revised Standard Version (1989)                                                                                                          |
| NSK.AT  | Neuer Stuttgarter Kommentar – Altes Testament                                                                                                |
| OBO     | Orbis biblicus et Orientalis                                                                                                                 |
| OTE     | <i>Old Testament Essays</i>                                                                                                                  |
| ÖBS     | Österreichische Biblische Studien                                                                                                            |

|           |                                                                                                                      |
|-----------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| par.      | parallel                                                                                                             |
| PhD Diss. | Doktori (PhD) disszertáció                                                                                           |
| PPKE BTK  | Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar                                                              |
| PRTA      | Pápai Református Teológiai Akadémia                                                                                  |
| RB        | <i>Revue Biblique</i>                                                                                                |
| Rev.      | revideált                                                                                                            |
| RevSR     | <i>Revue des Sciences Religieuses</i>                                                                                |
| RGG       | <i>Die Religion in Geschichte und Gegenwart</i> (Schiele, F. W. – Zscharnack, L., Tübingen, Mohr Siebeck, 1909–1913) |
| RMK       | Régi Magyar Könyvtár                                                                                                 |
| RS        | Ras Shamra táblák                                                                                                    |
| RSR       | <i>Recherches de Science Religieuse</i>                                                                              |
| RStB      | <i>Ricerche Storico-Bibliche</i>                                                                                     |
| RSV       | Revised Standard Version (1952)                                                                                      |
| RSz       | <i>Református Szemle</i>                                                                                             |
| RThom     | <i>Revue Thomiste</i>                                                                                                |
| RTR       | <i>Reformed Theological Review</i>                                                                                   |
| RÚF       | Biblia, revideált új fordítás (2014)                                                                                 |
| s.n.      | <i>sine nomine</i>                                                                                                   |
| SAA       | State Archives of Assyria                                                                                            |
| SBAB      | Stuttgarter Biblische Aufsatzbände                                                                                   |
| SBB       | Stuttgarter Biblische Beiträge                                                                                       |
| SBL       | Society of Biblical Literature                                                                                       |
| SBL.AB    | Society of Biblical Literature. Academia Biblica                                                                     |
| SBL.DS    | Society of Biblical Literature. Dissertation Series                                                                  |
| SBL.SS    | Society of Biblical Literature. Semeia Series                                                                        |
| SBS       | Stuttgarter Bibelstudien                                                                                             |
| SchB      | Schlachter Bibel (1951/2000)                                                                                         |
| SEL       | <i>Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico</i>                                                      |
| SJOT      | <i>Scandinavian Journal of the Old Testament</i>                                                                     |
| SRTA      | Sárospataki Református Teológiai Akadémia                                                                            |
| StBL      | Studies in Biblical Literature                                                                                       |
| STD       | <i>Studia Theologica Debrecinensis</i>                                                                               |
| StTDJ     | Studies on the Texts of the Desert of Judah                                                                          |
| SzIT      | Szent István Társulat, új fordítású katolikus Biblia (1996)                                                          |
| TB        | Theologische Bücherei                                                                                                |
| text. em. | <i>textus emendatus</i>                                                                                              |
| THAT      | <i>Theologisches Handwörterbuch zum</i>                                                                              |
| ThFr      | Theologie und Frieden                                                                                                |
| ThLZ      | <i>Theologische Literaturzeitung</i>                                                                                 |
| ThQ       | <i>Theologische Quartalschrift</i>                                                                                   |
| ThR       | <i>Theologische Rundschau</i>                                                                                        |
| ThSz      | <i>Theologiai Szemle</i>                                                                                             |

|         |                                                                                                                                                                                                    |
|---------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| ThWAT   | <i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i> (Botterweck, J. G. – Ringgren, H. – Fabry, H.-J. et al. /Hg./, Stuttgart–Berlin–Köln, Kohlhammer, 1973–1994)                                   |
| ThZ     | <i>Theologische Zeitschrift</i>                                                                                                                                                                    |
| transl. | <i>translator(s)</i>                                                                                                                                                                               |
| TRE     | <i>Theologische Realenzyklopädie</i> (Müller, G. – Krause, G. – Balz, H. R. et al. /Hg./, Berlin – New York, de Gruyter 1977–2007)                                                                 |
| TThSt   | <i>Trier Theologische Studien</i>                                                                                                                                                                  |
| TUAT    | Texte aus der Umwelt des Alten Testaments                                                                                                                                                          |
| TynB    | <i>Tyndale Bulletin</i>                                                                                                                                                                            |
| UBL     | Ugaritisch-Biblische Literatur                                                                                                                                                                     |
| UF      | <i>Ugarit-Forschungen</i>                                                                                                                                                                          |
| ÚF      | Magyar Bibliatársulat, új fordítású protestáns Biblia (1990)                                                                                                                                       |
| Übers.  | <i>Übersetzer(in)</i>                                                                                                                                                                              |
| VD      | <i>Verbum Domini</i>                                                                                                                                                                               |
| VF      | <i>Verkündigung und Forschung</i>                                                                                                                                                                  |
| VT      | <i>Vetus Testamentum</i>                                                                                                                                                                           |
| VT.S    | Vetus Testamentum. Supplements                                                                                                                                                                     |
| WBC     | Word Biblical Commentary                                                                                                                                                                           |
| WdF     | Wege der Forschung                                                                                                                                                                                 |
| WiBiLex | Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet. Alttestamentlicher Teil (Bauks, M. – Koenen, K., <a href="http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/">http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/</a> ) |
| WMANT   | Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament                                                                                                                                       |
| WThJ    | <i>Westminster Theological Journal</i>                                                                                                                                                             |
| WUNT    | Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament                                                                                                                                               |
| ZA      | <i>Zeitschrift für Assyriologie</i>                                                                                                                                                                |
| ZAW     | <i>Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft</i>                                                                                                                                          |
| ZB      | Zürcher Bibel (1534/1931/2007)                                                                                                                                                                     |
| ZBK.AT  | Zürcher Bibelkommentare. Altes Testament                                                                                                                                                           |
| ZThK    | <i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>                                                                                                                                                        |

**Bibliai könyvek rövidítése:** Gen; Ex; Lev; Num; Deut; Józs; Bír; Ruth; 1–2Sám; 1–2Kir; 1–2Krn; Ezsd; Neh; Jób; Zsolt; Péld; Préd; Ézs; Jer; JerSir; Ez; Dán; Hós; Jóel; Ám; Jón; Mik; Náh; Hab; Zof; Hag; Zak; Mal; Mt; Mk; ApCsel; 1Kor; Ef; Kol.

**Deuterokanonikus könyvek és pszeudepigráf iratok rövidítése:** 1Makk; Sir; Bár; 1Énók; SalZsolt

## 6.2. VÁLOGATOTT BIBLIAI IGEHELYEK JEGYZÉKE

### GENEZIS

1,28 83; 93; 175; 292; 300  
 10,4 200; 205  
 10,7 105; 201k  
 10,26kk 201  
 12,1–3 228k; 291  
 12,2 161; 227; 229  
 12,3 65; 228k; 282  
 15,18 92k; 172k  
 18,18 228  
 22,18 111; 226; 228k; 230  
 26,4 111; 226; 228k; 230  
 28,14 65; 228

### EXODUS

20,12 56k  
 23,31 92k; 172k

### NUMERI

14,21 66; 244; 309  
 22,6 226; 241

### DEUTERONOMIUM

1,7 92k; 172k  
 4,19 157; 160  
 11,24 92k; 171k  
 17,3 157; 160  
 29,18 226  
 33,13 83; 226; 241  
 34,2 171k

### JÓZSUÉ

1,4 92k; 171kk  
 10,12k 157

### 1SÁMUEL

2,10 81; 84; 93; 126; 155  
 8,20 127; 199; 262

### 2SÁMUEL

12,1–6 127; 134  
 14,4–11 127; 133

15,1–6 127; 133

23,1 161; 182

23,1–7 77; 182

23,3–4 140; 182

### 1KIRÁLYOK

1 98; 181

1,31 154; 164

1,48 183; 241; 244

3,9 98; 127k; 130; 181

3,14 98; 155; 181

5,1 102; 172k; 181; 199

5,4 98; 138; 175k; 181

5,14 98; 102; 199

8,22–54 109; 215

8,66 109; 217k

10 102; 201; 217

10,1–13 205

10,1 102; 200

10,8 102; 109

10,9 98; 109; 128k

10,10 109; 200; 217

10,22 102; 200

13,6 84; 151

### 2KIRÁLYOK

11,12 154; 161

15,5 127; 146

23, 25 157; 160

### 1KRÓNIKÁK

1,9 105; 202

16 255; 259; 263

16,36 119; 241; 244k; 246

17,14 262k

21,2 171

22,9 98; 138

### 2KRÓNIKÁK

7,3 244; 259

9,8 129; 261k

13,8 261k

13,12 257; 261



## EZSDRÁS

6,10 84; 154k; 225  
 7,12 225  
 7,23 84; 154k, 225

## NEHÉMIÁS

2,3 154; 164  
 5,4 218; 232  
 8,6 246  
 9,5 244; 263k

## JÓB

5,15 135  
 31,40 96  
 37,23 129

## ZSOLTÁROK

1 38; 59; 234; 251  
 2–89 23; 87; 95; 109; 112kk; 116k;  
 118; 231k; 234kk; 247kk;  
 251; 263; 266; 268  
 2–100 117; 247  
 2–106 115; 117kk; 246k; 249; 252;  
 259; 262k; 266; 268  
 2 23; 27; 32; 34; 37; 39; 45;  
 77kk; 81; 85; 109; 114; 122;  
 127; 176; 198; 234k; 251;  
 253; 268; 305; 310; 316  
 2,8 91k; 167; 174; 198  
 2,11–12 106; 191; 198; 206  
 3 78k  
 3–41 109; 112kk; 231; 268  
 3,9 112; 114  
 4 78; 219  
 5 78k; 219  
 7 78k  
 8 18; 27  
 9/10 78k; 135; 257  
 14,7 112; 114  
 16 27; 78  
 17 78k  
 18 25; 27; 34; 37; 39; 77kk; 79;  
 122; 127; 176; 234; 251  
 18,3 114; 136  
 18,23 128k  
 18,28 135  
 18,36 114; 136  
 18,47 114k; 136

19 18; 27; 255  
 20 24k; 27k; 34; 39; 77kk;  
 81kk; 89; 122; 126k; 176;  
 234; 251  
 20,2–6 81; 154  
 20,10 81; 114; 136; 154  
 21 25; 27; 34; 37; 39; 77kk;  
 82k; 122; 126k; 176; 229;  
 234; 251  
 21,5 151; 155; 163  
 21,6 244  
 21,9kk 229  
 22 27; 78k; 135; 260  
 23 27; 78k  
 24,7kk 245; 261  
 25 135; 257  
 28 77k  
 28,6 115; 241k  
 28,8k 76; 81; 112; 155; 236  
 29,2 244k  
 29,11 112; 114; 233  
 31 27; 78k  
 31,22 115; 242  
 34 113; 135; 233  
 35 27; 78; 135  
 37 113; 135; 325  
 37,22 226; 241  
 38 79; 135  
 40 27; 78k; 135  
 41 27; 78; 113; 118; 241; 255  
 41,14 19; 50; 65; 83; 116kk;  
 240k; 244  
 42–49 100; 102; 109; 206; 211k;  
 225; 234; 267  
 42–83 100; 107; 109; 189; 203;  
 206; 211; 266  
 42–88 107; 109kk; 213; 220;  
 231; 267  
 42/43 78; 107; 110; 212  
 44 77; 79; 260  
 45 24k; 27; 34; 36k; 39; 77kk;  
 81; 122; 127; 164; 176; 212;  
 234k; 251  
 45,2–10 212; 225  
 45,3 162k; 229  
 45,6 167; 198; 206; 212; 225; 229  
 45,7 124; 162k  
 45,17 149; 164; 225  
 45,18 162; 164; 225  
 46 101; 206; 212; 225  
 46,11 206

|        |                               |         |                                |
|--------|-------------------------------|---------|--------------------------------|
| 48     | 101; 206; 212; 225            | 72,5    | 41; 43; 45; 56; 72; 82; 87k;   |
| 48,8   | 102; 200; 225                 |         | 98; 155; 157k; 164; 181;       |
| 49,19  | 111; 227                      |         | 216; 221                       |
| 50     | 27; 96k; 179; 183; 185        | 72,5–7  | 72; 83                         |
| 50–83  | 95k; 99k; 179; 184; 186;      | 72,5–11 | 28; 86                         |
|        | 203; 212; 266k                | 72,6    | 58; 87; 89k; 93;               |
| 51     | 78; 97k                       |         | 137–141; 177                   |
| 51–72  | 83; 87; 97kk; 113; 179;       | 72,7    | 45; 59; 71k; 87; 91; 98;       |
|        | 181kk; 203; 231; 267          |         | 112kk; 137kk; 158; 160;        |
| 52     | 78; 97; 101                   |         | 181; 188; 233; 266; 268        |
| 52–68  | 96k                           | 72,8    | 41; 73; 87; 91k; 94; 98; 102k; |
| 52,2   | 97; 182                       |         | 104; 167k; 170k; 174k; 177;    |
| 54     | 97; 101                       |         | 181; 197; 230; 237             |
| 55     | 27; 78k; 233                  | 72,8kk  | 43; 71; 73; 91kk; 95; 102k;    |
| 56     | 78k; 203                      |         | 106; 237; 266                  |
| 57     | 78k; 101                      | 72,9    | 60; 88; 91; 101; 104k;         |
| 58     | 185; 251                      |         | 172; 189k                      |
| 59     | 78k; 97; 101                  | 72,9kk  | 71; 73; 91k; 101kk; 107k;      |
| 60     | 77; 79; 203                   |         | 110k; 177; 188kk; 197; 206;    |
| 60,8kk | 206                           |         | 208; 212k; 216; 221; 230;      |
| 61     | 27; 77kk; 81; 97; 101         |         | 237; 266k                      |
| 61,7k  | 76; 81k; 126; 155             | 72,10   | 60; 87k; 101kk; 107k; 172;     |
| 63     | 77kk; 81                      |         | 194; 201; 205; 213k            |
| 63,12  | 76; 81k; 126; 155             | 72,11   | 87k; 91; 101; 198; 221         |
| 65–68  | 140; 242                      | 72,12   | 60; 134; 136; 199; 215k        |
| 65,13  | 147                           | 72,12kk | 43; 70k; 73; 87kk; 94; 98;     |
| 66     | 77k; 260                      |         | 124k; 167; 181; 215k           |
| 66,20  | 115; 241k                     | 72,13   | 82; 134k; 215; 266             |
| 67,7   | 112                           | 72,14   | 61; 99; 136; 184; 208;         |
| 67,8   | 112                           |         | 215; 267                       |
| 68     | 27; 77k; 97; 101; 260         | 72,15   | 43; 57; 61; 73; 87k; 93; 95;   |
| 68,20  | 115; 241                      |         | 107kk; 112; 154; 164; 188;     |
| 69     | 27; 78k; 97; 135; 233         |         | 201; 213; 215; 220k; 224;      |
| 70     | 43; 78k; 182                  |         | 227; 231; 237; 241; 266k       |
| 71     | 78k; 97k; 135                 | 72,16   | 41; 43; 62; 82; 70; 90;        |
| 71,2   | 135                           |         | 93; 106; 115; 137; 142;        |
| 72,1   | 35; 43; 55; 61; 72; 80k; 84;  |         | 144; 147kk                     |
|        | 87k; 95kk; 101; 115; 126;     | 72,16k  | 43; 64; 73; 83; 87k; 94;       |
|        | 130k; 160; 180; 183; 186;     |         | 106k; 124; 266                 |
|        | 239; 266k                     | 72,17   | 43; 70; 73; 86kk; 90; 93;      |
| 72,1–3 | 71k; 135                      |         | 95; 107k; 110kk; 149; 157;     |
| 72,1–7 | 43; 70k; 86; 89k              |         | 162; 164kk; 188; 213; 219;     |
| 72,2   | 56; 71k; 87kk; 98; 126; 129;  |         | 224; 226–231; 237; 241;        |
|        | 134; 167; 181; 215; 240       |         | 243; 266k                      |
| 72,3   | 41; 45; 64; 71k; 83; 87k; 98; | 72,18k  | 19; 43; 50; 73; 82k; 88k;      |
|        | 112; 114; 137kk; 142; 181;    |         | 95; 115k; 118k; 188; 239k;     |
|        | 188; 230; 233; 266; 268       |         | 242; 246k; 249; 251k; 258;     |
| 72,4   | 71k; 87k; 98k; 134k; 181;     |         | 263k; 266                      |
|        | 184; 208; 215; 267            | 72,20   | 38; 50; 67; 73; 83; 87kk;      |
|        |                               |         | 95kk; 99; 181k; 248; 266k      |
|        |                               | 73      | 78; 99; 185; 251; 255          |

73,6 99; 185  
 74 234; 260  
 74,10 60; 206  
 73–83 96k; 109; 119; 179k; 183kk;  
 203; 211  
 76 101; 183; 185; 206; 212  
 77 78; 260; 326  
 78 182k; 260  
 78,66 60; 206  
 78,70kk 96; 182k  
 83 77; 101; 110; 185; 203; 212  
 84 77; 109k; 220; 225  
 84–88 109; 111; 213; 266  
 84,7 83; 111  
 84,10 76; 81; 110; 126; 155  
 86 66; 78; 110; 248  
 87 109k; 225  
 89 27; 32; 37k; 39; 77kk; 85;  
 109kk; 114; 118; 122; 165;  
 234k; 241; 251; 260; 268  
 89,5 63; 162kk  
 89,15 128k  
 89,24 60; 235  
 89,26 167; 171; 173; 235  
 89,30 162; 165  
 89,31 128k  
 89,37 157; 158; 162; 164  
 89,39kk 81; 155; 235  
 89,53 19; 50; 65; 83; 116; 118;  
 240k; 245; 255  
 90–150 247; 251; 259; 263  
 91 78  
 92 78k  
 93–100 117; 247; 249; 263  
 94 78k  
 96,3 243; 245  
 96,8 244; 245  
 97,2 128k  
 98 27; 207; 260  
 99,4 129; 261  
 101 39; 66; 77kk; 79; 85; 122;  
 127; 184; 248; 268  
 101–106 39; 117; 248k; 252; 264  
 102 27; 78; 135  
 103 66; 260  
 104,16 146; 148  
 104,19 157; 160  
 106 118k; 241; 255; 259k  
 106,48 19; 50; 65; 83; 116; 118; 241;  
 244kk; 259; 263  
 107 249k; 260

108–110 39; 66; 250  
 109 78; 135; 250  
 110 24k; 27; 32; 37kk; 77kk; 81;  
 122; 176; 249; 268; 316  
 110,5k 167; 250  
 113,2 226; 243  
 116 78k  
 118 27; 77kk; 250  
 119 251; 255; 257  
 122,5 127; 134  
 132 25; 27; 32; 38k; 77kk; 81;  
 85; 122; 155; 249k; 268  
 132,10 259; 261  
 138–145 39; 66; 249k  
 140 78; 135  
 143 78; 250  
 144 25; 39; 77kk; 122; 136k;  
 142; 249k; 268  
 144,1 115; 241k  
 144,2 175; 250  
 144,12kk 137; 142  
 145 245; 250; 257  
 146–150 117; 135; 251; 257  
 148,3 157; 160  
 150 18; 38; 257

## PÉLDABESZÉDEK

16,15 128; 139; 151  
 22,23 135  
 28,2 331

## PRÉDIKÁTOR

2,4–6 146  
 5,7 129  
 12,2 157; 166

## ÉZSAIÁS

2,2kk 104; 197; 305  
 2,16 200  
 9,1–6 177; 234  
 11,1kk 184; 234  
 13,10 157; 160; 166  
 18,7 105  
 23,6 200  
 40,15 104; 202  
 41,1kk 104; 202; 209  
 42,10 104; 202  
 42,12 104; 202

42,15 104; 202  
 43,3 105; 201; 203; 225  
 45,1 104; 175; 207; 209k  
 45,1–7 104; 209  
 45,14 105; 201; 203k; 209  
 49,1 104; 202  
 49,23 191; 192  
 51,5 104; 202  
 60 104kk; 224  
 60–61 45; 209k  
 60,9 200; 202  
 60,17 130  
 60,19k 157; 160  
 65,16 111; 226

## JEREMIÁS

4,2 111; 226  
 8,2 157; 160  
 14,22 139  
 22,3 129  
 22,15k 90; 134  
 23,5k 130; 136  
 31,35 157; 160  
 37,3 154; 152; 220; 223  
 50,39 191

## JEREMIÁS SIRALMAI

4,20 151

## EZÉKIEL

26,15 104; 202  
 26,18 104; 202  
 27,3 104; 202  
 27,15 103k; 202  
 27,35 104; 202  
 34,4 175k  
 38,13 108; 200k  
 39,6 104; 202

## DÁNIEL

2,4 154; 164  
 3,9 154; 164  
 5,10 154; 164  
 6,7 154; 164  
 6,22 154; 164

## HÓSEÁS

6,3 140; 160  
 13,10 136  
 14,6–7 140; 147

## JÓEL

2,10 157; 160; 166  
 3,4 157; 160; 166  
 4,15 157; 160; 166

## ÁMÓSZ

2,6k 135  
 7,1 141  
 8,12 173

## MIKEÁS

4,1–3 104; 197  
 5,1–4 138; 177  
 7,17 105; 191k

## HABAKUK

3,11 157; 160

## ZOFÓNIÁS

3,5 129; 160

## ZAKARIÁS

9,10 130; 138; 177

### 6.3. IRODALOMJEGYZÉK

- A. MOLNÁR, F. – KUSTÁR, Z.: A gyapjú szó a 72. zsoltár korai fordításaiban, in: *Magyar Nyelv* 100/3 (2004), 340–345.
- ACHENBACH, R.: Levi/Leviten, in: *4RGG* 5 (2002), 293–295.
- ACKROYD, P. R.: *The Chronicler in His Age* (JSOT.SS 101), Sheffield, Academic Press, 1991.
- ADAM, K.-P.: *Der königliche Held. Die Entsprechung von kämpfendem König und kämpfendem Gott in Psalm 18* (WMANT 91), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2001.
- AHARONI, Y – AVI-YONAH, M.: *The Modern Bible Atlas*, London–Boston–Sydney, George Allen & Unwin, <sup>2</sup>1982.
- AHARONI, Y.: Excavations at Ramat Rahel, in: *The Biblical Archeologist* 24/4 (1961), 97–118.
- ALBERTZ, R.: מִלְחָמָה, in: *THAT* 2 (1976), 413–420.
- ALBERTZ, R.: *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie 7), Stuttgart–Berlin–Köln, Kohlhammer, 2001.
- ALBERTZ, R.: Gebet II.: Altes Testament, in: *TRE* 12 (1984), 34–42.
- ALBERTZ, R.: Israel in der offiziellen Religion der Königszeit, in: Irsigler, H. (Hg.): *Die Identität Israels. Entwicklungen und Kontroversen in alttestamentlicher Zeit* (HBS 56), Freiburg, Herder 2009, 39–57.
- ALBERTZ, R.: Recenzió: Millard, Matthias: Die Komposition des Psalters. Ein formgeschichtlicher Ansatz (FAT 9), Tübingen, Mohr Siebeck, 1994, in: *ThLZ* 121 (1996), 143–146.
- ALBERTZ, R.: *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Band 1.: *Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit* (ATD Ergänzungsreihe 8/1), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 21996.
- ALBERTZ, R.: *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Band 2.: *Vom Exil bis zu den Makkabäern* (ATD Ergänzungsreihe 8/2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 21997.
- ALEXANDER, J. A.: *The Psalms*, Vol. 1., New York, Baker and Scribner, 1850.
- ALEXANDER, J. A.: *The Psalms*, Vol. 2., New York, Baker and Scribner, 1856.
- ALPE, A. AB: Regnum Messiae in Ps 71, in: *VD* 13 (1933), 271–276.302–310.
- ALT, A.: Das Großreich Davids, in: *ThLZ* 75 (1950), 213–220 = in: uő: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, Band 2, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1953, 66–75.
- ALT, A.: Das Königtum in den Reichen Israel und Juda, in: *VT* (1951), 2–22 = in: uő: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, Band 2, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1953, 116–134.
- ALT, A.: Der Anteil des Königtums an der sozialen Entwicklung in den Reichen Israel und Juda, in: uő: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, Band 3, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1959, 348–372.

- ALT, A.: Gedanken über das Königtum Jahwes, in: uő: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, Band 1, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1953, 345–357.
- ANDERSON, A. A.: Psalm Study between 1955 and 1969, in: *The Baptist Quarterly* 33 (1969), 155–163.
- ANDERSON, R. D. (Jr.): The Division and Order of the Psalms, in: *WThJ* 56 (1994), 219–241.
- ARNETH, M.: „Sonne der Gerechtigkeit”. *Studien zur Solarisierung der Jahwe-Religion im Lichte von Psalm 72* (BZAR 1), Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2000.
- ARNETH, M.: Psalm 72 in seinen altorientalischen Kontexten, in: Otto, E. – Zenger, E. (Hg.): „Mein Sohn bist du“ (Ps 2,7). *Studien zu den Königpsalmen* (SBS 192), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 2002, 135–172.
- ASENSIO, F.: Salmos messiánicos o salmos nacionales?, in: *Gregorianum* 33 (1952), 219–260.
- ASSMANN, J.: *Uralom és üdvösség. Politikai teológia az ókori Egyiptomban, Izraelben és Európában* (eredeti megjelenés: Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa, 2000), Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 2008.
- AUFFRET, P.: „Toutes les nations le diront bienheureux”. Étude structurelle du Psaume 72, in: *SEL* 13 (1996), 41–58.
- AUWERS, J.-M.: Le Psautier comme livre biblique. Édition, rédaction, fonction, in: Zenger, E. (ed.): *The Composition of the Book of Psalms* (BETHL 238), Leuven–Paris–Walpol, Peeters, 2010, 67–89.
- AUWERS, J.-M.: Les Psaumes 70–72. Essai de lecture canonique, in: *RB* 101 (1994), 242–257.
- AUWERS, J.-M.: Tendances actuelles des études psalmiques: à propos de quelques ouvrages récents sur le Psautier, in: *Revue Théologique de Louvain* 28 (1997), 79–97.
- BAARDA, T.: A 'Hexaplaric' Rubric in Psalm 72 in an Early Siraic Manuscript (VK 0631), in: *JAB* 2 (2000), 3–13.
- Babiloni Talmud*, [www.e-daf.com](http://www.e-daf.com); <http://www.hebrewbooks.org>; <http://www.mechon-mamre.org/b/l/10.htm>, letöltés dátuma: 2014. július 7.
- BACH, R.: „... Der Bogen zerbricht, Spiesse zerschlägt und Wagen mit Feuer verbrennt”, in: Wolff, H. W. (Hg.): *Probleme biblischer Theologie. Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*, München, Kaiser Verlag, 1971, 13–26.
- BADEN, J. S.: Hitpael and Niphal in Biblical Hebrew. Semantic and Morphological Overlap, in: *VT* 60 (2010), 33–44.
- BAETHGEN, F.: *Die Psalmen* (HAT 2/2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>2</sup>1897.
- BAETHGEN, F.: *Die Psalmen* (HAT 2/2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>3</sup>1904.

- BAKER, B. A.: A Biblical Theology of the Royal Psalms, in: *Journal of Dispensational Theology* 16/49 (2012), 7–34.
- BALLA, E.: *Das Ich der Psalmen* (FRLANT 16), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1912.
- BALLHORN, E.: *Zum Telos des Psalters. Der Textzusammenhang des Vierten und Fünften Psalmenbuches (Ps 90–150)* (BBB 138), Berlin–Wien, Philo, 2004.
- BALLHORN, E.: Zur Pragmatik des Psalters als eschatologisches Lehrbuch und Identitätsbuch Israels, in: Gerhards, A. – Doeker, A. – Ebenbauer, P. (Hg.): *Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum*, Paderborn–München–Wien–Zürich, Ferdinand Schöningh, 2003, 241–259.
- BALOGH, Cs.: „Áldott népem, Egyiptom...” Ézsaiás 19,16–25 és az ószövetségi univerzalizmus problémái, in: *Orpheus Noster* 4/1 (2012), 26–50.
- BALOGH, Cs.: Kús földje és kúsiták az Ószövetségben, in: RSz 103/6 (2010), 577–604.
- BALOGH, Cs.: Mit ígért Isten Ábrahámnak? Megjegyzések 1Móz 12,3b értelmezéséhez, in: RSz 102/3 (2009), 265–285.
- BALOGH, Cs.: *The Stele of YHWH in Egypt. The Phrophecies of Isaiah 18–20 concerning Egypt and Kush* (Oudtestamentische studiën 60), Leiden–Boston, 2011.
- BAŃCZEROWSKI, J.: A szövegkezdő metainformációs mondatok struktúrájáról és funkciójáról, in: *Magyar Nyelvőr* 124/4 (2000), 423–430.
- BÄR, J.: Tributdarstellungen in der Kunst des Alten Orients, in: Klinkott, H. – Kubisch, S. – Müller-Wollermann, R. (Hg.): *Geschenke und Steuern, Zölle und Tribute. Antike Abgabeformen in Anspruch und Wirklichkeit* (CHAN 29), Leiden–Boston, Brill, 2007, 231–261.550–559.
- BARBIERO, G.: *Das erste Psalmenbuch als Einheit. Eine synchrone Analyse von Psalm 1–41* (ÖBS 16), Frankfurt am Main – New York, Peter Lang, 1999; uő: *Il regno di JHWH e del suo Messia. Salmi scelti dal primo libro del Salterio* (Studia Biblica 7), Roma, Città Nuova, 2008.
- BARBIERO, G.: Messianismus und Theokratie. Die Verbindung der Psalmen 144 und 145 und ihre Bedeutung für die Komposition des Psalters, in: OTE 27/1 (2014), 41–52.
- BARBIERO, G.: The Risks of a Fragmented Reading of the Psalms. Psalm 72 as a Case in Point, in: ZAW 120 (2008), 67–91.
- BARRÉ, M. L.: A Cuneiform Parallel to Ps 86:16–17 and Mic 7:17–17, in: JBL 101/2 (1982), 271–275.
- BARTH, CH.: Concatenatio im ersten Buch des Psalters, in: Benzing, B. – Böcher, O. – Mayer, G. (Hg.): *Wort und Wirklichkeit. Studien zur Afrikanistik und Orientalistik. Eugen Ludwig Rapp zum 70. Geburtstag*, Maisenheim am Glan, Verlag Anton Hain, 1976, 30–40.
- BARTH, CH.: *Einführung in die Psalmen* (BST 32), Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1961.



- BARTHA, T.: *Az Ószövetség népe* (DRHE Szegedi Vallástanár Tanszékének Tanulmányi Füzetek 16), Szeged, [s.n.], 1998.
- BASSY, K.-H.: *Von Herder zu de Wette. Ein Beitrag zur Geschichte der Psalmenforschung* (PhD Diss.), Marburg, 2008.
- BATTO, B. F.: Zedeq. צֶדֶק, in: DDD (21999), 929–934.
- BAUKS, M.: Der göttliche Gärtner. Baum- und Gartenmotivik im Psalter, in: Grund, A. – Krüger, A. – Lippke, F. (Hg.): *Ich will dir danken unter den Völkern. Studien zur israelitischen und altorientalischen Gebetsliteratur. Festschrift für Bernd Janowski zum 70. Geburtstag*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2013, 603–622.
- BAUMANN, E.: Struktur-Untersuchungen im Psalter II, in: ZAW 62 (1949–1950), 115–152.
- BAUMGÄRTEL, F.: Zur Frage der theologischen Deutung der messianischen Psalmen, in: Maass, F. (ed.): *Das ferne und nahe Wort. Festschrift Leonhard Rost zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 30. November 1966 gewidmet* (BZAW 105), Berlin, Töpelmann, 1967, 19–25.
- BAZYLIŃSKI, S.: La crux del Sal 72, 5, in: *Liber Annuus* 55 (2005), 41–58.
- BECKER, J.: Die kollektive Deutung der Königspsalmen, in: *Theologie und Philosophie* 52 (1977), 561–578 = in: Struppe, U. (Hg.): *Studien zum Messiasbild im Alten Testament* (SBAB 6), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1989, 291–318.
- BECKER, J.: *Israel deutet seine Psalmen. Urform und Neuinterpretation in den Psalmen* (SBS 18), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1966.
- BECKER, J.: *Messiaserwartung im Alten Testament* (SBS 83), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1977.
- BECKER, J.: *Wege der Psalmenexegese* (SBS 78), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1975.
- BECKER, U.: *Jesaja. Von der Botschaft zum Buch* (FRLANT 178), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- BECKER, U.: Psalm 72 und der Alte Orient. Grenzen und Chancen eines Vergleichs, in: Berlejung, A. – Heckl, R. (Hg.): *Mensch und König. Studien zur Anthropologie des Alten Testaments. Rüdiger Lux zum 60. Geburtstag* (HBS 53), Freiburg–Basel–Wien et. al., Herder, 2008, 123–140.
- BECKING, B.: Ends of the Earth. אֶפְסַי אֶרֶץ, in: DDD (21999), 300–301.
- BEECHER, W. J.: Three Notes. III.: Psalm 72, especially verses 9 and 17, in: JBL 8/1–2 (1888), 140–142.
- BEGRICH, J.: Die Vertrauensäusserungen im israelitischen Klagelied des Einzelnen und in seinen babylonischen Gegenstücken, in: ZAW 46 (1928), 221–260.
- BELCHER, R. P. (Jr.): *The Messiah and the Psalms. Preaching Christ from All the Psalms*, Ross-shire, Christian Focus, 2006;
- BENTON, R. CH.: *Aspect and the Biblical Hebrew Niphal and Hitpael* (PhD Diss.), Madison University of Wisconsin Digital Collections Center, 2009.
- BENTON, R. CH.: The Niphal and Hitpael of בָּרַךְ in the Patriarchal Narratives, in: KUSATU 8 (2008), 1–17.

- BERGE, K.: *Die Zeit des Jahwisten. Ein Beitrag zur Datierung jahwistischer Vätertexte* (BZAW 186), Berlin – New York, de Gruyter, 1990.
- BERGES, U.: *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt* (HBS 16), Freiburg–Basel–Wien et al., Verlag Herder, 1998.
- BERGES, U.: Die Knechte im Psalter. Ein Beitrag zu seiner Kompositionsgeschichte, in: *Biblica* 81/2 (2000), 153–178.
- BERGES, U.: *Jesaja 40–48* (HThK.AT), Freiburg, Verlag Herder, 2008.
- BERGES, U.: Synchronie und Diachronie. Zur Methodenvielfalt in der Exegese, in: *BiKi* 62/4 (2007), 249–252,
- BERGMANN, U.: נָזַל, in: *THAT* 2 (1976), 96–99.
- BERGMANN, U.: עִיר, in: *THAT* 2 (1976), 256–259.
- BERNHARDT, K.-H.: *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament, unter Berücksichtigung der Geschichte der Psalmenegese dargestellt und kritisch gewürdigt* (VT.S 8), Leiden, Brill, 1961.
- BERNSTEIN, M. J.: A Jewish Reading of Psalms. Some Observations on the Method of the Aramaic Targum, in: Flint, P. W. – Miller, P. D. (ed.): *The Book of Psalms. Composition and Reception* (VT.S 99), Leiden–Boston, Brill, 2005, 476–504.
- BERRY, D. K.: *The Psalms and their Readers. Interpretive Strategies for Psalm 18* (JSOT.SS 153), Sheffield, Academic Press, 1993.
- BERTHOLET, A.: Crux interpretum. Ps 2:11f., in: *ZAW* 28 (1908), 58–59.
- BEUKEN, W.: Psalm 72. De koning en de armen, in: *Communio* 2 (1977), 223–232.
- Bible Works 8.0. Software for Biblical Exegesis & Research.*
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>5</sup>1997.
- Biblia Hebraica*, edidit Rudolf Kittel, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, <sup>3</sup>1937.
- Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>4</sup>1994.
- Biblia. Istennek az Ószövetségben és Újszövetségben adott kijelentése. Magyarázó jegyzetekkel*, Magyar Bibliatársulat – Kálvin Kiadó, 1996 [Az 1975-ös protestáns új fordítású Biblia 1990-es revideált változata].
- BLACKMAN, A. M.: The Psalms in the Light of Egyptian Research, in: Simpson, D. C. (ed.): *The Psalmists*, Oxford, University Press, 1926, 177–197 (= Die Psalmen im Ägyptologischer Sicht, in: Neumann, P. H. A. /Hg./: *Zur neueren Psalmenforschung* /WdF 192/, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979, 134–155 /Übers.: Hermann-Josef Dirksen/).
- BLAU, L.: *Az óhéber könyv. A héber bibliakánon: adalék az ókori kultúrtörténethez és a bibliai irodalomtörténethez*, Budapest, Budapesti Rabbiképző-Intézet, 1902. (reprint: Budapest, Logos, 1996. /Historia Judaica 2/)
- BLEEK, F. – WELLHAUSEN, J.: *Einleitung in das Alte Testament*, Berlin, Druck und Verlag von G. Rieme, <sup>4</sup>1878.
- BLIDSTEIN, G. J.: Messiah in Rabbinic Thought, in: *Encyclopedia Judaica* 14 (2007), 112–113.

- BLUM, E.: *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1984.
- BLUM, E.: *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin – New York, de Gruyter, 1990.
- BOECKER, H. J.: *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient* (Neukirchener Studienbücher 10), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1976.
- BOEHMER, J.: Zu Psalm 72, in: ZAW 26 (1906), 147–155.
- BONNARD, P. E.: Le Psaume 72. Ses relectures, ses traces dans l'oeuvre de Luc?, in: RSR 69 (1981), 259–278; JACOBSON, D. L.: The Royal Psalms and Jesus Messiah, in: *Word and World* 5/2 (1985), 192–198.
- BONS, E.: Le Psautier de la Septante est-il influencé par des idées eschatologiques et messianiques? Le cas des Psaumes 22<sub>LXX</sub> et 71<sub>LXX</sub>, in: Knibb, M. A. (ed.): *The Septuagint and Messianism* (BETHL 195), Leuven, University Press – Peeters, 2006, 217–238.
- BONS, E.: Psaume 2. Bilan de recherche et essai de réinterprétation, in: RevSR 69 (1995), 147–171.
- BOTHA, PH. J.: Annotated History – The Implications of Reading Psalm 34 in Conjunction with 1 Samuel 21-26 and Vice Versa in: OTE 21/3 (2008), 593–617.
- BOTTERWECK, G. J.: יְהוָה, in: ThWAT 1 (1973), 28–43.
- BÖHL, E.: *Zwölf Messianische Psalmen*, Basel, 1862.
- BRAULIK, G.: Theorien über das Deuteronomistische Geschichtswerk (DtrG) im Wandel der Forschung, in: uő – Zenger, E. – Fabry, H.-J. et al. (Hg.): *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart, Kohlhammer, 2008, 191–202.
- BRETTLER, M. Z.: *God is King. Understanding an Israelite Metaphor* (JSOT.SS 76), Sheffield, Academic Press, 1989.
- BRIANT, P.: *From Cyrus to Alexander. A History of the Persian Empire* (eredeti megjelenés: Histoire de l'Empire perse, 1996), Winona Lake, Eisenbrauns, 2002.
- BRIGGS, CH. A. – BRIGGS, E. G.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, Vol. 2. (The International Critical Commentary), Edinburgh, T&T Clark, 1907.
- BRIN, G.: *The Concept of Time in The Bible and the Dead Sea Scrolls* (StTDJ 39), Leiden–Boston–Köln, Brill, 2001.
- BROWN, M. H.: Psalm 72. The Giftedness of the Anointed King, in: Knight, J. C. – Sinclair, L. A. (ed.): *The Psalms and Other Studies on the Old Testament Presented to Joseph I. Hunt, Professor of Old Testament and Hebrew, Nashotah House Seminary, on his Seventieth Birthday*, Nashotah, Nashotah House Seminary 1990, 28–33.
- BROYLES, C. C.: The Redeeming King. Psalm 72's Contribution to the Messianic Ideal, in: Evans, C. A. – Flint, P. W. (ed.): *Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls* (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature 1), Grand Rapids, Eerdmans, 1997, 23–40.

- BRUEGGEMANN, W.: *Az Ószövetség teológiája. Tanúságtétel, vita, pártfogás* (eredeti megjelenés: *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*, 2005), Kolozsvár, Exit Kiadó, 2012.
- BRUEGGEMANN, W.: Response to James L. Mays, „The Question of Context”, in: McCann, J. C. (ed.): *The Shape and Shaping of the Psalter* (JSOT.SS 159), Sheffield, Academic Press, 1993, 29–41.
- BRUEGGEMANN, W.: The Psalms in Theological Use. On Incommensurability and Mutuality, in: Flint, P. W. – Miller, P. D. (ed.): *The Book of Psalms. Composition and Reception* (VT.S 99), Leiden–Boston, Brill, 2005, 581–602.
- BRUNNER, H.: Gerechtigkeit als Fundament des Thrones, in: VT 8 (1958), 426–428.
- BRÜTSCH, M.: *Israels Psalmen in Qumran. Ein textarcheologischer Beitrag zur Entstehung des Psalters* (BWANT 193), Stuttgart, Kohlhammer, 2010.
- BUBER, M.: *Das Buch der Preisungen*, Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, <sup>8</sup>1975.
- BUBER, S. (ed.): מדרש חזקוני, New York, OM Publishing, 1947.
- BURNETT, J. S.: A Plea for David and Zion. The Elohist Psalter as Psalm Collection for the Temple's Restoration, in: uő – Bellinger, W. H. – Tucker, W. D. (ed.): *Diachronic and Synchronic – Reading the Psalms in Real Time. Proceedings of the Baylor Symposium on the Book of Psalms* (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 488), London, T&T Clark, 2007, 95–113.
- CALABRO, D.: „When You Spread Your Psalms, I Will Hide My Eyes.” The Symbolism of Body Gestures in Isaiah, in: *Studia Antiqua* 9/1 (2011), 16–32.
- CAQUOT, A.: Psaume LXXII 16, in: VT 38 (1988), 214–220.
- CARR, D. M.: *An Introduction to the Old Testament. Sacred Texts and Imperial Contexts of the Hebrew Bible*, Malden–Oxford, Wiley-Blackwell, 2010.
- CARR, D. M.: *The Formation of the Hebrew Bible. A New Reconstruction*, Oxford, University Press, 2011.
- CARR, D. M.: *Writing on the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature*, Oxford, University Press, 2005.
- CARRIÈRE, J.-M.: Le Ps 72 est-il un psaume messianique?, in: *Biblica* 72 (1991), 46–69.
- CARRIÈRE, J.-M.: Le Ps 72 est-il un psaume messianique?, in: *Biblica* 72 (1991), 46–69.
- CAZELLES, H.: אֲשֶׁר, in: ThWAT 1 (1973), 482–485.
- CHEYNE, T. K. (ed.): *The Book of Isaiah. A New English Translation. Printed in Colors Exhibiting the Composit of the Book. With Explanatory Notes and Pictorial Illustrations* (The Sacred Books of the Old and New Testaments 10), New York – London – Stuttgart, Dodd, Mead, and Company – James Clarke and Company – Deutsche Verlags-Anstalt, 1898.

- CHEYNE, T. K.: The Messianic Element in the Psalms, in: *The Old Testament Student* 3/6 (1884), 196–200.
- CHILDS, B. S.: *Exodus. A Commentary*, London, SCM Press, <sup>3</sup>1979.
- CHILDS, B. S.: *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London, SCM Press, 1979.
- CHILDS, B. S.: Psalm Titles and Midrashic Exegesis, in: JSS 16 (1971), 137–150.
- CHILDS, B. S.: Reflection on the Modern Study of the Psalms, in: Cross, F. M. – Lemke, W. E. – Miller, P. D. (ed.): *Magnalia Dei. The Mighty Acts of God. Essays in Memory of G. Ernest Wright*, Garden City, Doubleday, 1976, 377–388.
- CLEMENTS, R. E.: *One Hundred Years of Old Testament Interpretation*, Philadelphia, The Westminster Press, 1976, 76–98.
- CLEMENTS, R. E.: Psalm 72 and Isaiah 40–66. A Study in Tradition, in: *Perspectives in Religious Studies* 28/4 (2001), 333–342.
- CLINES, D. J. A.: Psalm Research since 1955. I.: The Psalms and the Cult, in: TynB 18 (1967), 103–126;
- CLINES, D. J. A.: Psalm Research since 1955. II.: The Literary Genres, in: TynB 20 (1969), 105–125.
- CLINES, D. J. A.: The Psalms and the King, in: *Theological Students Fellowship Bulletin* 71 (1975), 1–6.
- Codex Aleppo*, <http://www.aleppocodex.org/aleppocodex.html>, letöltés dátuma: 2014. július 7.
- Codex Sinaiticus*, [www.codexsinaiticus.org/de/manuscript.aspx](http://www.codexsinaiticus.org/de/manuscript.aspx), letöltés dátuma: 2014. július 7.
- COLE, R. L.: *The Shape and Message of Book III. Psalms 73–89* (JSOT.SS 307), Sheffield, Academic Press, 2000.
- COLLINS, J. J.: The Royal Psalms and Eschatological Messianism, in: Hamidović, D. (ed.): *Aux origines des messianismes juifs. Actes du colloque international tenu en Sorbonne, à Paris, les 8 et 9 juin 2010* (VT.S 158), Leiden–Boston, Brill, 2013, 73–89.
- COMPTON, J.: *Psalm 110 and the Logic of Hebrews*, London, Bloomsbury, 2015.
- CONDAMIN, A.: Notes d'exégèse de l'Ancien Testament. Un Psaume messianique massacré par la critique rationaliste, in: RSR 7 (1917), 93–100.
- COPENHAVER, A. K.: *The Royal Bride as Historical Eggshells? Bruce Waltke's Canonical-process Approach Applied to Psalm 45* (Th. M. Thesis), Philadelphia, Westminster Theological Seminary, 2009.
- CORTESE, E.: Il Salmo 72. Autorità e dilatazione messianica, in: RSB 18/1–2 (2006), 105–115.
- CORTESE, E.: Salmo 72. Che Messia? Per Quali poveri?, in: *Liber Annuus* 41 (1991), 41–60.
- COUFFIGNAL, R.: *Les psaumes royaux de la Bible* (Cahiers de la Revue Biblique 54), Paris, J. Gabalda et Cie, 2003.
- CREACH, J. F. D.: The Righteous and the Wicked, in: Brown, W. P. (ed.): *The Oxford Handbook of the Psalms*, Oxford, University Press, 2014, 529–541.

- CRENSHAW, J. L.: *The Psalms. An Introduction*, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 2001.
- CROFT, S. J. L.: *The Identity of the Individual in the Psalms* (JSOT.SS 44), Sheffield, Academic Press, 1987.
- CRÜSEMANN, F.: *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München, Kaiser Verlag, 1992.
- CUMMING, C. G.: *The Assyrian and Hebrew Hymns of Praise* (Columbia University Oriental Studies 12), New York, Columbia University Press, 1934.
- CZIGLÁNYI, Zs.: *Az Ószövetség története*, Pécs, Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola, 2016.
- DAHL, G.: The Messianic Expectation in the Psalter, in: JBL 57/1 (1938), 1–12.
- DAHMEN, U.: „Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels, vom Anfang bis ans Ende der Zeiten” (Ps 106,48). Beobachtungen zur Entstehungsgeschichte des Psalters im vierten und fünften Psalmenbuch, in: BZ 48 (2005), 1–25.
- DAHMEN, U.: Davidisierung und Messianismus. Messianismus in der Psalmenüberlieferung von Qumran, in: Frey, J. – Becker, M. (Hg.): *Apokalyptik und Qumran* (Einblicke 10), Paderborn, Bonifatius Druckerei, 2007, 169–189.
- DAHOOD, M.: A Phoenician Word Pair in Psalm 72,16, in: *Biblica* 60 (1979), 571–572.
- DAHOOD, M.: *Psalms I. 1–50. Introduction, Translation and Notes* (AB 16), New York – London – Toronto et al., Doubleday, 1966.
- DAHOOD, M.: *Psalms II. 51–100. Introduction, Translation and Notes* (AB 17), New York – London – Toronto et al., Doubleday, 1968.
- DAHOOD, M.: *Psalms III. 101–150. Introduction, Translation and Notes* (AB 17A), New York – London – Toronto et al., Doubleday, 1970.
- DAVIES, B. C.: Is Psalm 110 a Messianic Psalm?, in: *Bibliotheka Sacra* 157 (2000), 160–173.
- DAY, J.: *Psalms*, Sheffield, Academic Press, 1990.
- DAY, J.: The Canaanite Inheritance of the Israelite Monarchy, in: uő (ed.): *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar* (JSOT.SS 270), Sheffield, Academic Press, 1998, 72–90.
- DAY, J.: *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* (JSOT.SS 265), Sheffield, Academic Press, 2002.
- DE MOOR, J. C. (ed.): *Synchronic or Diachronic? A Debate on Method in Old Testament Exegesis* (Oudtestamentische Studiën 34), Leiden–Boston, Brill, 1995.
- DEAL, B. L.: *Divine Queenship and Psalm 45* (PhD Diss.), Fort Worth, Brite Divinity School, 2007.
- DEISSLER, A.: *Zwölf Propheten III. Zefanja, Haggai, Sacharja, Maleachi* (NEB.AT 21), Würzburg, Echter Verlag, 1988.
- DELITZSCH, F.: *Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament. Nebst den dem Schrifttexte einverleibten Randnoten klassifiziert. Ein Hilfsbuch*

- für Lexikon und Grammatik, Exegese und Lektüre*, Berlin–Leipzig, Vereinigung Wissenschaftlicher Verleger, 1920.
- DELITZSCH, F.: *Die Psalmen*, Leipzig, Dörfling und Franke, <sup>4</sup>1883.
- DELITZSCH, F.: *Symbolae ad Psalmos illustrandos isagogicae*, Lipsiae, Apud Carolum Tauchnitium, 1846.
- DIETRICH, J.: Psalm 72 in its Ancient Syrian Context, in: Zernecke, A. – Stökl, J. – Crouch, C. L. (ed.): *Mediating Between Heaven and Earth. Communication with the Divine in the Ancient Near East* (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 566), London – New York, T&T Clark International, 2012, 144–160.
- DIETRICH, M. – LORETZ, O.: Vom Hebräisch 'm//lḥny (Ps 72,5) zu Ugaritisch 'm „vor“, in: Eslinger, L. – Taylor, G. (ed.): *Ascribe to the Lord. Biblical & other Studies in Memory of Peter C. Craigie* (JSOT.SS 67), Sheffield, JSOT Press, 1988, 109–116.
- DIETRICH, M.: *buluṭ bēlī* „Lebe, mein König!“ Ein Krönungshymnus aus Emar und Ugarit und sein Verhältnis zu mesopotamischen und westlichen Inthronisationsliedern, in: UF 30 (1999), 155–200.
- DIETRICH, M.: Der mesopotamische Schöpfergott Enki/Ea in der ugaritischen Literatur. Ein Fallbeispiel für regionale Differenzierung und Transformation mesopotamischer Gottesvorstellungen in Ugarit, in: Naumann, Th. – Hunziker-Rodewald, R. (Hg.): *Diasynchron. Beiträge zur Exegese, Theologie und Rezeption der hebräischen Bibel. Walter Dietrich zum 65. Geburtstag*, Stuttgart, Kohlhammer, 2009.
- DIETRICH, W.: *Die frühe Königszeit in Israel. 10. Jahrhundert v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie 3), Stuttgart–Berlin–Köln, Kohlhammer, 1997.
- DIETRICH, W.: *Jesaja und die Politik* (BEvTh 74), München, Kaiser Verlag, 1976.
- DIETRICH, W.: Zur Semantik der Gewalt in der Hebräischen Bibel, in: uó – Mayordomo, M. (Hg.): *Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel*, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2005, 17–20.
- DILLER, C.: „Er soll leben, solange die Sonne bleibt“ (Ps 72,5). Die räumlichen und zeitlichen Dimensionen der Königsherrschaft in Psalm 72, in: Diller, C. – Mulzer, M. – Ólason, K. – Rothenbusch, R. (Hg.): *Studien zu Psalmen und Propheten. Festschrift für Hubert Irsigler* (HBS 64), Freiburg–Basel–Wien et al., Herder, 2010, 1–26.
- DONNER, H. – RÖLLIG, W. (Hg.): *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, Band 1, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, <sup>5</sup>2002.
- DONNER, H.: *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen. Teil 1.: Von den Anfängen bis zur Staatenbildungszeit* (ATD Ergänzungsreihe 4/1), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.
- DONNER, H.: *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen. Teil 2.: Von der Königszeit bis zu Alexander dem Großen. Mit einem Ausblick auf die Geschichte des Judentums bis Bar Kochba* (ATD Ergänzungsreihe 4/2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- DRIVER, G. R.: The Psalms in the Light of Babylonian Research, in: Simpson, D. C. (ed.): *The Psalmists*, Oxford, University Press, 1926, 109–175



- (= Die Psalmen im Lichte babylonischer Forschung, in: Neumann, P. H. A. /Hg./: *Zur neueren Psalmenforschung* /WdF 192/, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979, 63–133 /Übers.: Anne G. Preiswerk/).
- DUESBERG, H.: La justice selon le coeur de Dieu. Psaume pour l'Épiphanie, in: *Bible et Vie Chrétienne* 41 (1961), 44–51. GRIMM, D.: „Jahwe-Elohim, der Gott Israels, der allein Wunder tut“ (Ps 72,18). Ein Beitrag zur Vorstellung von Gott im Alten Testament, in: *Judaica* 35 (1979), 77–83.
- DUHM, B. D.: *Die Psalmen* (KHC XIV), Freiburg–Leipzig–Tübingen, Mohr Siebeck, 1899.
- DUHM, B. D.: *Die Psalmen* (KHC XIV), Tübingen, Mohr Siebeck, <sup>2</sup>1922.
- DURHAM, J. I.: The King as „Messiah“ in the Psalms, in: *Review and Expositor* 81/3 (1984), 425–435.
- DÜRR, L.: *Psalm 110 im Lichte der neueren altorientalischen Forschung*, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1929.
- EATON, J. H.: *Kingship and the Psalms* (Studies in Biblical Theology 32), London, SCM Press LTD, 1976.
- EATON, J. H.: *The Psalms. A Historical and Spiritual Commentary with an Introduction and New Translation*, London – New York, The Continuum International Publishing Group, <sup>2</sup>2005.
- EBACH, J.: Armenfürsorge II.: Altes Testament, in: *4RGG* 1 (1998), 755–756.
- EGO, B.: Vom Völkerchaos zum Völkerkosmos. Zu einem Aspekt der Jerusalemer Kultkonzeption, in: Grund, A. – Krüger, A. – Lippke, F. (Hg.): *Ich will dir danken unter den Völkern. Studien zur israelitischen und altorientalischen Gebetsliteratur. Festschrift für Bernd Janowski zum 70. Geburtstag*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2013, 123–141.
- EISENBEIS, W.: *Die Wurzel 𐤌𐤓𐤕 im Alten Testament* (BZAW 113), Berlin, de Gruyter, 1969.
- EISSFELDT, O.: *Einleitung in das Alte Testament. Unter Einschluss der Apokryphen und Pseudepigraphen sowie der apokryphen- und pseudepigraphenartigen Qumrân-Schriften. Entstehungsgeschichte des Alten Testaments* (Neue Theologische Grundrisse 0340–6806), Tübingen, Mohr Siebeck, <sup>4</sup>1976.
- EISSLER, F.: *Königspsalmen und karäische Messiaserwartung. Jefet ben Elis Auslegung von Ps 2.72.89.110.132 im Vergleich mit Saadja Gaons Deutung* (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 17), Tübingen, Mohr Siebeck, 2002.
- ELLIGER, K.: *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten 2. Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi* (ATD 25), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1956.
- ELLIGER, K.: *Deuterijosaja*. 1. Teilband: *Jesaja 40,1–45,7* (BKAT XI/1), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, <sup>2</sup>1989.
- EMANUEL, D.: *The Psalmist's Use of the Exodus Motif. A Close Redaing and Intertextual Analysis of Selected Exodus Psalms* (PhD Diss.), Jerusalem, Hebrew University, 2007.

- EMMENDÖRFFER, M.: *Der ferne Gott. Eine Untersuchung der alttestamentlichen Volksklagelieder vor dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur* (FAT 21), Tübingen, Mohr Siebeck, 1998.
- ENGHY, S.: Isten népe és a környező népek vallása, in: *Sárospataki Füzetek* 17/1–2 (2013), 17–40.
- ERBELE-KÜSTER, D.: *Lesen als Akt des Betens. Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen* (WMANT 87), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2001.
- ETTISCH, E. E.: Die monotheistische Symbolik der Bundestafeln, in: VT 14 (1964), 211–215.
- FABINY, T.: *Szóra bírni az Írást. Irodalomkritikai irányok lehetőségei a Biblia értelmezésében* (Hermeneutikai Füzetek 3), Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1994.
- FABRY, H.-J. – SCHOLTISSEK, K.: *Der Messias. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (NEB Themen 5), Würzburg, Echter Verlag, 2002.
- FABRY, H.-J.: 11QPs<sup>a</sup> und die Kanonizität des Psalters, in: Haag, E. – Hossfeld, F.-L. (Hg.): *Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen. Festgabe zum 70. Geburtstag von H. Groß* (SBB 13), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1986, 45–67.
- FABRY, H.-J.: Armut, I. Biblisch, in: LThK 1 (<sup>3</sup>2006), 1005–1008.
- FABRY, H.-J.: Der Psalter in Qumran, in: Zenger, E. (Hg.): *Der Psalter in Judentum und Christentum* (HBS 18), Freiburg–Basel–Wien, Herder, 1998, 137–163.
- FABRY, H.-J.: מִלְכָּה, in: ThWAT 2 (1977), 221–244.
- FALKENSTEIN, A. – VON SODEN, W. (Hg.): *Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete*, Stuttgart–Zürich, Artemis-Verlag, 1953.
- FANT, C. E. – REDDISH, M. G.: *Lost Treasures of the Bible. Understanding the Bible through Archeological Artifacts in World Museums*, Grand Rapids, Eerdmans, 2008.
- FEININGER, B.: A Decade of German Psalm-Criticism, in: JSOT 20 (1981), 91–103.
- FEUILLET, A.: Les problèmes posés par l'exégèse des Psaumes. Quatre Psaumes royaux (2; 45; 72; 110), in: RThom 85 (1985), 5–37.
- FISCHER, J. A.: Everyone a King. A Study of the Psalms, in: *Bible Today* 97 (1978), 1683–1689.
- FLAVIUS, J.: *A zsidók története. XI–XX. könyv*, Budapest, Talentum, <sup>4</sup>1999.
- FLEISCHER, G.: מִלְכָּה, in: ThWAT 6 (1989), 991–994.
- FLINT, P. W.: *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms* (StTDJ 17), Leiden – New York – Köln, Brill, 1997.
- FLURY-SCHÖLCH, A.: *Abrahams Segen und die Völker. Synchrone und diachrone Untersuchungen zu Gen 12,1–3 unter besonderer Berücksichtigung der intertextuellen Beziehungen zu Gen 18; 22; 26; 28; Sir 44; Jer 4 und Ps 72* (FzB 115), Würzburg, Echter Verlag, 2007.
- FOHRER, G.: *Psalmen* (De Gruyter Studienbuch), Berlin – New York, de Gruyter, 1993.

- FOLLIET, G.: Tertullien, Jérôme et Augustin. Témoins latins de versions grecques différentes de Ps. 71,18–19 (LXX), in: *Revue Bénédictine* 110/3–4 (2000), 181–198.
- FREEDMAN, D. N. – Beck, A. B. – Zuckerman, B. E. et al. (ed.): *The Leningrad Codex. A Facsimile Edition*, Grand Rapids – Cambridge – Leiden et al., Eerdmans – Brill, 1998.
- FREI, P. – KOCH, K.: *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich* (OBO 55), Friburg–Göttingen, Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>2</sup>1996.
- FREVEL, CH.: Grundriss der Geschichte Israels, in: Zenger, E. – Fabry, H.-J. – Braulik, G. et al. (Hg.): *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart, Kohlhammer, <sup>7</sup>2008, 587–731.
- FREY, H.: *Das Buch der Verbindung Gottes mit seiner Gemeinde. Kapitel 19–24 des zweiten Buches Mose* (Die Botschaft des Alten Testaments 6,1), Stuttgart, Calwer Verlag, <sup>3</sup>1963.
- FRISCH, A.: Über vier Segensverheißungen für den König respektive den Messias Ps 2; 72; Jes 11; 9, in: *Beth Mikra* 47 (1971), 571–581.
- FRITZ, V.: *Das erste Buch der Könige* (ZBK.AT 10/1), Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 1996.
- FÜGLISTER, N.: Die Verwendung und das Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitenwende, in: Schreiner, J. (Hg.): *Beiträge zur Psalmenforschung Psalm 2 und 22*, Würzburg, Echter Verlag, 1988, 319–384.
- G. S. G.: The Word „Handful” in Psalm 72:16, in: *The Hebrew Student* 1/1 (1882), 15.
- GADOT, Y.: Water Installations in the Garden and „Conspicuous Consumption” of Water, in: *Near Eastern Archeology* 74/1 (2011), 26–29.
- GARCÍA CORDERO, M.: El Mesianismo en los salmos, in: *Ciencia Tomista* 127 (2000), 5–58.
- GÄRTNER, J.: *Die Geschichtspsalmen. Eine Studie zu den Psalmen 78, 105, 106, 135 und 136 als hermeneutische Schlüsseltexte im Psalter* (FAT 84), Tübingen, Mohr Siebeck, 2012.
- GERLEMAN, G.: בָּלָה, in: *THAT* 1 (1971), 831–833.
- GERSTENBERGER, E. S.: „Macht euch die Erde Untertan” (Gen 1,28). Vom Sinn und Mißbrauch der „Herrschaftsformel”, in: Mayer, C. (Hg.): *Nach den Anfängen fragen. Herrn Prof. Dr. theol. Gerhard Dautzenberg zum 60. Geburtstag am 30. Januar 1994*, Gießen, Fachbereich Evangelische Theologie und Katholische Theologie und deren Didaktik, 1994, 235–250.
- GERSTENBERGER, E. S.: *Der bittende Mensch. Bitritual und Klagelied des Einzelnen im Alten Testament* (WMANT 51), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1980.
- GERSTENBERGER, E. S.: Der Psalter als Buch und Sammlung, in: Seybold, K. – Zenger, E. (Hg.): *Neue Wege der Psalmenforschung. Für Walter Beyerlin* (HBS 1), Freiburg–Basel–Wien, Herder, <sup>2</sup>1995, 3–13.

- GERSTENBERGER, E. S.: אִבְרָה, in: THAT 1 (1971), 20–25.
- GERSTENBERGER, E. S.: אִבְרָה II., in: ThWAT 6 (1989), 247–270.
- GERSTENBERGER, E. S.: *Israel in der Perserzeit. 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie 8), Stuttgart, Kohlhammer, 2005.
- GERSTENBERGER, E. S.: אִבְרָה, in: ThWAT 6 (1989), 606–617.
- GERSTENBERGER, E. S.: Non-Temple Psalms. The Cultic Setting Revisited, in: Brown, W. P. (ed.): *The Oxford Handbook of the Psalms*, Oxford, University Press, 2014, 338–349.
- GERSTENBERGER, E. S.: Psalmen (Buch), in: NBL 3 (1995), 209–213.
- GERSTENBERGER, E. S.: *Psalms, Part 2 and Lamentations* (FOTL 15), Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 2001.
- GERSTENBERGER, E. S.: *Psalms. Part 1: With an Introduction to Cultic Poetry* (FOTL 14), Grand Rapids, Eerdmans, 1988.
- GESE, H.: Die Entstehung der Büchereinteilung des Psalters, in: Schreiner, J. (Hg.): *Wort, Lied und Gottesspruch. Festschrift für Joseph Ziegler*, Würzburg, Echter Verlag, 1972, 57–64 = in: uó: *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie* (BEVTh 64), München, Kaiser Verlag, <sup>3</sup>1990, 159–167.
- GESENIUS, W. – KAUTZSCH, E.: *Hebräische Grammatik*, Leipzig, Verlag von F. C. W. Vogel, <sup>28</sup>1909.
- GESENIUS, W. (Hg.): *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin – Heidelberg – New York et al., Springer Verlag, <sup>18</sup>2013.
- GILLINGHAM, S. E.: The Exodus Tradition and Israelite Psalmody, in: SJTh 52 (1999), 19–46.
- GILLINGHAM, S.: Power and Powerlessness in the Psalms, in: McCosker, Ph. (ed.): *What is it that Scripture Says? Essays in Biblical Interpretation, Translation and Reception in Honour of Hanry Wansbrough OSB* (Library of New Testament Studies 316), London, T&T Clark International, 2006, 25–49.
- GILLINGHAM, S.: *Psalms Through the Centuries*, Vol. 1 (Blackwell Bible Commentaries), Oxford, Blackwell Publishing, 2008.
- GILLINGHAM, S.: Review: The Message of the Psalter. An Eschatological Programme in the Book of Psalms, by David C. Mitchell, JSOTSup 252. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997. Pp. 428, in: JBL 118/2 (1999), 346–348.
- GILLINGHAM, S.: Studies of the Psalms. Retrospect and Prospect, in: *The Expository Times* 119 (2008), 209–216.
- GILLINGHAM, S.: The Levites and the Editorial Composition of the Psalms, in: Brown, W. P. (ed.): *The Oxford Handbook of the Psalms*, Oxford, University Press, 2014, 201–213.
- GILLINGHAM, S.: The Levitical Singers and the Editing of the Hebrew Psalter, in: Zenger, E. (ed.): *The Composition of the Book of Psalms* (BETHL 238), Leuven–Paris–Walpol, Peeters, 2010, 91–123.

- GILLINGHAM, S.: The Messiah in the Psalms. A Question of Reception History and the Psalter, in: Day, J. (ed.): *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar* (JSOT.SS 270), Sheffield, Academic Press, 1998, 209–237.
- GILLINGHAM, S.: The Poor in the Psalms, in: *The Expository Times* 100 (1988), 15–19.
- GINSBERG, H. L. (ed.): The Legend of King Keret. A Canaanite Epic of the Bronze, in: *BASOR Supplementary Studies* 2–3 (1946), 1–50.
- GOLDINGAY, J.: *Psalms*, Vol. 1: *Psalms 1–41*, Grand Rapids, Baker Academic, 2006.
- GOLDINGAY, J.: *Psalms*, Vol. 2: *Psalms 42–89*, Grand Rapids, Baker Academic, 2007.
- GORDIS, R.: *The Biblical Text sin the Making. A Study of the Kethib-Qere*, Philadelphia, The Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, 1937.
- GORGULHO, G.: O libertador dos pobres (Salmo 72), in: *Estudos Bíblicos* 23 (1989), 45–51.
- GOSWELL, G.: The Non-Messianic Psalter of Gerald H. Wilson, in: *VT* 66/4 (2016), 524–541.
- GOTTFELD, N. K.: Kingship in the Book of Psalms, in: Brown, W. P. (ed.): *The Oxford Handbook of the Psalms*, Oxford, University Press, 2014, 437–443.
- GOULDER, M. D.: *The Psalms of the Sons of Korah* (JSOT.SS 20), Sheffield, JSOT Press, 1982.
- GOULDER, M.: *The Prayers of David. Psalm 51–72. Studies in the Psalter II* (JSOT.SS 102), London – New York, T&T Clark International, 2004.
- GOULDER, M.: The Social Setting of Book II of the Psalter, in: Flint, P. W. – Miller, P. D. (ed.): *The Book of Psalms. Composition and Reception* (VT.S 99), Leiden–Boston, Brill, 2005, 349–367.
- GÖRG, M.: Ophir, Tarschisch und Atlantis. Einige Gedanken zur symbolischen Topographie, in: *BN* 15 (1981), 76–86.
- GRABBE, L. L.: Scribes, Writing, and Epigraphy in the Second Temple Period, in: Eshel, E. – Levin, Y. (ed.): „See, I will bring a scroll recounting what befell me” (Ps 40:8). *Epigraphy and Daily Life from the Bible to the Tamud. Dedicated to the Memory of Professor Hanan Eshel* (Journal of Ancient Judaism. Supplements 12), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, 105–121.
- GRANERØD, G.: A Forgotten Reference to Divine Protection? Psalm 2:6 in Light of Egyptian Royal Ideology, in: *VT* 60 (2010), 323–336.
- GRANT, J. A.: *The King as Exemplar. The Function of Deuteronomy’s Kingship Law in the Shapeing of the Book of Psalms* (SBL.AB 17), Atlanta, SBL, 2004.
- GRAY, A. R.: *Psalm 18 in Words and Pictures. A Reading Through Mataphor* (Biblical Interpretation Series 127), Leiden, Brill, 2014.
- GRAY, G. B.: The References to the „King” in the Psalter, in Their Bearing on Questions of Date and Messianic Belief, in: *JQR* 7/4 (1895), 658–686.

- GREEN, D. J.: „*I Undertook Great Works.*” *The Ideology of Domestic Achievements in West Semitic Royal Inscriptions* (FAT II/41), Tübingen, Mohr Siebeck, 2010.
- GRELOT, P.: Un parallèle babylonien d’Isaïe LX et du Psaume LXXII, in: VT 6 (1957), 319–321.
- GRESSMANN, H.: *Der Messias* (FRLANT 43) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1929.
- GROENEWALD, A.: Cult-Critical Motif in Psalm 69.32 – Does it Portray an Anti-Cultic Stance?, in: Human, D. J. – Vos, D. J. A. (ed.): *Psalms and Liturgy* (JSOT.SS 410), London – New York, T&T Clark, 2004, 62–72.
- GROENEWALD, A.: Old Testament exegesis. Reflections on methodology, in: HTS 63/3 (2007), 1017–1031.
- GROENEWALD, A.: Old Testament Exegesis. Reflections on Methodology, in: HTS 63/3 (2007), 1017–1031.
- GROENEWALD, A.: Once again Methods. Is there a Method in the Madness?, in: OTE 17/4 (2004), 544–559.
- GROENEWALD, A.: Psalm 69:33–34 in the Light of the Poor in the Psalter as a Whole, in: *Verbum et Ecclesia* 28/2 (2007), 425–441.
- GROHMANN, M.: *Fruchtbarkeit und Geburt in den Psalmen* (FAT 53), Tübingen, Mohr Siebeck, 2007.
- GROSS, H.: *Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament* (TThSt 7), Trier, Paulinus-Verlag, 1956.
- GROSS, H.: *Weltherrschaft als religiöse Idee im Alten Testament* (BBB 6), Bonn, Peter Hanstein Verlag, 1953.
- GROSS, W.: *Doppelt besetztes Wortfeld. Syntaktische, pragmatische und übersetzungstechnische Studien zum althebräischen Verbalsatz* (BZAW 305), Berlin–New York, de Gruyter, 2001.
- GRUBER, M. I. (ed.): *Rashi’s Commentary on Psalms* (The Brill Reference Library of Judaism 18), Leiden–Boston, Brill, 2004.
- GRÜNEBERG, K. N.: *Abraham, Blessing and the Nations: A Philological and Exegetical Study of Genesis 12:3 in Its Narrative Context* (BZAW 332), Berlin, de Gruyter, 2003.
- GUNKEL, H. – BEGRICH, J.: *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1933.
- GUNKEL, H.: Die Grundprobleme der israelitischen Literaturgeschichte, in: *Reden und Aufsätze*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1913.
- GUNKEL, H.: Die Königspsalmen, in: *Preussische Jahrbücher* 158 (1914), 42–68.
- GUNKEL, H.: *Die Psalmen* (HAT II/2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1926.
- GUNKEL, H.: Die Psalmen, in: *Deutsche Rundschau* 149 (1911), 241–261.
- GUNKEL, H.: *Genesis*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1963.
- GUNKEL, H.: Psalm 20, in: ChW 24 (1901), 545–548.
- GUNKEL, H.: Psalm 45. Ein Königshochzeitslied im Alten Israel, in: *Deutsche Rundschau* 116 (1903), 352–358.
- GUNKEL, H.: Psalmen, in: 2RGG 4 (1930), 1609–1627.

- GUNKEL, H.: Psalmen, in: RGG 4 (1913), 1927–1949.
- GUNKEL, H.: Psalterbuch, in: <sup>2</sup>RGG 4 (1930), 1628–1630.
- GUNKEL, H.: Psalterbuch, in: RGG 4 (1913), 1949–1951.
- GUNKEL, H.: Ältere und neuere Psalmforschung, in: ChW 30 (1916), 142–251.
- GUNNEWEG, A. H. J.: *Esra* (KAT 19/1), Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1985.
- HAAG, E.: *Das hellenistische Zeitalter. Israel und die Bibel im 4. bis 1. Jahrhundert v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie 9), Stuttgart, Kohlhammer, 2003.
- HALLER, M.: Ein Jahrzehnt Psalmenforschung, in: ThR 1 (1929), 377–402.
- HALLO, W. W.: New Hymns to the Kings of Isin, in: *Bibliotheca Orientalis* 23 (1966), 239–247 = uő: *The World's Oldest Literature. Studies in Sumerian Belles-Lettres* (CHAN 35), Leiden, Brill, 2010, 203–222.
- HAMAR, Z.: A Zsoltárok könyvének hermeneutikai kérdései, in: Hanula, G. (szerk.): *Logos és akóés – Az Ige megszólalása és megszólaltatása. Tanulmányok a 60 éves Vladár Gábor tiszteletére*, Pápa, PRTA, 2012, 79–90.
- HANEY, R. G.: *Text and Concept Analysis in Royal Psalms* (SBL 30), New York – Washington – Bern et al., Peter Lang, 2002.
- HAPPACH, J. K.: *Versuch einer neuen Uebersetzung des Propheten Obadjah und des zwey und siebenzigsten Psalms, mit Anmerkungen, nebst einem Anhang über das, was zu einer guten Uebersetzung aus dem Hebräischen erfordert wird*, Korbura, Ahl, 1779.
- HARMATTA, J. (szerk.): *Ókori keleti történeti chrestomathia*, Budapest, Osiris Kiadó, <sup>2</sup>2003.
- HARPER, R. F. (ed.): *Code of Hammurapi King of Babilon About 2250 B. C. Autographed text, Transliteration, Glossary, Index of Subjects, List of Proper Names, Signs, Numerals, Corrections and Ersaures*, Chicago–London, The University of Chicago Press – Callaghan & Company – Luzac & Company, <sup>2</sup>1904.
- HARSTAD, M. O.: A Study of the Messiah King and His Kingdom. A Study of Psalm 72, in: *Lutheran Synod Quarterly* 38/3 (1998), 193–234.
- HARTENSTEIN, F.: „Schaffe mir Recht, JHWH!” (Psalm 7,9). Zum theologischen und anthropologischen Profil der Teilkomposition Psalm 3–14, in: Zenger, E. (ed.): *The Composition of the Book of Psalms* (BETHL 238), Leuven–Paris–Walpol, Peeters, 2010, 229–258.
- HARTENSTEIN, F.: Psalmen/Psalter II.1.b.: Altes Testament/Gattungen, in: <sup>4</sup>RGG 6 (2003), 1763–1766.
- HARTENSTEIN, F.: Psalmen/Psalter II.2.b.: Altes Testament/Inhaltliche Aspekte, in: <sup>4</sup>RGG 6 (2003), 1772–1774.
- HEIM, K. M.: The Perfect King of Psalm 72. An „Intertextual” Inquiry, in: Satterthwaite, Ph. E. – Hess, R. S. – Wenham, G. J. (ed.): *The Lord's Anointed. Interpretation of Old Testament Messianic Texts*, Grand Rapids – Carlisle, Baker Book House – The Paternoser Press, 1995, 223–248.
- HEIMPEL, W.: Das Untere Meer, in: ZA 77 (1987), 22–91.



- HENGEL, M.: *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jhs v. Chr.* (WUNT 10), Tübingen, Mohr Siebeck, <sup>2</sup>1973.
- HENGSTENBERG, E. W.: *Commentar über die Psalmen III*, Berlin, Verlag von Ludwig Dehmgke, <sup>2</sup>1851.
- HERMISSON, H.-J.: *Deuterocesaja*, 2. Teilband: *Jesaja 45,8–49,13* (BKAT XI/2), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2003.
- HERRMANN, W.: Baal. בַּעַל, in: DDD (<sup>2</sup>1999), 132–139.
- HILBER, J. W.: Psalm CX in the Light of Assyrian Prophecies, in: VT 53 (2003), 353–366.
- HILBRANDS, W.: Seba, in: WiBiLex – digitális kiadvány, elérhető: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/27497/>, letöltés dátuma: 2018. február 16. (szócikk utolsó aktualizálása: 2010. május)
- HILLMAN, R.: *Wasser und Berg. Kosmische Verbindungslinien zwischen dem kanaanäischen Wettergott und Jahwe* (PhD Diss.), Halle (Saale), 1965.
- HIRSCH, S. R.: *Die Psalmen*, Frankfurt am Main, Verlag der J. Kauffmann'sche Buchhandlung, 1882.
- HITZIG, F.: *Psalmen I*, Leipzig–Heidelberg, C. F. Winter'sche Verlagshandlung, 1863.
- HITZIG, F.: *Psalmen II*, Leipzig–Heidelberg, C. F. Winter'sche Verlagshandlung, 1865.
- HJELDE, S.: *Sigmund Mowinckel und seine Zeit. Leben und Werk eines norwegischen Alttestamentlers* (FAT 50), Tübingen, Mohr Siebeck, 2006.
- HOFFMANN, A.: *David. Namensdeutung und Wesensdeutung* (BWANT 100), Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz, Kohlhammer, 1973.
- HOLLADAY, W. L.: A New Proposal for the Crux Interpretum in Psalm II 12, in: VT 28 (1978), 110–112.
- HOLTZ, S. E.: The Thematic Unity of Psalm cxliv in Light of Mesopotamian Royal Ideology, in: VT 58 (2008), 367–380.
- HOLZINGER, H.: *Exodus* (KHC 2), Tübingen–Freiburg–Leipzig, Mohr Siebeck, 1900.
- HONEYMAN, A. M.: The Evidence for Regnal Names among Hebrews, in: JBL 67 (1948), 13–25.
- HOSSFELD, F.-L. – STEINER, T. M.: Problems and Prospects in Psalter Studies, in: Gillingham, S. (ed.): *Jewish and Christian Approaches to the Psalms Conflict and Convergence*, Oxford, University Press, 2013, 240–258.
- HOSSFELD, F.-L. – ZENGER, E.: *Die Psalmen I: Psalm 1–50* (NEB.AT 29), Würzburg, Echter Verlag, 1993.
- HOSSFELD, F.-L. – ZENGER, E.: *Die Psalmen II: Psalm 51–100* (NEB.AT 40), Würzburg, Echter Verlag, 2002.
- HOSSFELD, F.-L. – ZENGER, E.: *Die Psalmen III: Psalm 101–150* (NEB.AT 41), Würzburg, Echter Verlag, 2012.
- HOSSFELD, F.-L. – ZENGER, E.: *Psalmen 101–150* (HThK.AT), Freiburg, Verlag Herder, 2008.

- HOSSFELD, F.-L. – ZENGER, E.: *Psalmen 51–100* (HThK.AT), Freiburg, Verlag Herder, <sup>2</sup>2000.
- HOSSFELD, F.-L. – ZENGER, E.: Psalmenauslegung im Psalter, in: Kratz, R. G. – Krüger, Th. – Schmid, K. (Hg.): *Schriftauslegung in der Schrift. Festschrift für Odil Hannes Steck zu seinem 65. Geburtstag* (BZAW 300), Berlin – New York, de Gruyter, 2000, 237–258.
- HOSSFELD, F.-L. – ZENGER, E.: The So-Called Elohistic Psalter. A New Solution for an Old Problem, in: Strawn, B. A. – Bowen, N. R. (ed.): *A God So Near. Essays on Old Testament Theology in Honor of Patrick D. Miller*, Winona Lake, Eisenbrauns 2003, 35–51.
- HOSSFELD, F.-L.: Der elohistische Psalter Ps 42–83. Entstehung und Programm, in: Zenger, E. (ed.): *The Composition of the Book of Psalms* (BETHL 238), Leuven–Paris–Walpol, Peeters, 2010, 199–214.
- HOSSFELD, F.-L.: Die unterschiedlichen Profile der beiden Davidsammlungen Ps 3–41 und Ps 51–72, in: Zenger, E. (Hg.): *Der Psalter in Judentum und Christentum* (HBS 18), Freiburg–Basel–Wien, Herder, 1998, 59–74.
- HOSSFELD, F.-L.: Gerechtigkeit II. Altes Testament, in: LThK 4 (<sup>3</sup>2006), 500–501.
- HOSSFELD, F.-L.: Messianische Texte des Psalters. Ein Überblick mit hermeneutischen Konsequenzen, in: Dimitrov, I. Z. – Dunn, J. D. G. – Luz, U. – Niebuhr, K.-W. (Hg.): *Das Alte Testament als christliche Bibel in orthodoxer und westlicher Sicht* (WUNT 174), Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, 307–324.
- HOSSFELD, F.-L.: Ps 89 und das vierte Psalmenbuch (90–106), in: Otto, E. – Zenger, E. (Hg.): *„Mein Sohn bist du“ (Ps 2,7). Studien zu den Königpsalmen* (SBS 192), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 2002, 173–183.
- HOSSFELD, F.-L.: Psalmen I. Altes Testament, in: LThK 8 (<sup>3</sup>2006), 689–693.
- HOSSFELD, F.-L.† – BREMER, J. – STEINER, M. (Hg.): *Trägerkreise in den Psalmen* (BBB 178), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht – Bonn University Press, 2017.
- HOUSTON, W.: The Kings Preferential Option for the Poor. Rhetoric, Ideology and Ethics in Psalm 72, in: *Biblical Interpretation* 7 (1999), 341–367.
- HOWARD, D. M. (Jr.): Editorial Activity in the Psalter. A State-of-the-Field Survey, in: *Word and World* 9/3 (1989), 274–285 = in: McCann, J. C. (ed.): *The Shape and Shaping of the Psalter* (JSOT.SS 159), Sheffield, Academic Press, 1993, 52–70.
- HOWARD, D. M. (Jr.): Recent Trends in Psalms Study, in: Baker, D. W. – Arnold, B. T. (ed.): *The Face of Old Testament Study. A Survey of Contemporary Approaches*, Grand Rapids, Baker Academic, 1999, 329–368.
- HOWARD, D. M. (Jr.): *Structure of Psalms 93–100* (Biblical and Judaic Studies 5), Winona Lake, Eisenbrauns, 1997.
- HOWARD, D. M. (Jr.): The Psalms and Current Study, in: Firth, D. – Johnston P. S. (ed.): *Interpreting the Psalms. Issues and Approaches*, Downers Grove, IVP, 2005, 23–40.
- HUFFMON, H. B.: Shalem. שָׁלֵם, in: DDD (<sup>2</sup>1999), 755–757.

- HUMAN, D. J.: An ideal for leadership – Psalm 72. The (wise) king – Royal mediation of God's universal reign, in: *Verbum et Ecclesia* 23/3 (2002), 658–677.
- HUPFELD, H.: *Die Psalmen I*, Gotha, Verlag von Friedrich Andreas Perthes, <sup>2</sup>1867.
- HUPFELD, H.: *Die Psalmen II*, Gotha, Verlag von Friedrich Andreas Perthes, <sup>2</sup>1868.
- HUPFELD, H.: *Die Psalmen III*, Gotha, Verlag von Friedrich Andreas Perthes, <sup>2</sup>1870.
- HUTTER, M.: *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments I.: Babylonier, Syrer, Perser*, Stuttgart–Berlin–Köln, Kohlhammer, 1996.
- ISHIDA, T.: *The Royal Dynasties in Ancient Israel. A Study on the Formation and Developement of Royal-Dynastic Ideology*, Berlin – New York, de Gruyter, 1977.
- JAIN, E.: *Psalmen oder Psalter? Materielle Rekonstruktion und inhaltliche Untersuchung der Psalmenhandschriften aus der Wüste Juda (StTDJ 109)*, Leiden–Boston, Brill, 2014.
- JANOWSKI, B.: „Ich will in eurer Mitte wohnen.“ Struktur und Genese der exilischen *Shekina*-Theologie, in: Amir, Y. – Hanson, P. D. – Baldermann, I. (Hg.): *Der eine Gott der beiden Testamente* (JBTh 2), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1987, 165–193 = in: uő: *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1993, 119–147.
- JANOWSKI, B.: Das Buch der unverfälschten Spiritualität. Zum neuen Psalmkommentar von F.-L. Hossfeld und E. Zenger, in: BZ 47 (2003), 43–65.
- JANOWSKI, B.: Das Königtum Gottes in den Psalmen, in: ZThK 86 (1989), 389–454.
- JANOWSKI, B.: Der andere König. Ps 72 als Magna Charta der judäischen Königsideologie, in: Gielen, M. – Kügler, J. (Hg.): *Liebe, Macht und Religion. Interdisziplinäre Studien zu Grunddimensionen menschlicher Existenz (Gedenkschrift für H. Merklein)*, Stuttgart, Verlag Katholischer Bibelwerk, 2003, 97–112.
- JANOWSKI, B.: Die „Kleine Biblia“. Zur Bedeutung der Psalmen für eine Theologie des Alten Testaments, in: Zenger, E. (Hg.): *Der Psalter in Judentum und Christentum* (HBS 18), Freiburg–Basel–Wien, Herder, 1998, 381–420.
- JANOWSKI, B.: Die Frucht der Gerechtigkeit. Psalm 72 und die judäische Königsideologie, in: Otto, E. – Zenger, E. (Hg.): „*Mein Sohn bist du*“ (Ps 2,7). *Studien zu den Königpsalmen* (SBS 192), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 2002, 94–134.
- JANOWSKI, B.: Die rettende Gerechtigkeit. Zum Gerechtigkeitsdiskurs in den Psalmen, in: Achenbach, R. – Arneith, M. (Hg.): „*Gerechtigkeit und Recht zu üben*“ (Gen 18,19). *Studien zur altorientalischen und biblischen Rechtsgeschichte, zur Religionsgeschichte Israels und zur*

- Religionssoziologie. Festschrift für Eckart Otto zum 65. Geburtstag* (BZAR 13), Wiesbaden, Verlag Harrassowitz, 2009, 362–376.
- JANOWSKI, B.: Ein Tempel aus Worten. Zur theologischen Architektur des Psalters, in: Zenger, E. (ed.): *The Composition of the Book of Psalms* (BETHl 238), Leuven–Paris–Walpol, Peeters, 2010, 279–306.
- JANOWSKI, B.: Herrschaft über die Tiere. Gen 1,26–28 und die Semantik von ררר, in: uő: *Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, Band 2: *Die rettende Gerechtigkeit*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1999, 33–48.
- JANOWSKI, B.: Psalmen/Psalter II.1.c: Altes Testament/Themen der Psalmen, in: <sup>4</sup>RG 6 (2003), 1766–1769.
- JANOWSKI, B.: Psalmen/Psalter II.2.a: Teilsammlungen und Gesamtpsalter/Formale Aspekte, in: <sup>4</sup>RG 6 (2003), 1769–1772.
- JANOWSKI, B.: Psalmen/Psalter III.2.: Psalmen außerhalb des Psalters/Außerhalb des Alten Testaments, in: <sup>4</sup>RG 6 (2003), 1775–1776.
- JANOWSKI, B.: *Stellvertretung. Alttestamentliche Studien zu einem theologischen Grundbegriff* (SBS 165) Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1997.
- JANOWSKI, B.: Wild Beasts. זיִם, in: DDD (<sup>2</sup>1999), 897–898.
- JENNI, E.: עֹלָם, in: THAT 2 (1976), 228–243.
- JENNI, E.: Das Wort 'olām im Alten Testament, in: ZAW 64 (1953), 197–248.
- JENNI, E.: *Lehrbuch der hebräischen Sprache des Alten Testaments*, Basel–Stuttgart, Helbing & Lichtenhahn, 1978.
- JENNI, E.: Zu den doxologischen Schlussformeln des Psalters, in: ThZ 40 (1984), 114–120.
- JEPSEN, A.: אָבִי, in: ThWAT 1 (1973), 313–348.
- JEPSEN, A.: ŠDQ und ŠDQH im Alten Testament, in: Reventlow, H. G. – Hertzberg, H. W. (Hg.): *Gottes Wort und Gottes Land. Hans-Wilhelm Hertzberg zum 70. Geburtstag am 16. Januar 1965 dargebracht von Kollegen, Freunden und Schülern*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965, 78–99 = in: uő: *Der Herr ist Gott. Aufsätze zur Wissenschaft vom Alten Testament*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1978, 221–229.
- JIRKU, A.: *Die Dämonen und ihre Abwehr im Alten Testament*, Leipzig, A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung, 1912.
- JOBLING, D.: Deconstruction and the Political Analysis of Biblical Texts. A Jamesonian Reading of Psalm 72, in: *Semeia* 59 (1992), 95–127.
- JOHNSON, A. R.: The Psalms, in: Rowley, H. H. (ed.): *The Old Testament and Modern Study. A Generation of Discovery and Research*, Oxford, Clarendon Press, 1952, 162–209.
- JOHNSON, B.: מִשְׁפָּחַת, in: ThWAT 5 (1986), 93–107.
- JOHNSON, B.: צִדִּיק, in: ThWAT 6 (1989), 903–924.
- JOÜON, P. – MURAOKA, T.: *A Grammar of Biblical Hebrew* (eredeti megjelenés: *Grammaire de l'hébreu biblique*, <sup>2</sup>1947), Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2006.

- KAEMPF, S. I.: *Grabinschrift Eschmunazar's, Königs der Sidoner. Urtext und Uebersetzung nebst sprachlicher und sachlicher Erklärung*, Prag, Verlag von H. Dominicus, 1874.
- KAISER, O. – DELSMAN, W. C. – DIETRICH, M. et al. (Hg.): *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments I–III*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1982–1997.
- KAISER, O.: *Das Buch des Propheten Jesaja. Kapitel 1–12* (ATD 17), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>5</sup>1981.
- KAISER, O.: *Der Prophet Jesaja. Kapitel 13–39* (ATD 18), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>3</sup>1983.
- KAISER, O.: *Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, <sup>5</sup>1984.
- KAISER, W. C.: Psalm 72. An Historical and Messianic Current Example of Antiochene Hermeneutical *Theoria*, in: JETS 52/2 (2009), 257–270.
- KAISER, W. C.: *The Messiah in the Old Testament*, Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1995.
- KAPELRUD, A. S.: Scandinavian Research in the Psalms after Mowinckel, in: ASTI 4 (1965), 74–90
- KARASSZON, D.: A strukturalista módszer, in: ThSz 49/3 (2006), 132–133.
- KARASSZON, D.: A Zsoltárok könyvének magyarázata, in: Bartha, T. (szerk.): *A Szentírás magyarázata (Jubileumi Kommentár)*, 2. kötet: *Az Ószövetség könyveinek magyarázata. Zsoltárok könyve–Malakiás könyve* [2., javított kiadás], Budapest, Kálvin Kiadó, 1998, 691–748.
- KARASSZON, D.: Ésaías könyvének magyarázata, in: Bartha, T. (szerk.): *A Szentírás magyarázata (Jubileumi Kommentár)*, 2. kötet: *Az Ószövetség könyveinek magyarázata. Zsoltárok könyve–Malakiás könyve* [2., javított kiadás], Budapest, Kálvin Kiadó, 1998, 541–640.
- KARASSZON, D.: Gondolatok a 89. zsoltárról, in: RE 49 (1997), 55–58;
- KARASSZON, D.: Új módszer a zsoltárkutatásban, in: *Confessio* 24/4 (2000), 102–111;
- KARASSZON, D.: Új módszer a zsoltárkutatásban, in: *Confessio* 24/4 (2000), 102–111.
- KARASSZON, D.: Új utakon a zsoltárkutatás?, in: ThSz 43/4 (2000), 262–265;
- KARASSZON, I.: *Az óizraeli vallás. Vázlatok* (A BRTA Bibliái és Judaisztikai Kutatócsoportjának kiadványai 6), Budapest, BRTA, 1994.
- KARASSZON, I.: *Az Ószövetség regénye. Sugárutak és szákcák a kutatástörténetben*, Budapest, Sapientia Főiskola – LHarmattan, 2011.
- KARASSZON, I.: *Az ószövetségi írásmagyarázat módszertana* (Simeon könyvek 1), Pápa, PRITA, <sup>2</sup>2005.
- KARASSZON, I.: Tekintély és kritika, in: ThSz 34/2 (1991), 101–109 = in: uő: *Az Ószövetség fényei. Veterotestamentika* (Protestáns Művelődés Magyarországon 10), Budapest, Mundus Kiadó, 2002, 11–31.
- KEEL, O. – SCHROER, S.: *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Göttingen–Fribourg, Vandenhoeck & Ruprecht – Academic Press Fribourg, <sup>2</sup>2008.

- KEEL, O. – UEHLINGER, CH.: *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonografischer Quellen*, Fribourg, Bibel+Orient Museum – Academic Press, 2010.
- KEEL, O. – UEHLINGER, CH.: Jahwe und die Sonnengottheit von Jerusalem, in: Dietrich, W. – Klopfenstein, M. A. (Hg.): *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte* (OBO 139), Freiburg–Göttingen, Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, 269–306.
- KEEL, O.: *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Zürich–Neukirchen, Benziger Verlag – Neukirchener Verlag, 1972.
- KELLER, C. A.: בִּרְךְ I–III, in: THAT 1 (1971), 353–367.
- KELLERMANN, U.: *Messias und Gesetz. Grundlinien einer alttestamentlichen Heilserwartung. Eine traditionsgeschichtliche Einführung* (BST 6), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1971.
- KEMÉNY, J.: *Gilead balsamuma...*, Sárospatak, Nyomtatta Rosnyai János, 1659.
- KESSLER, R.: *Az ókori Izráel társadalma. Történeti bevezetés* (eredeti megjelenés: Sozialgeschichte des alten Israels. Eine Einführung, 2008), Budapest, Kálvin Kiadó, 2011.
- KESSLER, R.: Gott und König, Grundeigentum und Fruchtbarkeit, in: ZAW 108 (1996), 214–232.
- KESSLER, R.: *Staat und Gesellschaft im vorexilischen Juda. Vom 8. Jahrhundert bis zum Exil* (VT.S 42), Leiden – New York – Köln, Brill, 1992.
- KIM, J.: *Psalm 110 in its Literary and Generic Contexts. An Eschatological Interpretation* (PhD Diss.), Philadelphia, Westminster Theological Seminary, 2003.
- KIM, J.: The Strategic Arrangement of Royal Psalms in Books IV–V, in: WThJ 70 (2008), 143–157.
- KITTEL, R.: *Die Psalmen* (KAT 13), Leipzig, A. Deichert'sche Verlagshandlung, 1929.<sup>5-6</sup>
- KLATT, W.: *Hermann Gunkel. Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode* (FRLANT 100), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1969.
- KLEER, M.: „Der liebliche Sänger der Psalmen Israels“. *Untersuchungen zu David als Dichter und Beter der Psalmen* (BBB 108), Bodenheim, Philo, 1996.
- KLINKOTT, H.: Steuern, Zölle und Tribute im Achaimenidenreich, in: uő – Kubisch, S. – Müller-Wollermann, R. (Hg.): *Geschenke und Steuern, Zölle und Tribute. Antike Abgabeformen in Anspruch und Wirklichkeit* (CHAN 29), Leiden–Boston, Brill, 2007, 231–261.
- KNUDTZON, J. A. (Hg.): *Die El-Amarna-Tafeln mit Einleitung und Erläuterungen, Band 1.: Die Texte – Band 2.: Anmerkungen und Register* (Vorderasiatische Bibliothek 2/1–2), Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1915.

- KOCH, K.: *Daniel*. 1. Teilband: *Dan 1–4* (BKAT XXII/1), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2005.
- KOCH, K.: Der König als Sohn Gottes, in: Otto, E. – Zenger, E. (Hg.): „*Mein Sohn bist du*“ (Ps 2,7). *Studien zu den Königspsalmen* (SBS 192), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 2002, 1–32.
- KOCH, K.: Der Psalter und seine Redaktionsgeschichte, in: Seybold, K. – Zenger, E. (Hg.): *Neue Wege der Psalmenforschung. Für Walter Beyerlin* (HBS 1), Freiburg, Herder, 1994, 243–277.
- KOCH, K.: Königspsalmen und ihr ritueller Hintergrund. Erwägungen zu Ps 89,20–38 und Ps 20 und ihren Vorstufen, in: Flint, P. W. – Miller, P. D. (ed.): *The Book of Psalms. Composition and Reception* (VTS 99), Leiden–Boston, Brill, 2005, 9–52.
- KOCH, K.: מִזְמֹר, in: THAT 2 (1976), 507–530.
- KOCH, K.: S. ādaq und Ma‘at. Konnektive Gerechtigkeit in Israel und Ägypten?, in: Assmann, J. – Janowski, B. – Welker, M. (Hg.): *Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1998, 36–64.
- KOCH, M.: *Tarschisch und Hispanien. Historisch-geographische und namenkundliche Untersuchung zur phönikischen Kolonisation der iberischen Halbinsel* (Madrider Forschungen 14), Berlin, de Gruyter, 1984.
- KOEHLER, L. – BAUMGARTNER, W. (Hg.): *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden, Brill, 31967–1990.
- KOENEN, K.: Wasserversorgung, in: WiBiLex – digitális kiadvány, elérhető: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/14617/>, letöltés dátuma: 2018. február 14. (szócikk utolsó aktualizálása: 2010. november)
- KOH, Y. VON: G. H. Wilson's Theories on the Organization of the Masoretic Psalter, in: Dell, K. J. – Davies, G. – uő (ed.): *Genesis, Isaiah and Psalms. A Festschrift to Honour Professor John Emerton for His Eightieth Birthday* (VTS 135), Leiden–Boston, Brill, 2010, 177–192.
- KOOREVAAR, H.: The Psalter as a Structured Theological Story with the Aid of Subscripts and Superscripts, in: Zenger, E. (ed.): *The Composition of the Book of Psalms* (BETHL 238), Leuven–Paris–Walpol, Peeters, 2010, 579–592.
- KÖCKERT, M.: *Vätergott und Väterverheißungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben* (FRLANT 142), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.
- KÖRTING, C.: *Zion in den Psalmen* (FAT 48), Tübingen, Mohr Siebeck, 2006.
- KÖSZEGHY, M.: *Salamon, avagy a történet vége* (Kréné 5), Budapest, Új Mandátum, 2005.
- KRATZ, R. G.: *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik* (UTB 2157), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- KRATZ, R. G.: Die Tora Davids. Psalm 1 und die doxologische Fünfteilung des Psalters, in: ZThK 93 (1996), 1–34.



- KRATZ, R. G.: *Kyros im Deuterojesaja-Buch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von Jes 40–55* (FAT 1), Tübingen, Mohr Siebeck, 1991.
- KRATZ, R. G.: Redaktionsgeschichte/Redaktionskritik I.: Altes Testament, in: TRE 27 (1997), 367–378.
- KRATZ, R. G.: *Translatio imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld* (WMANT 63), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1991.
- KRAUS, H.-J.: *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament. Untersuchungen zu den Liedern von Jahwes Thronbesteigung* (BHTh 13), Tübingen, Mohr Siebeck, 1951.
- KRAUS, H.-J.: *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, <sup>3</sup>1982.
- KRAUS, H.-J.: *Psalmen 1–59* (BKAT XV/1), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, <sup>6</sup>1989.
- KRAUS, H.-J.: *Psalmen 60–150* (BKAT XV/2), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, <sup>6</sup>1989.
- KRAUS, H.-J.: *Theologie der Psalmen* (BKAT XV/3), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1979.
- KRAUS, N.: *Dávid Zsoltárai. Szent iratok. Tehillim 1* (Ősi Forrás 8), Budapest, Göncöl Kiadó, 1999.
- KRAUS, W. – KARRER, M. (Hg.): *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>2</sup>2010.
- KROEZE, J. H.: Die Psalmen. Eine Übersicht über einige Psalmenwerke der Gegenwart, in: *Bibel und Leben* 8 (1967), 220–231.
- KRONHOLM, T.: פִּסְמָה, in: ThWAT 5 (1986), 838–856.
- KRUSCHE, M.: Salomo, Herrscher über Tiere und Dämonen. Zur Deutung und möglichen Wirkungsgeschichte von Ps 72,9a, in: BN 173 (2017) 23–42.
- KSELMAN, J. S. – BARRÉ, M. L.: Zsoltárok könyve (eredeti megjelenés: Psalms, 1990), in: Thorday, A. (főszerk.): *Jeromos Bibliakommentár I.: Az Ószövetség könyveinek magyarázata*, Budapest, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, 2002, 803–845.
- KSELMAN, J. S.: Psalm 72. Some Observations on Structure, in: BASOR 220, *Memorial Issue. Essays in Honor of George Ernst Wright* (1975), 77–81.
- KSELMAN, J. S.: The ABCB pattern. Further examples, in: VT 32 (1982), 224–229.
- KUHRT, A.: *Az ókori Közel-Kelet* (eredeti megjelenés: The Ancient Near East, c. 3000–300 BC, Vol. I–II., 1995) (Studia Orientalia 5), [Piliscsaba], PPKE BTK, 2005.
- KUNTZ, J. K.: Engaging the Psalms. Gains and Trends in Recent Research, in: *Currents in Research. Biblical Studies* 2 (1994), 77–106.
- KUSTÁR, Z.: „Durch seine Wunden sind wir geheilt.” *Eine Untersuchung zur Metaphorik von Israels Krankheit und Heilung im Jesajabuch* (BWANT 154), Stuttgart, Kohlhammer, 2002.

- KUSTÁR, Z.: „Fiam vagy te, ma nemzettelek téged!” A Zsolt 2 magyarázata, in: ThSz 51/2 (2008), 64–77.
- KUSTÁR, Z.: A deuteronomista történeti mű (5Móz, Józs, Bír, 1–2Sám, 1–2Kir), in: Pecsuk, O. (szerk.): *Bibliaismereti kézikönyv*, Budapest, Magyar Bibliatársulat – Kálvin Kiadó, 2004, 94–97.
- KUSTÁR, Z.: *A héber Ószövetség szövege. A masszoréta szöveg hagyományozás és annak megjelenítése a Biblia Hebraicában*, Budapest, Magyar Bibliatársulat – Kálvin Kiadó, 2010.
- KUSTÁR, Z.: A Királyok könyve, in: Pecsuk, O. (szerk.): *Bibliaismereti kézikönyv*, Budapest, Magyar Bibliatársulat – Kálvin Kiadó, 2004, 133–156.
- KUSTÁR, Z.: A Krónikák első és második könyve – Ezsdrás – Nehémiás: A krónikás történeti mű, in: Pecsuk, O. (szerk.): *Bibliaismereti kézikönyv*, Budapest, Magyar Bibliatársulat – Kálvin Kiadó, 2004, 170–171.
- KUSTÁR, Z.: *A Krónikák könyve. A mű előállása, tanítása szövegállományának és kanonikus forrásainak szinopszisa* (DRHE Ószövetségi Tanszékének Tanulmányi Füzetek 2), Debrecen, DRHE, 2002.
- KUSTÁR, Z.: A Zsoltárok könyve, in: Pecsuk, O. (szerk.): *Bibliaismereti kézikönyv*, Budapest, Magyar Bibliatársulat – Kálvin Kiadó, 2004, 211–226.
- KUSTÁR, Z.: Az igazság/igazságosság fogalma az Ószövetségben, in: Fekete, K. – uő – Kovács, Á. (szerk.): *Átjárható határok. Ünnepi kötet dr. Gaál Botond professzor 65. születésnapjára* (ATD\* 2), Debrecen, DRHE, 2011, 131–144.
- KUSTÁR, Z.: Az Ószövetség király-szövegeinek messianisztikus értelmezése – a 72. zsoltár alapján, in: *Református Tiszántúl* 11/5–6 (2003), 7–10.
- KUSTÁR, Z.: Betoldások a Bibliában. Adalékok a héber Ószövetség hagyományozás-történetéhez és az ószövetségi szövegkritikához, in: uő (szerk.): *Orando et laborando. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem 2004/2005. évi értesítője. 467. tanév*, Debrecen, DRHE, 2005, 61–84.
- KUSTÁR, Z.: Főáram és különút az ószövetségi eszkatológiában. Az Ézs 2,2–5 magyarázata, in: Fazakas, S. – Ferencz, Á. (szerk.): *„Krisztusért járva követségben...”*. Teológia – ígehirdetés – egyházkormányzás. *Tanulmánykötet a 60 éves Bölcskei Gusztáv születésnapjára* (ATD\* 3), DRHE, Debrecen, 2012, 17–27.
- KUSTÁR, Z.: Imádság az Ószövetségben, in: ThSz 47/4 (2004), 187–193.
- KUSTÁR, Z.: Izrael és a pogány nemzetek viszonya az Ézs 19,18–25 alapján, in: Dienes, D. – Füst-Molnár, Sz. (szerk.): *„Sola Scriptura...” Tanulmányok dr. Nagy Antal Mihály tiszteletére 70. születésnapja alkalmából*, Sárospatak, SRTA, 2000, 47–72.
- LABUSCHAGNE, C. J.: *Numerical Secrets of the Bible. Rediscovering the Bible Codes*, North Richland Hills, BIBAL Press, 2000.
- LAGRANGE, M.-J.: Le Messianisme dans les psaumes, in: RB 14 (1905), 39–57. 188–202.
- LARSEN, D. J.: *The Royal Psalms in the Dead Sea Scrolls* (PhD Diss.), University of St Andrews, 2013.

- LEE, A. H. I.: *From Messiah to Preexistent Son. Jesus' Self-Consciousness and Early Christian Exegesis of Messianic Psalms* (WUNT 192), Tübingen, Mohr Siebeck, 2005.
- LEEUWEN, C. VAN: God, de Koning en de Armen in Psalm 72, in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 12 (1957–1958), 16–31.
- LEUCHTER, M. A.: From Levite to Maškil in the Persian and Hellenistic Eras, in: uő – Hutton, J. M. (ed.): *Levites and priests in biblical history and tradition* (Ancient Israel and its Literature 9), Atlanta, SBL, 2011, 215–232.
- LEUENBERGER, M.: Die Jhwh-König-Theologie der formativen Psalter-Redaktion und ihre Trägerkreise, in: Hossfeld, F.-L.† – Bremer, J. – Steiner, M. (Hg.): *Trägerkreise in den Psalmen* (BBB 178), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht – Bonn University Press, 2017, 61–95.
- LEUENBERGER, M.: Die Solarisierung des Wettergottes Jhwh, in: uő: *Gott in Bewegung. Religions- und theologiegeschichtliche Beiträge zu Gottesvorstellungen im alten Israel* (FAT 76), Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, 34–71.
- LEUENBERGER, M.: Die theokratische Theologie des Psalters, in: Trampedach, K. – Pečar, A. (Hg.): *Theokratie und theokratischer Diskurs. Die Rede von der Gottesherrschaft und ihre politisch-sozialen Auswirkungen im interkulturellen Vergleich* (Colloquia Historica et Theologica 1), Tübingen, Mohr Siebeck, 2013, 39–53.
- LEUENBERGER, M.: *Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV–V im Psalter* (AthANT 83), Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2004.
- LEUENBERGER, M.: Psalterdoxologien. Entstehung und Theologie, in: uő: *Gott in Bewegung* (FAT 76), Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, 166–193.
- LEUENBERGER, M.: *Segen und Segenstheologien im alten Israel. Untersuchungen zu ihren religionsgeschichtlichen Konstellation und Transformationen* (AthANT 90), Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2008.
- LEUENBERGER, M.: Time and situational reference in the Book of Haggai. On Religious- and Theological-Historical Contextualizations of Redactional Processes, in: Albertz, R. – Nogalski, J. – Wöhrle, J. (ed.): *Perspectives on the Formation of the Book of Twelve. Methodological Foundations – Redactional Processes – Historical Insights* (BZAW 433), Berlin – New York, de Gruyter, 2012, 157–169.
- LEVIN, CH.: Das Gebetbuch der Gerechten. Literargeschichtliche Beobachtungen am Psalter, in: ZThK 90 (1993), 355–381.
- LEVIN, CH.: Die Entstehung der Büchereinteilung des Psalters, in: VT 54 (2004), 83–90.
- LEVIN, CH.: The Poor in the Old Testament. Some Observations, in: *Religion & Theology* 8 (2001), 253–273 = in: uő: *Fortschreibungen. Gesammelte Studien zum Alten Testament* (BZAW 316), Berlin – New York, de Gruyter, 2003, 322–338.
- LIEDKE, G.: מַשְׁכִּיל, in: THAT 2 (1976), 999–1009.

- LISS, K.: *Der Weg des Lebens. Psalm 16 und das Lebens- und Todverständnis der Individualpsalmen* (FAT II/5), Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, 430–437.
- LIM, M.: *Königskritik und Königsideologie in Ps 44–46. Eine exegetische Untersuchung zum theologischen Sinn in den kompositorischen „Unterbrechungen“ der Psalmen-Trias, gelesen in lectio continua, gedeutet nach dem Prinzip der concatenatio* (Altes Testament und Moderne 28), Münster, LIT Verlag, 2017.
- LIMBURG, J.: *Psalms*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2000.
- LIPINŠKI, E.: תְּרַשִׁיט, in: ThWAT 8 (1995), 778–781.
- LIPSCHITS, O.: Ramat Rahel, in: *Encyclopedia Judaica* 17 (<sup>2</sup>2007), 81–83.
- LISOWSKY, G.: *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>3</sup>1993.
- LIWAK, R.: Der Herrscher als Wohltäter. Soteriologische Aspekte in den Königstraditionen des Alten Orients und des Alten Testaments, in: Vieweger, D. – Waschke, E.-J. (Hg.): *Von Gott reden. Beiträge zur Theologie und Exegese des Alten Testaments. Festschrift für Siegfried Wagner zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1995, 163–186.
- LOHFINK, N.: *Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension*, Freiburg, Herder, 1989.
- LOHFINK, N.: Psalmen im Neuen Testament. Die Lieder in der Kindheitsgeschichte bei Lukas, in: Seybold, K. – Zenger, E. (Hg.): *Neue Wege der Psalmenforschung. Für Walter Beyerlin* (HBS 1), Freiburg, Herder, 1994, 105–125.
- LOHFINK, N.: Was wird anders bei kanonischer Schriftauslegung? Beobachtungen am Beispiel von Psalm 6, in: Baldermann, I. – Dassmann, E. – Fuchs, O. et al. (Hg.): *Zum Problem des biblischen Kanons* (JBTh 3), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1988, 29–53.
- LOHSE, B.: Luthers Auslegung von Ps 71 (72), 1 und 2 in der erten Psalmenvorlesung, in: Jungbans, H. – Ludolphy, I. – Meier, K. (Hg.): *Vierhundertfünfzig Jahre lutherische Reformation 1517–1967. Festschrift für Franz Lau zum 60. Geburtstag*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, 191–203.
- LORETZ, O.: *Die Königspsalmen. Die altorientalisch-kanaanäische Königstradition in jüdischer Sicht*, Teil I.: Ps 20, 21, 72, 101 und 144. Mit einem Beitrag von I. Kottsieper zu Papyrus Amherst (UBL 6), Münster, Ugarit Verlag, 1988.
- LORETZ, O.: *Götter – Ahnen – Könige als gerechte Richter. Der „Rechtsfall“ des Menschen vor Gott nach altorientalischen und biblischen Texte* (AOAT 290), Münster, Ugarit-Verlag, 2003, 429–435.
- LORETZ, O.: *Psalmenstudien. Kolometrie, Strophik und Theologie ausgewählter Psalmen* (BZAW 309), Berlin, de Gruyter, 2002.
- LUCAS, S.: *The Concept of the Messiah in the Scriptures of Judaism and Christianity* (LSTS 78), New York – London, T&T Clark, 2011.

- LUCKENBILL, D. D. (ed.): *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, Vol. 2: *Historical Records of Assyria from Sargon to the End*, Chicago, University of Chicago Press, 1927.
- LUGT, P. VAN DER: *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry II. Psalms 42–89* (Oudtestamentische Studiën 57), Leiden–Boston, Brill, 2010.
- LUQUE, S. P.: El reino Mesianico descrito en el Salmo 71 es fundamentalmente social, in: *Cultura Biblica* 5 (1948), 167–170.
- LUTHER, M.: Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens 1533, in: Aland, K. (Hg.): *Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für Gegenwart*, Band 5.: *Die Schriftauslegung*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1951, 167–239.
- LUX, R.: „Wir wollen mit euch gehen...“. Überlegungen zur Völkertheologie Haggais und Sacharjas, in: Kähler, Chr. – Böhm, M. – Böttrich, Chr. (Hg.): *Gedenkt an das Wort. Festschrift für Werner Vogler zum 65. Geburtstag*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 1999, 107–133 = in: uő: *Prophetie und Zweiter Tempel* (FAT 65), Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, 241–265.
- MACKAY, W. M.: Messiah in the Psalms, in: *Evangelical Quarterly* 11/2 (1939), 153–164.
- MAIER, CH. M.: „Zion wird man Mutter nennen“. Die Zionstradition in Psalm 87 und ihre Rezeption in der Septuaginta, in: ZAW 118 (2006), 582–596.
- MAIER, M. P.: Israel und die Völker auf dem Weg zum Gottesberg. Komposition und Intention der ersten Korachpsalmensammlung (Ps 42–49), in: Zenger, E. (ed.): *The Composition of the Book of Psalms*. (BETHL 238), Leuven–Paris–Walpol, Peeters, 2010, 653–665.
- MAIER, M. P.: *Völkerwallfahrt im Jesajabuch* (BZAW 474), Berlin–Boston, de Gruyter, 2016.
- MALAMAT, A.: *Das davidische und salomonische Königreich und seine Beziehungen zu Ägypten und Syrien. Zur Entstehung eines Großreichs* (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte 407), Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1983.
- MARTIN SANCHEZ, B.: Salmo 71(72). El reino del Mesias, in: *Cultura Biblica* 22 (1965), 168–169.
- MARTIN-ACHARD, R.: ענה II, in: THAT 2 (1976), 341–350.
- MARTILA, M.: *Collective Reinterpretation in the Psalms. A Study of the Redaction History of the Psalter* (FAT 13), Tübingen, Mohr Siebeck, 2006.
- MASON, R.: The Messiah in the Postexilic Old Testament Literatur, in: Day, J. (ed.): *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar* (JSOT.SS 270), Sheffield, Academic Press, 1998, 338–364.
- MAYS, J. L.: Past, Present and Prospect in Psalm Study, in: uő – Petersen, D. L. – Richards, K. H. (ed.): *Old Testament Interpretation. Past, Present*

- and Future. Essays in Honor of G. Tucker*, Nashville, Abingdon, 1995, 147–156.
- McCANN, J. C. (Jr.): Books I–III. and the Editorial Purpose of Hebrew Psalter, in: McCann, J. C. (ed.): *The Shape and Shaping of the Psalter* (JSOT.SS 159), Sheffield, Academic Press, 1993, 93–107.
- McCANN, J. C. (Jr.): The Book of Psalms. Introduction, Commentary, and Reflections, in: Keck, L. E. – Petersen, D. L. – Collins, J. J. et al. (ed.): *The New Interpreter's Bible*, Vol. 4, Nashville, Abingdon Press, 1996, 639–1280.
- McCANN, J. C. (Jr.): The Shape and Shaping of the Psalter, Psalms in Their Literary Context, in: Brown, W. P. (ed.): *The Oxford Handbook of the Psalms*, Oxford, University Press, 2014, 350–362.
- McCANN, J. C.: The Shape of Book I of the Psalter and the Shape of Human Happiness, in: Flint, P. W. – Miller, P. D. (ed.): *The Book of Psalms. Composition and Reception* (VT.S 99), Leiden–Boston, Brill, 2005, 340–348.
- MEIN, A.: The King's Justice? Early Modern Perspectives on the Ethics of Psalm 72, in: Human, D. J. (ed.): *Psalmody and Poetry in Old Testament Ethics* (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 572), London – New York, T&T Clark, 2012, 93–111.
- MEINHOLD, A.: Verstehen und Übersetzen. Versuch zu Psalm 72, in: *legach* 4 (2004), 85–107.
- METTINGER, T. N. D.: *Deethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies* (Coniectanea Biblica, Old Testament Series 18), Lund, CWK Gleerup, 1982.
- METTINGER, T. N. D.: *King and Messiah. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings* (Coniectanea Biblica. Old Testament Series 8), Lund, CWK Gleerup, 1976.
- MICHAEL, D.: Armut, II. Altes Testament, in: TRE 4 (1979), 72–76.
- MIGSCH, H.: Zur Bedeutung von נִפְחָל Niph'al in Num 14,21 und Ps 72,19, in: *Biblica* 82 (2001), 79–83.
- MILLARD, M.: *Die Komposition des Psalters. Ein formgeschichtlicher Ansatz* (FAT 9), Tübingen, Mohr Siebeck, 1994.
- MILLARD, M.: Von der Psalmenexegese zur Psalterexegese. Anmerkungen zum Neuansatz von Frank Lothar Hossfeld und Erich Zenger, in: *Biblical Interpretation* 4/3 (1996), 311–327.
- MILLARD, M.: Zum Problem des elohistischen Psalters. Überlegungen zum Gebrauch von יהוה und אֱלֹהִים im Psalter, in: Zenger, E. (Hg.): *Der Psalter in Judentum und Christentum* (HBS 18), Freiburg, Herder, 1998, 75–100.
- MILLER, J. M. – HAYES, J. H.: *Az ókori Izrael és Júda története* (eredeti megjelenés: *A History of Ancient Israel and Judah*, 1986) (Studia Orientalia 3), Piliscsaba, PPKE BTK, 2003.
- MILLER, P. D. (Jr.): Power, Justice, and Peace. An Exegesis of Psalm 72, in: *Faith and Mission* 4/1 (1986), 65–70.

- MINOCCHI, S.: I Salmi Messianici. Saggio di una edizione critica del testo Ebraico, in: RB 12 (1903), 190–211.
- MITCHELL, D. C.: Lord, remember David. G.H. Wilson and the Message of the Psalter, VT 56 (2006), 526–548.
- MITCHELL, D. C.: *The Message of the Psalter. An Eschatological Programme in the Book of Psalms* (JSOT.SS 252), Sheffield, Academic Press, 1997.
- MOLNÁR, J.: „Szebb vagy az ember fiainál.” Királyok és messiások Izrael történetében és költészetében, Kolozsvár, Kolozsvári Egyetemi Kiadó, 2009.
- MOLNÁR, J.: A király-zsoltárok teológiai és izagogikai kérdései, in: Juhász, T. (szerk.): *Határidő. Teológiai tanulmányok*, Kolozsvár, Protestáns Teológiai Intézet, 1995, 51–105.
- MOLNÁR, J.: A zsoltárkutatás jelenkori eredményei (A–B), in: RSz 85/2–3 (1992), 169–180.246–253.
- MOLNÁR, J.: Az én királyom. A Zsolt 2 magyarázata, in: Adorjáni, Z. (szerk.): *Emlékkönyv Tőkés István kilencvenedik születésnapjára*, Kolozsvár, Protestáns Teológiai Intézet – Erdélyi Református Egyházkerület – Királyhágómelléki Református Egyházkerület, 2006, 206–218.
- MONTGOMERY, J. A.: Recent Developments in the Study of the Psalter, in: AThR 16 (1934), 185–198.
- MORAN, W. L. (ed.): *The Amarna Letters* (eredeti megjelenés: Les Lettres d'El-Amarna, 1987), Baltimore–London, Johns Hopkins University Press, 1992.
- MORIARTY, F. L.: „Reges Tharsis et insularum...”, in: VD 26 (1948), 172–176.
- MOWINCKEL, S.: *He That Cometh. The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism* (eredeti megjelenés: Han som kommer, 1951), Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 2005.
- MOWINCKEL, S.: *Kongesalmerne i det Gamle Testamente*, Kristiania, H. Aschehoug, 1916.
- MOWINCKEL, S.: Psalm Criticism between 1900 and 1935 (Ugarit und Psalm Exegesis), in: VT 5 (1955), 13–33.
- MOWINCKEL, S.: *Psalmenstudien*, Band 1: *Āwān und die individuellen Klagepsalmen*, Amsterdam, Verlag P. Schippers, 1961.
- MOWINCKEL, S.: *Psalmenstudien*, Band 2: *Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*, Amsterdam, Verlag P. Schippers, 1961.
- MOWINCKEL, S.: *Psalmenstudien*, Band 3: *Kultprophetie und prophetische Psalmen*, Amsterdam, Verlag P. Schippers, 1961.
- MOWINCKEL, S.: *Psalmenstudien*, Band 6: *Die Psalmdichter*, Amsterdam, Verlag P. Schippers, 1961.
- MOWINCKEL, S.: *Religion und Kultus* (eredeti megjelenés: Religion og kultus, 1951) (Göttinger Theologische Lehrbücher), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1953.
- MOWINCKEL, S.: *The Psalms in Israel's Worship* (eredeti megjelenés: Offersang og Sangoffer, 1951), Grand Rapids, Eerdmans, 2004.



- MURPHY, R. E.: *A Study of Psalm 72(71)*, Washington, Catholic University of America Press, 1948.
- MURPHY, R. E.: Reflections on Contextual Interpretation of the Psalms, in: McCann, J. C. (ed.): *The Shape and Shaping of the Psalter* (JSOT.SS 159), Sheffield, JSOT Press, 1993, 21–28.
- MÜHLING, A.: „Blickt auf Abraham, euren Vater.” *Abraham als Identifikationsfigur des Judentums in der Zeit des Exils und des Zweiten Temples* (FRLANT 236), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- MÜLLER, A. R.: Der Psalter – eine Anthologie. Überlegungen zur sogenannten Psalterexegese, in: BN 119/120 (2003), 118–131.
- MÜLLER, H.-P.: װ, in: ThWAT 6 (1989), 987–991.
- MÜLLER, R.: *Jahwe als Wettergott. Studien zur althebräischen Kultlyrik anhand ausgewählter Psalmen* (BZAW 387), Berlin – New York, de Gruyter, 2008.
- MÜLLER, R.: Herrschaftslegitimation in den Königtümern Israel und Juda. Eine Spurensuche im Alten Testament, in: Levin, Ch. – Müller, R. (Hg.): *Herrschaftslegitimation in vorderorientalischen Reichen der Eisenzeit* (Orientalische Religionen in der Antike 21) Tübingen, Mohr Siebeck, 2017, 189–230.
- MÜLLER, W. W.: Seba, in: ABD 5 (1992), 1064.
- NAGY, J.: A Messiás arca a Zsoltárok könyvében, in: RSz 58/3 (1975), 197–203.
- NAGY, J.: A Messiás arca a Zsoltárok könyvében, in: RSz 58/3 (1975), 197–203.
- NEL, Ph. J.: The Theology of the Royal Psalms, in: OTE 11 (1998), 72–92.
- NÉMETH, Á.: „Adj napokat a király napjaihoz!” Imádság a király életéért az Ószövetségben és az ókori Közel-Keleten, in: *Collegium Doctorum* 10 (2014), 47–61.
- NÉMETH, Á.: „Támaszd nekik királyul Dávid Fiát...” A Zsolt 72 recepciója a Salamon Zsoltárai 17-ben, in: STD 5/1–2 (2012), 35–49.
- NÉMETH, Á.: A 72. zsoltár fordítása és magyarázata Kálvinnál, in: Fekete, K. – Kustár, Z. – Kovács, Á. (szerk.): *Átjárható határok. Ünnepi kötet dr. Gaál Botond professzor 65. születésnapjára* (ATD\* 2), Debrecen, DRHE, 2011, 111–130.
- NÉMETH, Á.: A király mint „donor” vagy „akceptor”? – A Zsolt 72,15 fordítási és értelmezési lehetőségei, in: Szávay, L. (szerk.): *„Vidimus enim stellam eius...” Konferenciakötet*, Budapest, KRE – L’Harmattan, 2011, 301–311.
- NÉMETH, Á.: Eszkatológia a Zsoltárok könyvében?, in: Balog, M. – Kókai Nagy, V. (szerk.): *Újszövetség és eszkatológia. Tanulmánykötet Peres Imre tiszteletére, 60. születésnapja alkalmából* (ATD\* 4), Debrecen, DRHE, 2013, 35–59.
- NÉMETH, Á.: Hapax legomenonok a 72. zsoltárban. Ókori, középkori és újkori értelmezési kísérletek, in: RSz 105/2 (2012), 121–147.
- NÉMETH, Á.: Messiási királyproféciák és a keresztyén krisztológia. Értelmezéstörténeti áttekintés, in: ThSz 54/3 (2011), 148–157.
- NÉMETH, Á.: Preegzisztencia és inkarnáció. Krisztológiai tételek a Zsolt 72 ógyházi értelmezésében, in: ThSz 56/1 (2013), 9–16.

- NÉMETH, P.: Az ókori keleti népek költészetének hatásai a zsoltárookban, in: ThSz 26/3 (1983), 137–141 (= in: uő: *Az írás és olvasás felelőssége. Protestáns művelődés Magyarországon*, Budapest, Munus Kiadó, 1998, 121–134).
- NESTLE, E.: Miscellen. Ps. 72,17, in: ZAW 25 (1905), 201.
- NEUMANN, P. H. A. (Hg.): *Zur neueren Psalmenforschung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.
- NICCACCI, A.: I monti portino pace al popolo (Sal 72,3), in: *Antonianum* 56 (1981), 804–806.
- NIEHR, H.: Abgaben an den Tempel im Yehud der Achaimenidenzeit, in: Klinkott, H. – Kubisch, S. – Müller-Wollermann, R. (Hg.): *Geschenke und Steuern, Zölle und Tribute. Antike Abgabeformen in Anspruch und Wirklichkeit* (CHAN 29), Leiden–Boston, Brill, 2007, 141–157.
- NIEHR, H.: *Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr.* (BZAW 190), Berlin – New York, de Gruyter, 1990.
- NIEHR, H.: Königtum und Gebet in Ugarit. Der König als Beter, das Gebet für den König und das Gebet zum König, in: Grund, A. – Krüger, A. – Lippke, F. (Hg.): *Ich will dir danken unter den Völkern. Studien zur israelitischen und altorientalischen Gebetsliteratur. Festschrift für Bernd Janowski zum 70. Geburtstag*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2013, 603–622.
- NIEMANN, H. M.: Königtum in Israel, in: <sup>4</sup>RG 4 (2001), 1593–1597.
- NIEMEYER, C. Th.: *Het Probleem van de rangschikking der Psalmen* (PhD Diss.), Leiden, 1950.
- NOONAN, B. J.: Abraham, Blessing, and the Nations. A Reexamination of the Niphal and Hitpael of בָּרַךְ in the Patriarchal Narratives, in: *Hebrew Studies* 51 (2010), 73–93.
- NORDHEIM, M. VON: *Geboren von der Morgenröte? Psalm 110 in Tradition, Redaktion und Rezeption* (WMANT 118), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2008.
- NORTHUP, B. E.: *Recognizing Messiah in the Psalms*, Fairfax, Xulon Press, 2003.
- NOTH, M.: *Das zweite Buch Mose. Exodus* (ATD 5), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, <sup>4</sup>1968.
- NOTH, M.: Gott, König, Volk im Alten Testament. Eine methodologische Auseinandersetzung mit einer gegenwärtigen Forschungsrichtung, in: ZThK 47 (1950), 157–191 = in: uő: *Gesammelte Studien zum Alten Testaments* (TB 6), München, Kaiser Verlag, <sup>2</sup>1960, 188–229.
- NÖLDKE, Th.: dwd twlpt y 72,20, in: ZAW 18 (1898), 256.
- NUNN, A.: Die Levante im ersten Jahrtausend. Handelswaren, freiwillige oder unfreiwillige Abgaben? Probleme der Archäologischen Zuweisung, in: Klinkott, H. – Kubisch, S. – Müller-Wollermann, R. (Hg.): *Geschenke und Steuern, Zölle und Tribute. Antike Abgabeformen in Anspruch und Wirklichkeit* (CHAN 29), Leiden–Boston, Brill, 2007, 125–140.

- OEMING, M. – VETTE, J.: *Das Buch der Psalmen*, Band 2: *Psalm 42–89* (NSK.AT 13/2), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 2010.
- OEMING, M. – VETTE, J.: *Das Buch der Psalmen*, Band 2: *Psalm 90–151* (NSK.AT 13/3), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 2016.
- OEMING, M.: An der Quelle des Gebets. Neuere Untersuchungen zu den Psalmen, in: ThLZ 127 (2002), 367–384.
- OEMING, M.: *Das Alte Testament als Teil des Christlichen Kanons? Studien zu gesamtbiblischen Theologien der Gegenwart*, Zürich, Pano Verlag, <sup>3</sup>2001.
- OEMING, M.: *Das Buch der Psalmen*, Band 1: *Psalm 1–41* (NSK.AT 13/1), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 2000.
- OEMING, M.: Die Psalmen in Forschung und Verkündigung, in: VF 40/1 (1995), 28–51.
- OESTERLEY, W. O. E.: *A Fresh Approach to the Psalms*, New York, Charles Scribner's Sons, 1937.
- OLSHAUSEN, J.: *Die Psalmen* (Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament 14), Leipzig, Verlag von S. Hirzel, 1853.
- OORSCHOT, J. VAN: *Von Babel zum Zion. Eine literarkritische Untersuchung* (BZAW 206), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1993.
- OTTO, E.: ׀׀׀, in: ThWAT 6 (1989), 994–1028.
- OTTO, E.: Gerechtigkeit I. Biblisch, 1. Alter Orient und Altes Testament, in: <sup>4</sup>RGG 3 (2000), 702–704.
- OTTO, E.: *Krieg und Frieden in der Hebräischen Bibel und im Alten Orient. Aspekte für eine Friedensforschung in der Moderne* (ThFr 18), Stuttgart–Berlin–Köln, Kohlhammer, 1999.
- OTTO, E.: Mosesegen/Moselied, in: <sup>4</sup>RGG 5 (2002), 1546.
- OTTO, E.: Politische Theologie in den Königspsalmen zwischen Ägypten und Assyrien. Die Herrschaftlegitimation in den Psalmen 2 und 18 in ihren altorientalischen Kontexten, in: Otto, E. – Zenger, E. (Hg.): *„Mein Sohn bist du“ (Ps 2,7). Studien zu den Königspsalmen* (SBS 192), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 2002, 33–65.
- OTTO, E.: *Theologische Ethik des Alten Testaments* (Theologische Wissenschaft 3,2), Stuttgart–Berlin–Köln, Kohlhammer, 1994.
- PAK, G. S.: *Judaizing Calvin. Sixteenth-Century Debates over the Messianic Psalms* (Oxford Studies in Historical Theology), Oxford, University Press, 2010.
- PÁKOZDY, L. M.: *Az Ebed Jahweh Deuterojesaja theológiájában* (Deuterojesajási Tanulmányok 2), Debrecen, [k. n.], 1942.
- PÁKOZDY, L. M.: ‚Elhânân – der frühere Name Davids?, in: ZAW 68 (1956), 257–259.
- PAKSY, E.: A metaszöveg használata eredeti magyar és fordított magyar publicisztikai írásokban, in: Geccső, T. – Sárdi, Cs. (szerk.): *Nyelvelmélet – Nyelvhasználat* (Segédkönyvek a nyelvészet tanulmányozásához 74), Székesfehérvár–Budapest, Kodolányi János Főiskola – Tinta Könyvkiadó, 2007, 170–174.

- PAP, F.: *Templom mint teológia. Kulcsok az Ezékiel 40–48 értelmezéséhez* (Károli Könyvek. Questiones Theologie 2), Budapest, KRE – L'Harmattan, 2012.
- PAP, L.: *A maaloth zsoltárok fordítása és magyarázata*, Budapest, BRTA Kurzustára, 1939.
- PATAI, R.: *The Messiah Texts. Jewish Legends of Three Thousand Years*, Detroit, Wayne State University Press, 1988.
- PATRO, S. S.: *Royal Psalms in Modern Scholarship* (PhD Diss.), Kiel, [k.n.], 1976.
- PAUL, S. M.: Psalm 72:5 – A Traditional Blessing for the Long Life of the King, in: JNES 31/4 (1972), 351–355.
- PAUTREL, R.: Le style de cour et le Psaume LXXII, in: Jourjon, M. (ed.): *A la Rencontre de Dieu. Mémorial Albert Gelin* (BFCTL 8), Le Puy–Lyon–Paris, Editions Xavier Mappus, 1961, 157–163.
- PECSUK, O.: A Krónikák könyve, in: uő: (szerk.): *Bibliaismereti kézikönyv*, Budapest, Magyar Bibliatársulat – Kálvin Kiadó, 2004, 157–169.
- PERLES, F.: *Neue Analekten zur Textkritik des Alten Testaments* (MVAG 22), Leipzig, 1918.
- PETERS, N.: Die 'Stadt' in Nm. 24:19 und Ps. 72 (71), 16, in: BZ 2 (1904), 141–144.
- PHILLIPS, O. E.: *Exploring the Messianic Psalms*, Philadelphia, Hebrew Christian Fellowship, 1967.
- PLANAS, F.: Las islas del mar, Ps 72, 10, in: *Estudios eclesiásticos* 34 (1960), 569–576.
- PODECHARD, E.: Psalm 72, in: *Old and New Testament Student* 13 (1891), 35–40.
- PODELLA, TH.: Königliche Herrschaft – Legitimation und Kritik. Religionsgeschichtliche und literarische Aspekte, in: Mehlhausen, J. (Hg.): *Recht – Macht – Gerechtigkeit* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 14), Gütersloh, Chr. Kaiser – Gütersloher Verlagshaus, 1998, 304–355.
- POL, A. J.: *Psalm 72. Een proeve van exegese* (PhD Diss.), Kampen, Van den Berg, 1983.
- POORTHUIS, M.: King Solomon and Psalms 72 and 24 in the Debate Between Jewish and Christians, in: Geerhards, A. – Leonhard, C. (ed.): *Jewish and Christian Liturgy and Worship. New Insights into its History and Interaction* (Jewish and Christian Perspectives 15), Leiden–Boston, Brill, 2007, 257–278.
- POULSEN, N.: *König und Tempel im Glaubenszeugnis des Alten Testaments* (Stuttgarter Biblische Monographien 3), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1967.
- PREUSS, H. D.: מַלְכִּי, in: ThWAT 5 (1986), 1144–1159.
- PRINSLOO, W. S.: Psalm 72. 'n Verskuiwing van die mistieke na die politieke?, in: OTE 12/3 (1999), 536–553.
- PRITCHARD, J. B. (ed.): *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, Princeton University Press. <sup>3</sup>1968.
- QUINONES-ORTIZ, J.: Psalm 72. On Confronting Rulers in Urban Society, in: *Apuntes* 13 (1993), 180–189.

- RAABE, P. R.: *Psalm Structures. A Study of Psalms with Refrains* (JSOT.SS 104), Sheffield, Academic Press, 1990.
- RAD, G. VON: *Az Ószövetség teológiája*, 1. kötet: *Izráel történeti hagyományainak teológiája* (eredeti megjelenés: *Theologie des Alten Testaments*, 1957), Budapest, Osiris Kiadó, 2007.
- RAD, G. VON: Das judäische Königsritual, in: ThLZ 72 (1947), 211–216.
- RAD, G. VON: Erwägungen zu den Königspsalmen, in: ZAW 58 (1940–1941), 216–222.
- RADEBACH-HUONKER, CH.: *Opferterminologie im Psalter* (FAT 44), Tübingen, Mohr Siebeck, 2010.
- RADNER, K.: Abgaben an den König von Assyrien aus dem In- und Auslad, in: Klinkott, H. – Kubisch, S. – Müller-Wollermann, R. (Hg.): *Geschenke und Steuern, Zölle und Tribute. Antike Abgabeformen in Anspruch und Wirklichkeit* (CHAN 29), Leiden–Boston, Brill, 2007, 213–230.
- RAVASI, G.: *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, Vol. 1: 1–50, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1988.
- RAVASI, G.: *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, Vol. 2: 51–100, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1988.
- REINDL, J.: Weisheitliche Bearbeitung von Psalmen. Ein Beitrag zum Verständnis der Sammlung des Psalters, in: Emerton, J. A. (ed.): *Congress Volume. Vienna 1980* (VT.S 32), Leiden, Brill, 1981, 333–356.
- REINKE, L.: *Die messianische Psalmen 1–2. Einleitung, Grundtext und Uebersetzung nebst einem philologisch-kritischen und historischen Commentar*, Giessen, Ferber'sche Universitätsbuchhandlung (Emil Both), 1857–1858.
- RENAUD, B.: De la bénédiction du roi a la bénédiction de Dieu (Ps 72), in: *Biblica* 70 (1989), 305–326.
- RENDTORFF, R.: Anfragen an Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger. Aufgrund der Lektüre des Beitrages von Matthias Millard, in: *Biblical Interpretation* 4/3 (1996), 329–331.
- RENDTORFF, R.: The Psalms of David. David in the Psalms, in: Flint, P. W. – Miller, P. D. (ed.): *The Book of Psalms. Composition and Reception* (VT.S 99), Leiden–Boston, Brill, 2005, 53–64.
- REVENTLOW, H. G.: *Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi* (ATD 25,2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.
- REVENTLOW, H. G.: *Gebet im Alten Testament*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz, Kohlhammer, 1986.
- RICH, TH. H.: An Interpretation of Four Regal Psalms (Pss. 2, 110, 45 and 92), Boston, Morning Star Publishing House, 1893.
- RICH, TH. H.: Psalm LXXII, in: *The Old and New Testament Student* (1891), 35–40.
- RIDDERBOS, N. H.: De huidige stand van het onderzoek der Psalmen, in: *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 60 (1960), 8–14.
- RIEDEL, W.: Zur Redaktion des Psalters, in: ZAW 19 (1899), 169–172.

- RILEY, W.: *King and Cultus in Chronicles. Worship and the Reinterpretation of History* (JSOT.SS 160), Sheffield, Academic Press, 1993.
- RINGGREN, H.: מלך, in: ThWAT 3 (1982), 645–657.
- RINGGREN, H.: *Die Religionen des Alten Orients* (ATD Ergänzungsreihe, Sonderband), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
- RINGGREN, H.: König und Messias, in: ZAW 64 (1952), 120–147.
- RINGGREN, H.: מלך, in: ThWAT 1 (1973), 884–890.
- RINGGREN, H.: Mowinckel and the Uppsala School, in: SJOT 2 (1988), 36–41.
- RINGGREN, H.: מלך, in: ThWAT 6 (1989), 898–903.
- RO, J. U.-S.: *Die sogenannte Armenfrömmigkeit im nachexilischen Israel* (BZAW 322), Berlin, de Gruyter, 2002.
- ROKAY, Z.: A királyi zsoltárok és az Izajás-kutatás, in: Benyik, Gy. (szerk.): *A messiási kérdés. Szegedi Biblikus Konferencia 1995*, Szeged, JATEPress 1997, 25–31.
- ROKAY, Z.: Secundum Scripturas – a 132. zsoltár hagyománytörténeti értelmezése, in: Benyik, Gy. (szerk.): *Apoklipsis. A föltámadás. Szegedi Biblikus Konferencia 1991–1992*, Szeged, JATEPress 1993, 91–94.
- ROLLSTON, CH.: The Khirbet Qeiyafa Ostrakon. Methodological Musings and Caveats, in: *Tel Aviv* 38 (2011), 67–82.
- ROSE, W. H.: Messianic Expectations of the Old Testament, in: *In die Skriflig* 35/2 (2001), 275–288.
- ROST, L.: Erwägungen zum Begriff šālôm, in: Bernhardt, K.-H. (Hg.): *Schalom. Studien zu Glaube und Geschichte Israels. Alfred Jepsen zum 70. Geburtstag*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1971.
- ROWLEY, H. H.: *Worship in Ancient Israel. Its Forms and Meaning*, London, S.P.C.K., 1967.
- RÓZSA, H.: *A Genesis könyve, I.: A bibliai őstörténet (Gen 1–11)*, Budapest, Szent István Társulat, <sup>2</sup>2011.
- RÓZSA, H.: A király szociális feladatai a prófétai messiásvárásban, in: Simon T., L. (szerk.): *Utolérnek téged a szavak. A hetvenéves Sulyok Elemér köszöntése*, Pannonhalma, Pannonhalmi Főapátság, 2011, 245–260.
- RÓZSA, H.: A Zsolt 2 és 110 krisztológiai értelmezése (I.), in: *Teológia* 44/1–2 (2010), 109–137.
- RÓZSA, H.: A Zsolt 2 és 110 krisztológiai értelmezése (II.), in: *Teológia* 45/1–2 (2011), 77–97.
- RÓZSA, H.: *Az Ószövetség keletkezése. Bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom- és hagyománytörténetébe*, 1. kötet, Budapest, Szent István Társulat, <sup>3</sup>[1999].
- RÓZSA, H.: *Az Ószövetség keletkezése. Bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom- és hagyománytörténetébe*, 2. kötet, Budapest, Szent István Társulat, <sup>3</sup>2002.
- RÓZSA, H.: *Üdvösségközvetítők az Ószövetségben*, Budapest, Szent István Társulat, 2001.
- RÖLLIG, W.: Lebanon. לבנון, in: DDD (<sup>2</sup>1999), 506–507.

- RÖMER, TH. – DE PURY, A.: Deuteronomistic Historiography (DH): History of Research and Debated Issues, in: De Pury, A. – Römer, Th. – Macchi, J.-D.: *Israel Construct its History. Deuteronomistic Historiography in Recent Research* (JSOT.SS 306), Sheffield, Academic Press, 2000, 24–141.
- RÖMER, TH.: Extra-Pentateuchal Biblical Evidence for the Existence of a Pentateuch? The Case of the „Historical Summaries“, Especially in the Psalms, in: Dozeman, T. B. – Schmid, K. – Schwartz, B. J. (Hg.): *The Pentateuch. International Perspectives on Current Research* (FAT 78), Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, 471–488.
- RÖMER, TH.: Redaction Criticism. Hebrew Bible, in: McKenzie, S. L. (ed.): *The Oxford Encyclopedia of Biblical Interpretation*, Vol. 2., Oxford – New York, Oxford University Press, 2011, 223–232.
- RÖSEL, CH.: *Die messianische Redaktion des Psalters. Studien zu Entstehung und Theologie der Sammlung Psalm 2-89\** (CThM.BW 19), Stuttgart, Calwer Verlag, 1999.
- RÖSEL, M.: Israels Psalmen in Ägypten? Papyrus Amherst 63 und die Psalmen XX und LXXV, in: VT 50 (2000), 81–99.
- RUDOLPH, W.: *Jeremia* (HAT 12), Tübingen, Mohr Siebeck, <sup>3</sup>1968.
- RUPRECHT, E.: Der traditionsgeschichtliche Hintergrund der einzelnen Elemente von Genesis XII 2–3, in: VT 29 (1979), 444–464.
- RUPRECHT, E.: Wer sind die „Könige der Inseln“? Zur Semantik von ׀, in: ZAW 110 (1998), 607–609.
- SADLER, R. S. (Jr.): *Can a Cushite Change his Skin? An Examination of Race, Ethnicity, and Othering in the Hebrew Bible*, New York – London, T&T Clark, 2005.
- SÆBØ, M.: Sigmund Mowinckel in his Relation to the Literary Critical School, in: SJOT 2 (1988), 23–35 (= Sigmund Mowinckel in the First Half of the Twentieth Century Literary Criticism and Tradition History, in: uó: *On the Way to Canon. Creative Tradition History in the Old Testament* /JSOT.SS 191/, Sheffield, Academic Press, 1998, 336–348.)
- SÆBØ, M.: Vom Grossreich zum Weltreich. Erwägungen zu Pss. LXXII 8, LXXXIX 26; Sach. IX 10b, in: VT 28 (1978), 83–91.
- SÆBØ, M.: Zum Verhältnis von „Messianismus“ und „Eschatologie“ im Alten Testament. Ein Versuch terminologischer und sachlicher Klärung, in: Baldermann, I. – Dassmann, E. – Fuchs, O. et. al. (Hg.): *Der Messias* (JBTh 8), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1993, 25–55.
- SAGER, D.: *Polyphonie des Elends* (FAT 21), Tübingen, Mohr Siebeck, 2006.
- SALO, R. S.: *Die jüdische Königsideologie im Kontext der Nachbarkulturen. Untersuchungen zu den Königspsalmen 2, 18, 20, 21, 45 und 72* (Orientalische Religionen in der Antike 25), Tübingen, Mohr Siebeck, 2017.
- SALVADOR, R. L.: Psalm 72. The Royal King, in: *Bible Today* 44 (2006), 343–347.
- SANDERS, P.: Five Books of Psalms?, in: Zenger, E. (ed.): *The Composition of the Book of Psalms* (BETHL 238), Leuven–Paris–Walpol, Peeters, 2010, 677–687.



- SARNA, N. M.: Book of Psalms, in: *Encyclopedia Judaica* 16 (2007), 663–675.
- SAUR, M.: *Die Königspsalmen. Studien zur Entstehung und Theologie* (BZAW 340), Berlin, de Gruyter, 2004.
- SAUR, M.: Die theologische Funktion der Königspsalmen innerhalb der Komposition des Psalters, in: Zenger, E. (ed.): *The Composition of the Book of Psalms* (BETHL 238), Leuven–Paris–Walpol, Peeters, 2010, 689–699.
- SAUR, M.: Königserhebungen im antiken Israel, in: Steinicke, M. – Weinfurter, S. (Hg.): *Krönungs- und Investiturrurale. Herrschaftseinsetzungen im kulturellen Vergleich*, Köln, Böhlau Verlag, 2005, 29–42.
- SAUR, M.: *Tyroszyklus des Ezechielbuches* (BZAW 386), Berlin – New York, de Gruyter, 2008.
- SCHAPER, J.: Der Septuaginta-Psalter als Dokument jüdischer Eschatologie, in: Hengel, M. – Schwemer, A. M. (Hg.): *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* (WUNT 72), Tübingen, Mohr Siebeck, 1994, 38–61.
- SCHAPER, J.: *Eschatology in the Greek Psalter* (WUNT 76), Tübingen, Mohr Siebeck, 1995.
- SCHAPER, J.: *Priester und Leviten im achämenidischen Juda. Studien zur Kult- und Sozialgeschichte Israels in persischer Zeit* (FAT 31), Tübingen, Mohr Siebeck, 2000.
- SCHAPER, J.: The Persian Period, in: Bockmuehl, M. – Paget, J. C. (ed.): *Redemption and Resistance. The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity*, London – New York, T&T Clark, 2007, 3–14.
- SCHARBERT, J.: בִּרְךְ, in: ThWAT 1 (1973), 808–841.
- SCHARBERT, J.: *Exodus* (NEB.AT 24), Würzburg, Echter Verlag, 1989.
- SCHIMANOWSKI, G.: *Weisheit und Messias. Die jüdische Voraussetzungen der urchristlichen Präexistenzchristologie* (WUNT 17), Tübingen, Mohr Siebeck, 1985.
- SCHIPPER, B. U.: Egyptian Backgrounds to the Psalms, in: Brown, W. P. (ed.): *The Oxford Handbook of the Psalms*, Oxford, University Press, 2014, 57–75.
- SCHLIESKE, W.: *Gottessöhne und Gottessohn im Alten Testament. Phasen der Entmythisierung im Alten Testament* (BWANT 97), Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz, Kohlhammer, 1973.
- SCHMID, H. H.: *Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 1976.
- SCHMID, H. H.: Frieden II.: *Altes Testament*, in: TRE 11 (1983), 605–610.
- SCHMID, H. H.: *Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes* (BHTh 40), Tübingen, Mohr Siebeck, 1968.
- SCHMID, H. H.: *šālôm „Frieden“ im Alten Orient und im Alten Testament* (SBS 51), Stuttgart, KBW Verlag, 1971.
- SCHMIDT, H.: *Die Psalmen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1934.
- SCHMIDT, H.: *Israel, Zion und die Völker. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Universalismus im Alten Testament* (PhD Diss.), Marburg, Görlich Weierhäuser, 1968.

- SCHMIDT, W. H.: *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 71990.
- SCHMIDT, W. H.: Die Ohnmacht des Messias. Zur Überlieferungsgeschichte der messianischen Weissagungen im Alten Testament, in: *Kerygma und Dogma* 15 (1969), 18–34 = in: Struppe, U. (Hg.): *Studien zum Messiasbild im Alten Testament* (SBAB 6), Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1989, 67–88.
- SCHMIDT, W. H.: Kritik am Königtum, in: Wolff, H. W. (Hg.): *Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*, München, Kaiser Verlag, 1971, 440–461.
- SCHMOLDT, H.: מָשִׁיחַ, in: ThWAT 7 (1993), 612–616.
- SCHNOCKS, J.: *Psalmen* (Uni-Taschebücher 3743), Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh, 2014.
- SCHONEVELD, J.: „Van de zee tot de zee...” Ps 72,8, in: *Veritatem in caritate* (1959), 70–75.
- SCHOORS, A.: *Die Königreiche Israel und Juda im 8. und 7. Jahrhundert v. Chr. Die assyrische Krise* (Biblische Enzyklopädie 5), Stuttgart–Berlin–Köln, Kohlhammer, 1998.
- SCHULZE, H. H.: *Kritik aller messianischen Psalmen*, Stendal, Franzen und Grosse, 1802.
- SCHWANTES, M.: Der Messias und die Armen, in: uö: *Das Recht der Armen* (Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie 4), Frankfurt, Peter Lang, 1977, 182–197 = in: Struppe, U. (Hg.): *Studien zum Messiasbild im Alten Testament* (SBAB 6), Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1989, 271–290.
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, L.: Das Buch der Sprichwörter, in: Zenger, E. – Fabry, H.-J. – Braulik, G. et al. (Hg.): *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart, Kohlhammer, 72008, 371–379.
- SCIPPA, V.: Il Salmo 72 E Il Regno Messianico Di Cristo. Analisi Strutturale E Simbolico-Retorica, in: Catteno, E. – Terracciano, A. (ed.): *Credo Ecclesiam. Studi in Onore Di Antonio Barruffo* (Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale. Collectanea 18), Naples, M. D'Auria Editore, 2000, 37–62.
- SEEBASS, H.: *Herrscherverheißungen im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1992.
- SEGAL, R. A. (ed.): *The Myth and Ritual Theory. An Anthology* (Blackwell Readings in Modern Theology), Malden, Wiley – Blackwell, 1998.
- SEIPLE, W. G.: The Seventy-Second Psalm, in: JBL 33 (1914), 170–197.
- Septuaginta. Editio altera quam recogavit et emendavit Robert Hahnhart. Duo volumina in uno*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- SEYBOLD, K. – ZENGER, E. (Hg.): *Neue Wege der Psalmenforschung. Festschrift für Walter Beyerlin*, Freiburg, Herder, 1994. ZENGER, E.: New Approaches to the Study of the Psalter, in: *Proceedings of the Irish Biblical Association* 17 (1994), 37–54.

- SEYBOLD, K.: Akrostichie im Psalter, in: uő: *Studien zu Sprache und Stil der Psalmen* (BZAW 415), Berlin – New York, de Gruyter, 2010, 245–257.
- SEYBOLD, K.: Beiträge zur neueren Psalmenforschung, in: ThR 61 (1996), 247–274.
- SEYBOLD, K.: Beiträge zur neueren Psalmenforschung, in: ThR 61 (1996), 247–274.
- SEYBOLD, K.: Beiträge zur Psalmenforschung, in: ThR 46 (1981), 1–18.
- SEYBOLD, K.: Beiträge zur Psalmenforschung, in: ThR 46 (1981), 1–18.
- SEYBOLD, K.: David als Psalmsänger in der Bibel. Entstehung einer Symbolfigur, in: uő: *Studien zu Sprache und Stil der Psalmen* (BZAW 415), Berlin – New York, de Gruyter, 2010, 59–77.
- SEYBOLD, K.: *Die Psalmen* (HAT I/15), Tübingen, Mohr Siebeck, 1996.
- SEYBOLD, K.: *Die Psalmen. Eine Einführung*, Stuttgart–Berlin–Köln, Kohlhammer, 1986.
- SEYBOLD, K.: Dimensionen und Intentionen der Davidisierung der Psalmen. Die Rolle Davids nach den Psalmenüberschriften und nach dem Septuagintapsalm 151, in: Zenger, E. (ed.): *The Composition of the Book of Psalms* (BETHL 238), Leuven–Paris–Walpol, Peeters, 2010, 125–140.
- SEYBOLD, K.: Doxologie, I.: Formgeschichtlich, in: <sup>4</sup>RGG 2 (1999), 962–963.
- SEYBOLD, K.: *Poetik der Psalmen* (Poetologische Studien zum Alten Testament 1), Stuttgart, Kohlhammer, 2003.
- SEYBOLD, K.: Psalmen/Psalmenbuch, I.: Altes Testament, in: TRE 27 (1997), 610–624.
- SEYBOLD, K.: Psalmen-Kommentare 1972–1994, in: ThR 60 (1995), 113–130
- SEYBOLD, K.: Studies of the Psalms and Other Biblical Poetry, in: Sæbø, M. (ed.): *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation*, Vol. 3: *From Modernism to Post-Modernism. Part 1.: The Nineteenth Century – a Century of Modernism and Historicism*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, 582–602.
- SEYBOLD, K.: Study of Psalms in the 19<sup>th</sup> Century, in: uő: *Studien zu Sprache und Stil der Psalmen* (BZAW 415), Berlin – New York, de Gruyter, 2010, 9–33.
- SEYBOLD, K.: אָמֵן, in: ThWAT 5 (1986), 46–59.
- SEYBOLD, K.: Zur Einführung, in: uő: *Studien zu Sprache und Stil der Psalmen* (BZAW 415), Berlin – New York, de Gruyter, 2010, 1–6.
- SEYBOLD, K.: Zur Vorgeschichte der liturgischen Formel „Amen“, in: ThZ 48 (1992), 109–117.
- SHEHATA, D.: *Musiker und ihr vokales Repertoire. Untersuchung zu Inhalt und Organisation von Musikberufen und Liedgattungen in altbabylonischer Zeit* (Göttinger Beiträge zum Alten Orient 3), Göttingen, Universitätsverlag Göttingen, 2009.
- SHVEKA, A.: A Trace of the Tradition of Diplomatic Correspondence in Royal Psalms, in: JSS 50 (2005), 297–320.
- SIEBESMA, P. A.: *The Function of the Niph'al in Biblical Hebrew. In Relationship to Other Passive-Reflexive Verbal Stems and to the Pu'al and Hoph'al in Particular* (Studia Semitica Neerlandica 28), Assen, Van Gorcum, 1991.

- SIFFER-WIEDERHOLD, N.: Psalm 71 [72], in: Karrer, M. – Kraus, W. (Hg.): *Septuaginta Deutsch. Erleuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, Band 2: *Psalmen bis Daniel*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2011, 1694–1697.
- SIMON T., L.: Tóra és Messiás. A 19. zsoltár és a kanonikus zsoltárértelmezés távlatai, in: *Studia Biblica Athanasiana* 6 (2003), 55–89.
- SIMPSON, D. C. (ed.): *The Psalmists. Essays on their Religious Experience and Teaching, their Social Background, and their Place in the Development of Hebrew Psalmody*, Oxford, University Press, 1926.
- SKEHAN, P. W.: Strophic Structure in Psalm 72 (71), in: *Biblica* 40 (1959), 302–308.
- SMELIK, K. A. D.: Ma'at, in: DDD (21999), 534–535.
- SMEND, R.: Über das Ich der Psalmen, in: ZAW 8 (1888), 49–147.
- SMET, J. F.: Ayguani's Commentary on Psalm 72, in: Murphy, R. E. – Egan, K. J. – Morrison, C. E. (ed.): *Master of the Sacred Page. Essays in Honor of Roland E. Murphy, O. Carm., on the Occasion of His Eightieth Birthday*, Washington, Carmelite Institute, 1997, 353–387.
- SMITH, M. S.: Canaanite Backgrounds to the Psalms, in: Brown, W. P. (ed.): *The Oxford Handbook of the Psalms*, Oxford, University Press, 2014, 43–56.
- SMITH, M. S.: The Levitical Compilation of the Psalter, in: ZAW 103 (1991), 258–263.
- SMITH, M. S.: The Theology of the Redaction of the Psalter. Some Observation, in: ZAW 104 (1992), 408–412.
- SÖDING, TH.: Doxologie, I. Biblisch, in: LThK 3 (32006), 354–355.
- SPERBER, A.: *Septuaginta-Probleme*, Stuttgart, Kohlhammer, 1929.
- SPIECKERMANN, H.: „Die ganze Erde ist seiner Herrlichkeit voll”. Pantheismus im Alten Testament, in: ThZ 87 (1990), 515–436.
- SPIECKERMANN, H.: Gottes Gerechtigkeit II. Altes Testament, in: 4RGG 3 (2000), 718–720.
- SPIECKERMANN, H.: *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen* (FRLANT 148), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.
- SPIECKERMANN, H.: Psalmen und Psalter. Suchbewegungen des Forschens und Betens, in: Martínez, F. G. – Noort, E. (ed.): *Perspectives in the study of the Old Testament and Early Judaism. A Symposium in Honour of Adam S. van der Woude on the Occasion of His 70th Birthday* (VT.S 73), Leiden–Boston–Köln, Brill, 1998, 137–153.
- SPIECKERMANN, H.: Recht und Gerechtigkeit im Alten Testament. Politische Wirklichkeit und metaphorischer Anspruch, in: Mehlhausen, J. (Hg.): *Recht – Macht – Gerechtigkeit* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 14), Gütersloh, Chr. Kaiser – Gütersloher Verlagshaus, 1998, 253–273.
- SPRINGER, S.: *Neuinterpretation im Alten Testament. Untersuchung an den Themenkreisen des Herbstfestes und der Königspsalmen in Israel* (SBB), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1979.

- STADE, B.: Die messianische Hoffnung im Psalter, in: *Ausgewählte akademische Reden und Abhandlungen*, Giessen, Ricker, 1899, 36–76.
- STÄHLI, H.-P.: מַלְאָכִים, in: THAT 2 (1976), 427–432.
- STÄHLI, H.-P.: *Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments* (OBO 66), Freiburg (Schweiz), Universitätsverlag, 1985.
- STAMM, J. J.: Der Name des Königs Salomo, in: ThZ 16 (1960), 285–197 = in: uő: *Beiträge zur hebräischen und altorientalischen Namenkunde. Zu seinem 70. Geburtstag herausgegeben von Ernst Jenni und Martin A. Klopfenstein* (OBO 30), Freiburg (Schweiz) – Göttingen, Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, 45–57.
- STAMM, J. J.: Ein Vierteljahrhundert Psalmenforschung, in: ThR 23 (1955), 1–68.
- STAMM, J. J.: מַלְאָכִים, in: THAT 1 (1971), 383–394.
- STARBUCK, S. R. A.: *Court Oracles in the Psalms. The So-called Royal Psalms in their Ancient Near East Context* (SBL.DS 172), Atlanta, Scholar's Press, 1999.
- STARLING, D.: The Messianic Hope in the Psalms, in: RTR 58/3 (1999), 121–132.
- STEC, D. M. (transl.): *The Targum of Psalms* (The Aramaic Bible. The Targums 16), Collegeville, Liturgical Press, 2004.
- STECK, O. H.: Aspekte des Gottesknechts in Deuterocesajas „Ebed-Jahwe-Liedern“, in: ZAW 96 (1984), 372–390 = in: uő: *Gottesknecht und Zion. Gesammelte Aufsätze zu Deuterocesaja* (FAT 4), Tübingen, Mohr Siebeck, 1992.
- STECK, O. H.: Der Grundtext in Jesaja 60 und sein Aufbau, in: ZThK 83 (1986), 262–296 = in: uő: *Studien zu Tritojesaja* (BZAW 203), Berlin – New York, de Gruyter, 1991, 49–79.
- STECK, O. H.: *Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik. Ein Arbeitsbuch für Proseminare, Seminare und Vorlesungen*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, <sup>12</sup>1989.
- STECK, O. H.: Genesis 12,1–3 und die Urgeschichte des Jahwisten, in: Wolff, H. W. (Hg.): *Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*, München, Kaiser Verlag, 1971, 440–461.525–534.
- STEINHILBER, M. G.: *Die Fürbitte für den Herrschenden im Alten Testament, Frühjudentum und Christentum. Eine traditionsgeschichtliche Studie*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Theologie, 2010.
- STEINS, G.: Die Bücher der Chronik, in: Zenger, E. – Fabry, H.-J. – Braulik, G. et al. (Hg.): *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart, Kohlhammer, <sup>7</sup>2008, 249–262.
- STENDEBACH, F. J.: מַלְאָכִים, in: ThWAT 8 (1995), 12–46.
- STEYMANS, H. U.: „Deinen Thron habe ich unter den großen Himmel festgemacht“. Die formgeschichtliche Nähe von Ps 89,4–5.20–38 zu Texten vom neuassyrischen Hof, in: Otto, E. – Zenger, E. (Hg.): *„Mein Sohn bist du“ (Ps 2,7). Studien zu den Königspsalmen* (SBS 192), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 2002, 184–251.

- STEYMAN, H. U.: Le psautier messianique. Une approche sémantique, in: Zenger, E. (ed.): *The Composition of the Book of Psalms* (BETHL 238), Leuven–Paris–Walpol, Peeters, 2010, 141–197.
- STEYMAN, H. U.: *Psalm 89 und der Davidbund. Eine strukturelle und redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (ÖBS 27), Frankfurt am Main, Peter Lang Frankfurt, 2005.
- STEYMAN, H. U.: Segen und Fluch II., in: <sup>4</sup>RGG 7 (2004), 1132–1134.
- STOLZ, F.: שִׁשׁ, in: THAT 1 (1971), 785–790.
- STOLZ, F.: Die Bäume des Gottesgartens auf dem Libanon, in: ZAW 84 (1972), 141–156.
- STRAUSS, H.: Messias/Messianische Bewegungen, I.: Altes Testament, in: TRE 22 (1992), 617–621.
- STRAWN, B. A.: „A World Under Controll.” Isaiah 60 and the Apadana Reliefs from Persepolis, in: Berquist, J. L. (ed.): *Approaching Yehud. New Approaches to the Study of the Persian Period* (SBL.SS 50), Atlanta, SBL, 2007, 85–116.
- STUCKENBRUCK, L. T.: Messianic Ideas in the Apocalyptic and Related Literature of Early Judaism, in: Porter, S. E. (ed.): *The Messiah in the Old and New Testaments*, Grand Rapids, Eerdmans, 2007, 90–113.
- STUMMER, F.: *Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau alttestamentlicher Psalmen* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertum 11/1–2), Paderborn, Verlag v. F. Schöningh, 1922.
- SUELZER, A. – KSELMAN, J. S.: A modern Ószövetség-kutatás (eredeti megjelenés: *Modern Old Testament Criticism*, 1990), in: Thorday, A. (szerk.): *Jeromos Bibliakommentár III.: Biblikus tanulmányok*, Budapest, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, 2003, 165–185.
- SÜSSENACH, C.: *Der elohistische Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Theologie von Ps 42–83*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005.
- SWETE, H. B. (ed.): *The Old Testament in Greek. According to the Septuagint*, Vol. 2: *I Chronicles–Tobit*, Cambridge, University Press, <sup>3</sup>1922.
- Szent Biblia, azaz Istennek Ó és Új Testamentomában foglaltatott egész Szentírás*, ford.: Károli Gáspár, Budapest, 1992 [1908-as revízió, változatlan utánnyomat].
- TATE, M. E.: *Psalms 51–100* (WBC 20), Dallas, Word Books, 1990.
- TAYLOR, G. J.: *Yahweh and the Sun. Biblical and Archaeological Evidence for Sun Worship in Ancient Israel* (JSOT.SS 111), Sheffield, Academic Press, 1993.
- TERRIEN, S. L.: *The Psalms. Strophic Structure and Theological Commentary*, Grand Rapids, Eerdmans, 2003.
- THEUER, G.: *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas. Unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24* (OBO 173), Freiburg–Göttingen, Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- THUREAU-DANGIN, F. (Hg.): *Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften* (Vorderasiatische Bibliothek 1/1), Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung 1907.

- THUREAU-DANGIN, F. (Hg.): *Une Relation de la huitième campagne de Sargon (714 av. J.-C.)*, Paris, Librairie Paul Guthner, 1912.
- TIÑO, J.: *King and Temple in Chronicles. A Contextual Approach to their Relations* (FRLANT 134), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.
- TOORN, K. VAN DER: *Scribal culture and the making of the Hebrew Bible*, Cambridge–London, Harvard University Press, 2007.
- TOURNAY, R. J.: *Seeing and Hearing God with the Psalms. The Prophetic Liturgy of the Second Temple in Jerusalem* (eredeti megjelenés: Voir et entendre Dieu avec les Psaumes ou la liturgie prophétique du second temple a Jerusalem, 1988) (JSOT.SS 118), Sheffield, Academic Press, 1991.
- TOURNAY, R.-J.: Le Psaume 72,16 et le réveil de Melqart, in: Graffin, F. (ed.): *Mémorial du Cinquantenaire (1919–1964) de l'École des Langues Orientales Anciennes de l'Institut Catholique de Paris* (Travaux de l'Institut Catholique de Paris 10), Paris, Bloud & Gay, 1964, 97–104.
- TUCKER, W. D. (Jr.): Empires and Enemies in the Book V of the Psalter, in: Zenger, E. (ed.): *The Composition of the Book of Psalms* (BETHL 238), Leuven–Paris–Walpol, Peeters, 2010, 723–731.
- UEHLINGER, CH.: Antiker Tell, lebendiges Stadtviertel. Das Psalmenbuch als Sammlung von Einzeldichtungen und als Großkomposition, in: BiKi 56 (2001), 174–177.
- UEHLINGER, CH.: Figurative policy, Propaganda und Prophetie, in: Emerton, J. A. (ed.): *Congress Volume. Cambridge 1995* (VT.S 66), Leiden–Boston, Brill, 1997, 297–349.
- UNGER, E.: *Zum Bronzetur von Balawat. Beiträge zur Erklärung und Deutung der assyrischen Inschriften und Reliefs Salmanassars III.*, Leipzig, Verlag von Eduard Pfeiffer, 1913.
- VARGA, Zs.: *Az ótestamentomi zoltárárköltészet assyr-babyloni vallástörténeti megvilágításban*, Kolozsvár, Stief Jenő és Társa Könyvsajtója, 1911.
- VAUX, R. DE: *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen I: Fortleben des Nomadentums. Gestalt des Familienlebens. Einrichtungen und Gesetze des Volkes* (eredeti megjelenés: Les Institutions de l'Ancien Testament, I.: Le nomadisme et ses survivances, institutions familiales, institutions civiles, 1958), Freiburg–Basel–Wien, Herder, 1960.
- VAUX, R. DE: *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen, II: Heer und Kriegswesen. Die Religiösen Lebensordnungen* (eredeti megjelenés: Les Institutions de l'Ancien Testament, II.: Institutions militaires, Institutions religieuses, 1960), Freiburg–Basel–Wien, Herder, 1962.
- VEIJOLA, T.: Segen/Segen und Fluch II. Altes Testament, in: TRE 31 (2000), 76–79.
- VEUGELERS, P.: Le Psaume LXXII poème messianique?, in: ETHL 41 (1965), 317–343.
- VINCENT, M. A.: The Shape of the Psalter. An Eschatological Dimension?, in: Harland, P. J. – Hayward, C. T. R. (ed.): *New Heaven & New Earth. Prophecy & Millennium. Essays in Honour of Anthony Gelston* (VT.S 77), Leiden–Boston–Köln, Brill, 1999, 61–82.



- VOS, C. J. A.: A Hermeneutical-Homiletic Reading of Psalm 37 with Reference to H. J. C. Pieterse's Homiletics, in: *Verbum et Ecclesia* 23/2 (2002), 575–585.
- VULLIAUD, P.: *Les Psaumes Messianiques*, Paris, Éditions Traditionnelles, 1938.
- WAGNER, S.: Das Reich des Messias. Zur Theologie der alttestamentlichen Königspsalmen, in: *ThLZ* 109 (1984), 865–874.
- WAGNER, TH.: *Gottes Herrlichkeit. Bedeutung und Verwendung des Begriffs kábód im Alten Testament* (VT.S 151), Leiden–Boston, Brill, 2012.
- WAHL, H. M.: Psalm 67. Erwägungen zu Aufbau, Gattung und Datierung, in: *Biblica* 73/2 (1992), 240–247.
- WALLACE, H. N.: What Chronicles Has to Say about Psalms?, in: Graaham, M. P. – McKenzie, S. L. (ed.): *The Chronicler as Author. Studies in Text and Texture*, Sheffield, Academic Press, 1999, 267–291.
- WALLACE, R. E.: *The Narrative Effect of Book IV of the Hebrew Psalter* (StBL 112), New York, Peter Lang, 2007.
- WALLACE, R. E.: The Narrative Effect of Psalms 84–89, in: *Journal of Hebrew Scriptures* 11 (2011), 2–15.
- WALTKE, B. K. – O'CONNOR, M.: *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1990.
- WASCHKE, E.-J.: „Richte ihnen auf ihren König, den Sohn Davids“ – Psalmen Salomos 17 und die Frage nach dem Messianischen Traditionen, in: Schnelle, U. (Hg.): *Reformation und Neuzeit. 300 Jahre Theologie in Halle*, Berlin – New York, de Gruyter, 1994, 31–46 = in: uő: *Der Gesalbte. Studien zur alttestamentlichen Theologie* (BZAW 306), Berlin – New York, de Gruyter, 2001, 127–140.
- WASCHKE, E.-J.: A kert mint metafora az Ószövetségben és annak szerepe az ószövetségi antropológiában, in: Kustár, Z. (szerk.): *Orando et laborando. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem 2006/2007. évi értesítője. 469. tanév*, Debrecen, DRHE, 2007, 91–101.
- WASCHKE, E.-J.: Die Frage nach dem Messias im Alten Testament als Problem alttestamentlicher Theologie und biblischer Hermeneutik, in: *ThLZ* 113 (1998), 321–332 = in: uő: *Der Gesalbte. Studien zur alttestamentlichen Theologie* (BZAW 306), Berlin – New York, de Gruyter, 2001, 157–169.
- WASCHKE, E.-J.: Die Stellung der Königstexte im Jesajabuch im Vergleich zu den Königspsalmen 2, 72 und 89, in: *ZAW* 110 (1998), 348–364 = in: uő: *Der Gesalbte. Studien zur alttestamentlichen Theologie* (BZAW 306), Berlin – New York, de Gruyter, 2001, 141–155.
- WASCHKE, E.-J.: Ein Volk aus vielen Völkern. Die Frage nach Israel als die Frage nach dem Bekenntnis seiner Erwählung, in: Meinhold, A. – Lux, R.: *Gottesvolk. Beiträge zu einem Thema biblischer Theologie. Siegfried Wagner zur Vollendung des 60. Lebensjahres gewidmet*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1991, 11–28 = in: uő: *Der Gesalbte. Studien zur alttestamentlichen Theologie* (BZAW 306), Berlin – New York, de Gruyter, 2001, 236–252.

- WASCHKE, E.-J.: Messias (AT), in: WiBiLex – digitális kiadvány, elérhető: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/27061/>, letöltés dátuma: 2018. február 27. (szócikk utolsó aktualizálása: 2006. január)
- WASCHKE, E.-J.: Messias/Messianismus II. Altes Testament, in: <sup>4</sup>RGG 5 (2002), 1144–1146.
- WASCHKE, E.-J.: Wurzeln und Ausprägung messianischer Vorstellungen im Alten Testament. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung, in: uő: *Der Gesalbte. Studien zur alttestamentlichen Theologie* (BZAW 306), Berlin – New York, de Gruyter, 2001, 3–104.
- WATSON, W. G. E.: *Classical Hebrew Poetry. A Guide to its Techniques* (JSOT.SS 26), Sheffield, JSOT Press, <sup>2</sup>1986.
- WATSON, W. G. E.: Misharu. מִשָּׁרָו, in: DDD (<sup>2</sup>1999), 577–578.
- WATTS, R. E.: Echoes from the Past. Israel's Ancient Traditions and the Destiny of the Nations in Isaiah 40–55, in: JSOT 28/4 (2004), 481–508.
- WEBER, B.: „An den Tag, als JHWH ihn rettete aus der Hand aller seiner Feinde und aus der Hand Sauls” (Ps 18,1). Erwägungen zur Anordnung der biografischen Angaben zu David im Psalter, in: VT 64 (2014), 284–304.
- WEBER, B.: „Asaf” und „Jesaja”. Eine komparatistische Studie zur These von Tempelsängern als für Jesaja 40–66 verantwortlichem Trägerkreis, in: OTE 22/2 (2009), 456–487.
- WEBER, B.: „Es sahen dich die Wasser – sie bebten...” (Ps 77,17b). Die Funktion mytho-poetischer Sprache im Kontext von Psalm 77, in: OTE 19/1 (2006), 261–280.
- WEBER, B.: Die Buchouvertüre Psalm 1–3 und ihre Bedeutung für das Verständnis des Psalters, in: OTE 23/3 (2010), 834–845.
- WEBER, B.: Kanonische Psalterexegese und -rezeption. Forschungsgeschichtliche, hermeneutische und methodologische Bemerkungen, in: Ballhorn, E. – Steins, G. (Hg.): *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispiele* (exegesen), Stuttgart, Kohlhammer, 2007, 85–94.
- WEBER, B.: Makarismus und Eulogie im Psalter. Buch und kanontheologische Erwägungen, in: OTE 21/1 (2008), 193–218.
- WEHMEIER, G.: *Der Segen im Alten Testament. Eine semasiologische Untersuchung der Wurzel brk* (Theologische Dissertationen 6), Basel, Friedrich Reinhardt Kommissionsverlag, 1970.
- WEIDNER, E. F.: Assurbanipal in Assur, in: *Archiv für Orientforschung* 13 (1939–1941), 204–218.
- WEINBERG, J. P.: Der König im Weltbild des Chronisten, in: VT 39 (1989), 415–437.
- WEINFELD, M.: „Justice and Righteousness” – מִשְׁפָּט וצְדָקָה – The Expressions and its Meaning, in: Reventlow, H. G. – Hoffman, Y. (ed.): *Justice and Righteousness. Biblical Themes and their Influence* (JSOT.SS 137), Sheffield, Academic Press, 1992, 228–246.
- WEINFELD, M.: קְבוּרָה, in: ThWAT 4 (1984), 23–40.

- WEIPPERT, H. – WEIPPERT, M.: Der betende Mensch. Eine Außenansicht, in: Grund, A. – Krüger, A. – Lippke, F. (Hg.): *Ich will dir danken unter den Völkern. Studien zur israelitischen und altorientalischen Gebetsliteratur. Festschrift für Bernd Janowski zum 70. Geburtstag*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2013, 435–490.
- WEISER, A.: *Das Buch Jeremia. Kapitel 25,15–52,34* (ATD 21), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>6</sup>1977.
- WEISER, A.: *Die Psalmen I: Psalm 1–60* (ATD 14), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>5</sup>1959.
- WEISER, A.: *Die Psalmen II: Psalm 61–150* (ATD 15), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>6</sup>1963.
- WELSHMAN, F. H.: A Study of Psalm 72 in relation to a Malawian Cultural Background, in: *Biblical Theology* 26/2 (1976), 25–36.
- WESTERMANN, C.: *Ausgewählte Psalmen. Übersetzt und erklärt vom Claus Westermann*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.
- WESTERMANN, C.: כָּהֵן in: THAT 1 (1971), 794–812.
- WESTERMANN, C.: *Lob und Klage in den Psalmen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.
- WESTERMANN, C.: Zur Sammlung des Psalters, in: *Theologia Viatorum* 8, de Gruyter, Berlin, 1962, 278–284 = in: uő: *Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien* (TB 24), München, Kaiser Verlag, 1964, 336–343.
- WETTE, W. M. L. DE: *Commentar über die Psalmen*, Heidelberg, J. C. B. Mohr, <sup>5</sup>1856.
- WHITELAM, K. W.: Jesse, in: ABD 3 (1992), 772–773.
- WHYBRAY, N.: *Reading the Psalms as a Book* (JSOT.SS 222), Sheffield, Academic Press, 1996.
- WIDENGREN, G.: *The Akkadian and Hebrew Psalms of Lamentation as Religious Documents. A Comparative Study*, Stockholm, Bokförlags Aktiebolaget Thule, 1936.
- WILDA, G.: *Das Königsbild des Chronistischen Geschichtswerkes* (PhD Diss.), Bonn, Rheinische Friedrich-Wilhelms Universität, 1959.
- WILDBERGER, H.: אֲנִי, in: THAT 1 (1971), 177–209.
- WILDBERGER, H.: Die Thronnahmen des Messias, Jes. 9,5, in: ThZ 16 (1960), 314–332 = in: uő: *Jahwe und sein Volk. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament* (TB 66), München, Kaiser Verlag, 1979, 56–74.
- WILDBERGER, H.: *Jesaja*, 2. Teilband: *Jesaja 13–27* (BKAT X/3), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, <sup>2</sup>1989.
- WILLGREN, D.: Psalm 72:20. A Frozen Colophon? in: JBL 135/1 (2016), 49–60.
- WILLI, Th.: Leviten, Priester und Kult in vorhellenistischer Zeit. Die chronistische Optik in ihrem geschichtlichen Kontext, in: Ego, B. – Lange, A. – Pilhofer, P. (Hg.): *Gemeinde ohne Tempel. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum* (WUNT 118), Tübingen, Mohr Siebeck, 1999, 75–98.

- WILSON, G. H.: 11QPSa and the Canonical Psalter. Comparison of Editorial Technique and Shaping, in: CBQ 59 (1997), 448–464.
- WILSON, G. H.: A First Century C.E. Date for the Closing of the Hebrew Psalter?, in: Adler, J. J. (ed.): *Haim M. I. Gevarjahu Memorial Volume*, Jerusalem, World Jewish Bible Center, 1990, 136–143.
- WILSON, G. H.: A First Century C.E. Date for the Closing of the Hebrew Psalter?, in: JBQ 28 (2000), 102–110.
- WILSON, G. H.: Evidence of Editorial Divisions in the Hebrew Psalter, in: VT 34 (1984), 335–352.
- WILSON, G. H.: King, Messiah, and the Reign of God. Revisiting the Royal Psalms and the Shape of the Psalter, in: Flint, P. W. – Miller, P. D. (ed.): *The Book of Psalms. Composition and Reception* (VT.S 99), Leiden–Boston, Brill, 2005, 391–406.
- WILSON, G. H.: Shaping the Psalter. A Consideration of Editorial Linkage in the Book of Psalms, in: McCann, J. C. (ed.), *The Shape and Shaping of the Psalter* (JSOT.SS 159), Sheffield, JSOT Press, 1993, 72–82.
- WILSON, G. H.: *The Editing of the Hebrew Psalter* (SBL.DS 76), Chico, Scholars Press, 1985.
- WILSON, G. H.: The Qumran Psalms Manuscripts and the Consecutive Arrangement of Psalms in the Hebrew Psalter, in: CBQ 45 (1983), 377–388.
- WILSON, G. H.: The Qumran Psalms Scroll (11QPs<sup>a</sup>) and the Canonical Psalter. Comparison of Editorial Shaping, in: CBQ 59 (1997), 448–464.
- WILSON, G. H.: The Qumran Psalms Scroll Reconsidered. Analysis of the Debate, in: CBQ 47 (1985), 624–642.
- WILSON, G. H.: The Shape of the Book of Psalms, in: *Interpretation* 46 (1992), 129–142.
- WILSON, G. H.: The Structure of the Psalter, in: Firth, D. – Johnston, P. S. (ed.): *Interpreting the Psalms. Issues and Approaches*, Downers Grove, IVP, 2005, 229–246.
- WILSON, G. H.: The Use of „Untitled” Psalms in the Hebrew Psalter, ZAW 97 (1985), 404–413.
- WILSON, G. H.: The Use of Royal Psalms at the 'Seams' of the Hebrew Psalter, in: JSOT 35 (1986), 85–94.
- WILSON, G. H.: Understanding the Purposeful Arrangement of Psalms in the Psalter. Pitfalls and Promise, in: McCann, J. C. (ed.): *The Shape and Shaping of the Psalter* (JSOT.SS 159), Sheffield, JSOT Press, 1993, 42–51.
- WOLFF, H. W.: Az Ószövetség antropológiája (eredeti megjelenés: Anthropologie des Alten Testaments, 1994) (Pápai Teológiai Könyvek), Budapest, Harmat – PRTA, 2001.
- WOLFF, H. W.: Das Kerygma des Jahwisten, in: EvTh 24 (1964), 73–98 = in: uő: *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (TB 22), München, Kaiser Verlag, 1964, 345–373.
- WOLFF, H. W.: Herrschaft Jahwes und Messiasgestalt im Alten Testament, in: ZAW 54 (1936), 168–202.

- WOUDE, A. S. VAN DER: *Zacharia*, Nijkerk, Uitgeverij G. F. Callenbach bv, 1984.
- WÜNSCHE, A. (Hg.): *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*, Band 1, Trier, Sigmund Mayer, 1892.
- WÜRTHWEIN, E.: *Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>5</sup>1988.
- WÜRTHWEIN, E.: *Die Bücher der Könige. 1. Könige 1–16* (ATD 11,1), Göttingen–Zürich, Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>2</sup>1985.
- XERAVITS, G.: *Tanulmányok az ókori Izrael kultuszáról* (Simeon Könyvek 2), Pápa, PRTA Simeon Kutatóintézete, 2004.
- YAMAYOSHI, T.: „Kostbar sei ihr Blut in seinen Augen” (Ps 72,14). Erlösung der *personae miserae* als Gerechtigkeitsbeweis eines Königs, in: Grund, A. – Krüger, A. – Lippke, F. (Hg.): *Ich will dir danken unter den Völkern. Studien zur israelitischen und altorientalischen Gebetsliteratur. Festschrift für Bernd Janowski zum 70. Geburtstag*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2013, 238–252.
- ZENGER, E.: „Es sollen sich niederwerfen vor ihm alle Könige.” Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zu Psalm 72 und zum Programm des messianischen Psalters Ps 2–89, in: Otto, E. – uő (Hg.): „*Mein Sohn bist du*” (Ps 2,7). *Studien zu den Königspsalmen* (SBS 192), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 2002, 66–94.
- ZENGER, E.: „So betete David für seinen Sohn Salomo und für den König Messias.” Überlegungen zur holistischen und kanonischen Lektüre des 72. Psalms, in: Baldermann, I. – Dassmann, E. – Fuchs, O. et. al. (Hg.): *Der Messias* (JBTh 8), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1993, 57–72.
- ZENGER, E.: Composition and Theology of the Fifth Book of Psalms, Psalms 107–145, in: JSOT 80 (1998), 77–102.
- ZENGER, E.: Das Buch der Psalmen, in: uő – Fabry, H.-J. – Braulik, G. et al. (Hg.): *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart, Kohlhammer, <sup>5</sup>2004, 348–370.
- ZENGER, E.: Das Buch der Psalmen, in: uő – Fabry, H.-J. – Braulik, G. et al. (Hg.): *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart, Kohlhammer, <sup>7</sup>2008, 348–370.
- ZENGER, E.: Das Weltenkönigtum des Gottes Israels (Ps 90–160), in: Lohfink, N. – uő (Hg.): *Der Gott Israels und die Völker. Untersuchungen zum Jesajabuch und den Psalmen* (SBS 154), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1994, 151–179.
- ZENGER, E.: Das Zwölfprophetenbuch, in: uő – Fabry, H.-J. – Braulik, G. et al. (Hg.): *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart, Kohlhammer, <sup>7</sup>2008, 517–586.
- ZENGER, E.: Der Psalter als Buch. Beobachtungen zu seiner Entstehung, Komposition und Funktion, in: uő – Lohfink, N. (Hg.): *Der Psalter in Judentum und Christentum* (HBS 18), Freiburg, Herder, 1998, 1–57.

- ZENGER, E.: Der Psalter als Heiligtum, in: Ego, B. – Lange, A. – Pilhofer, P. (Hg.): *Gemeinde ohne Tempel. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum* (WUNT 118), Tübingen, Mohr Siebeck, 1999, 115–130.
- ZENGER, E.: Die Psalmen im Psalter. Neue Perspektive der Forschung, in: *Theologische Revue* 95/6 (1999), 443–456.
- ZENGER, E.: Die vor-priester(schrift)lichen Pentateuchtexten, in: uő – Fabry, H.-J. – Braulik, G. et al. (Hg.): *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart, Kohlhammer, <sup>7</sup>2008, 176–187.
- ZENGER, E.: Einführung, in: uő (ed.): *The Composition of the Book of Psalms* (BETHL 238), Leuven–Paris–Walpol, Peeters, 2010, 1–14.
- ZENGER, E.: Korach, Korachiter, in: LThK 6 (<sup>2</sup>2006), 368.
- ZENGER, E.: Königspsalmen, in: NBL 3 (1995), 510–513.
- ZENGER, E.: *Psalmen Auslegungen*, Band 3.: *Dein Angesicht suche ich*, Freiburg–Basel–Wien, Verlag Herder, 2003.
- ZENGER, E.: Psalmenexegese und Psalterexegese. Eine Forschungsskizze, in: uő (ed.): *The Composition of the Book of Psalms* (BETHL 238), Leuven–Paris–Walpol, Peeters, 2010, 17–65.
- ZENGER, E.: Psalmenforschung nach Hermann Gunkel und Sigmund Mowinckel, in: Lemaire, A. – Sæbø, M.: *Congress Volume Oslo 1998* (VT.S 80), Leiden, Brill, 2000, 399–436.
- ZENGER, E.: Psalter im Horizont von Tora und Prophetie in: Auwers, J.-M. – De Jonge H. J. (ed.): *The Biblical Canons* (BETHL 163), Leuven, Leuven University Press – Peeters, 2003, 111–134.
- ZENGER, E.: Theorien über die Entstehung des Pentatuch im Wandel der Forschung, in: uő – Fabry, H.-J. – Braulik, G. et al. (Hg.): *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart, Kohlhammer, <sup>7</sup>2008, 74–13.
- ZENGER, E.: Was wird anders bei kanonischer Psalmenauslegung?, in: Reiterer, F. V. (Hg.): *Ein Gott, eine Offenbarung. Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität. Festschrift für Nortker Füglistler OSB zum 60. Geburtstag*, Würzburg, Echter Verlag, 1991, 397–413.
- ZENGER, E.: Zion als Mutter der Völker in Psalm 87, in: Lohfink, N. – uő (Hg.): *Der Gott Israels und die Völker. Untersuchungen zum Jesajabuch und den Psalmen* (SBS 154), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1994, 117–150.
- ZERNECKE, A. E.: Mesopotamian Parallels to the Psalms, in: Brown, W. P. (ed.): *The Oxford Handbook of the Psalms*, Oxford, University Press, 2014, 27–42.
- ZEVI, Z.: The Common Origin of the Aramaicized Prayer to Horus and of Psalm 20, in: *Journal of the American Oriental Society* 110/2 (1990), 213–228.
- ZIMMERLI, W.: *Ezechiel*, 1. Teilband: *Ezechiel 1–24* (BKAT XIII/1), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1969.

- ZIMMERLI, W.: *Ezechiel*, 2. Teilband: *Ezechiel 25–48* (BKAT XIII/2), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1969.
- ZIMMERLI, W.: Zwillingspsalmen, in: Schreiner, J. (Hg.): *Wort, Lied und Gottesspruch II. Beiträge zu Psalmen und Propheten. Festschrift für Joseph Ziegler* (FzB 2), Würzburg, Echter Verlag, 1972, 105–113 = uő: *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie. Gesammelte Aufsätze II* (TB 51), München, Kaiser Verlag, 1974, 261–271.
- ZOBEL, H.-J.: ךָּדָה, in: ThWAT 7 (1993), 351–358.
- ZOBEL, H.-J.: תִּשָּׁבַח, in: ThWAT 4 (1984), 827–842.
- ZORELL, F. (ed.): *Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti*, Roma, Editrice Pontifico Istituto Biblico, 1989.
- ZSENGELLÉR, J.: Egytemplomúság – A kultuszhely kizárólagossága Izrael teológiájában és vallásgyakorlatában. Egy praxisban soha meg nem valósult teória, in: Ódor, B. – Xeravits, G. (szerk.): *Elmélet és gyakorlat a zsidó-keresztyén gondolkodás történetében*, Pápa–Budapest, L'Harmattan, 2005, 12–75 = in: uő: *Textus és contextus. Az Ószövetség megértésének lehetőségei*, Budapest, L'Harmattan, 2011, 130–187.
- ZSÍROS, J.: *A dávid-i zsoltárok szerzősége a Zsoltárok első könyve alapján. Ótestamentumi irodalomtörténeti tanulmány*, Sárospatak, Fischer Lajos Könyvnyomdai Műintézet, 1930.

\* \* \*

**S**egítségem az ÚRtól jön, aki az eget és a földet alkotta.

**D**icsérem az URat, amíg élek, zsoltárt zengek Istenemnek, míg csak leszek.

**G**yönyörködöm rendelkezéseiben, ígéjéről nem feledkezem meg.



Ez a könyv az EXIT Kiadó „Teológiai Praxis” sorozatának harmincadik kiadványa. A kiadó fontos gyakorlati teológiai szakkönyvek fordítását és kiadását vállalja. A megjelentetésre szánt szakkönyveket egyházi szakemberek – ebben az esetben a magyar nyelvterületek szakemberei – véleménye alapján választja ki.

## **A TEOLÓGIAI PRAXIS SOROZATBAN EDDIG MEGJELENT KÖNYVEK:**

Edwin H. FRIEDMAN

Nemzedékről nemzedékre. Családi folyamatok egyházi és zsinagógai közösségekben. Kolozsvár, 2008.

Lehel TUNYOGI

The Life and Work of István Kecskeméthy Csapó. A Hungarian Theologian and Biblical Scholar in Transylvania. Kolozsvár, 2008.

Hanneke MEULIN-KORF – Aat van RHIJN

A harmadik – akivel nem számoltak. Kolozsvár, 2009.

Marius van LEEUWEN

Ünnepről ünnepre. A keresztyén ünnepek története és lényege. Kolozsvár, 2009.

Szóra bírva – Kozma Zsolttal beszélget TUNYOGI Lehel.

Kolozsvár, 2009.

KURTA József

Isten igéjének szolgálói – Lelkeszi életpályák a szatmárnémeti református egyházköztség történetében. Kolozsvár, 2009.

Riemer ROUKEMA

Gnózis és hit a korai keresztyénségben – Bevezetés a gnoszticizmusba. Kolozsvár, 2009.

HERMÁN M. János

Johannes á Lasco. 1499–1560. Kolozsvár, 2010.

May MICHIELSEN – Wim van MULLINGEN – Leen HERMKENS (szerk.)

Összetartozásban – A kontextuális segítségről. Kolozsvár, 2010.

KISS Jenő

Hármasban Isten színe előtt – Az ige, az igehirdető és az igehallgató gyülekezet. Kolozsvár, 2010.

Helmut WEIß

Lelkigondozás – Szupervízió – Pasztorálpszichológia. Kolozsvár, 2011.

Walter BRUEGGEMANN

Az Ószövetség teológiája. Tanúságtétel, vita, pártfogás. Kolozsvár, 2012.

Dietrich BONHOEFFER

Az egyház lényege. Kolozsvár, 2013.

Érzékeny kérdések. Miképpen vélekedünk a homoszexuális felebarátainkról? Kolozsvár, 2013.

Robert ALTER

A Biblia versművészete. Kolozsvár, 2013.

KISS Jenő, Hanneke MEULINK-KORF és Annette MELZER (szerk.)

Megmásíthatatlan jogigény – Betekintés a kontextuális lelkigondozásba és segítségbe. Kolozsvár, 2013.

VARGA Norbert

A Biblia és a Korán politika- és gazdaságképe. Kolozsvár, 2013.

BALOGH Csaba (szerk.)

Tanúságtétel, vita, pártfogás. Találkozások Walter Brueggemann teológiájával. Kolozsvár, 2014.

Catherine DUCOMMUN-NAGY

Lojalítás. Erő, mely gúzsba köt vagy felszabadít. Kolozsvár, 2014.

Dietrich BONHOEFFER

Etika. Útkészítés és bevonulás. Kolozsvár, 2015.

VISKY S. Béla

A filozófia keresztje. A megbocsátás problémája Vladimir Jankélévitch morálfilozófiájában. Kolozsvár, 2016.

Karel DEURLOO  
Kivonulás és fogság. Kolozsvár, 2016.

Karel DEURLOO – Evert van den BERG és Piet van MIDDEN  
hozzájárulásával  
Király és templom. Kolozsvár, 2016.

VÖRÖS Éva  
Kötényes teológia. Esszék és tanulmányok. Kolozsvár, 2016.

Karel DEURLOO  
Az asszony fiút szül. Kolozsvár, 2016.

KOZMA Zsolt – TUNYOGI Lehel  
Mérlegen. Önéletrajzi beszélgetések. Kolozsvár, 2017.

Jolyon P. MITCHELL  
Képszerű beszéd. Kolozsvár, 2017.

Manfred JOSUTTIS  
A lelkész más. A jelenkori pasztorális teológia néhány szempontja.  
Kolozsvár, 2017.

Nico ter LINDEN  
Az a hír járja... I. a tóra. Kolozsvár, 2017.

